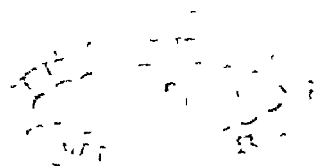
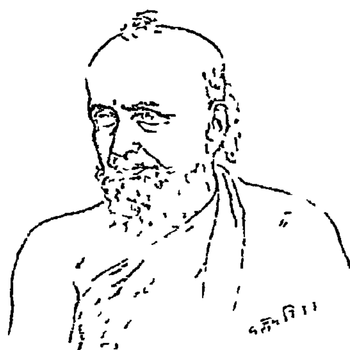
श्री महावीर जैन विद्यालय
सुवर्णमहोत्सव ग्रथ





પૂજ્ય આચાર્ય શ્રી વિજયવલ્લભસૂરીશ્વરજી મહારાજ



श्री महावीर जैन विद्यालय
सुवर्णमहोत्सव ग्रंथ

श्री महावीर जैन विद्यालय प्रकाशन

SHRI MAHAVIR JAINA VIDYALAYA GOLDEN JUBILEE VOLUM

PART I

Published by
SHRI MAHAVIRA JAINA VIDYALAYA
Gowalia Tank Road
Bombay 26

1968

Price **Rs 35**



PRINTED IN INDIA

By V P Bhagwat at Mouj Printing Bureau Khatau Wadi Bombay 4 and Published by Chandulal Vardhman Shah Manubhai Gulabchand Kapadia and Jayantilal Ratanchand Shah Hon Secretaries Shri Mahavira Jaina Vidyalaya, Gowalia Tank Road Bombay 26

सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्राणि मोक्षमार्गः।

સોનેરી અવસર

(પ્રકાશકનુ નિવેદન)

નવયુગપ્રવર્તક આચાર્યપ્રવર પરમપૂજ્ય શ્રી વિજયવલ્લભસૂરીશ્વરજી મહારાજની પ્રેરણા અને શ્રીસઘના પુરુષાર્થથી, સને ૧૯૧૫મા, મુબઈમા, મહાવીર જૈન વિદ્યાલયની સ્થાપના થઈ હતી ઉચ્ચ શિક્ષણમા આગળ વધવા ઇચ્છતા આપણા જરૂરિયાતવાળા વિદ્યાર્થીઓ તથા વિદ્યાર્થિનીઓને આર્થિક તેમ જ બીજી સવલતો આપવાનો વિદ્યાલયનો મુખ્ય હેતુ છે સાથે સાથે જૈન સાહિત્યના પ્રકાશનનુ પણ એનુ એક ધ્યેય રહ્યુ છે

આપણી ઊછરતી પેઢી, ઉચ્ચ શિક્ષણના વિકાસમા, ઇતર સમાજોથી પાછળ ન રહી જાય એ માટે ત્યારે પ્રયત્ન કરવાની ખાસ જરૂરી હતી વિદ્યાલયની સ્થાપનાથી એ જરૂરિયાત, અમુક અશે છતા નોંધપાત્ર પ્રમાણમા, પૂરી થઈ શકી છે ૧૯૪૬થી વિદ્યાલયની શાખાઓની સ્થાપનાની શુભ શરૂઆત થઈ અને શ્રીસઘના સક્રિય સહકારથી અમદાવાદ, પૂના, વડોદરા અને વલ્લભવિદ્યાનગરની શાખાઓ અસ્તિત્વમા આવી, જેને લીધે વિદ્યાલયની ધ્યેયસિદ્ધિમા વધારે વેગ આવ્યો એમ એની અત્યાર સુધીની કાર્યવાહીની વિગતો જોતા કોઈને પણ લાગ્યા વગર નહિ રહે

પાચ દાયકા કરતા પણ વધુ લાબા સમય દરમ્યાન, આપણા ઉમગી અને બુદ્ધિશાળી વિદ્યાર્થીઓ તથા વિદ્યાર્થિનીઓને પ્રોત્સાહન આપીને, ઉચ્ચ શિક્ષણના પ્રસાર દ્વારા જૈન સમાજને સમૃદ્ધ તથા શક્તિશાળી બનાવવા માટે વિદ્યાલયે જે કઈ વિનમ્ર પ્રયાસ કર્યો છે તે સુવિદિત છે અત્યાર સુધીમા વિદ્યાલય વિનયન, વિજ્ઞાન, વાણિજ્ય, ઇજનેરી, દાક્તરી, ખેતીવાડી, કાયદાશાસ્ત્ર વગેરે વિષયોના ૧,૨૧૩ સ્નાતકો દેશ અને સમાજને ભેટ આપી શકયુ, પોતાની મર્યાદા કે પરિસ્થિતિને કારણે અધૂરા અભ્યાસે છૂટા થયેલા પદરસો ઉપરાત વિદ્યાર્થીઓને વિદ્યાલયના એમના અભ્યાસકાળના પ્રમાણમા સહાય કરી શકયુ, તેમ જ ત્રણસો ઉપરાત વિદ્યાર્થિનીઓને ઉચ્ચ શિક્ષણ માટે નોંધપાત્ર પૂરક સહાય આપી શકયુ તે આ પ્રયાસ અને સમાજના ઉદાર સહકારને આભારી છે સાહિત્ય-પ્રકાશનના ક્ષેત્રે પણ વિદ્યાલયે પોતાનો યથાશક્તિ ફાળો આપવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે, અને છેલ્લે છેલ્લે, આપણા બધાય પવિત્ર મૂળ આગમ ગ્રથોને, અત્યારની

વૈજ્ઞાનિક સંશોધન-પદ્ધતિ પ્રમાણે પ્રકાશિત કરવાની મોટી યોજના વિદ્યાલયે હાથ ધરી છે. વિદ્યાલયની અરધી સદીની આ કાર્યવાહી શ્રીસંઘ અને વિદ્યાલયના સંચાલકો સંતોષ અને ગૌરવ લઈ શકે એવી છે, એમ જરૂર કહી શકાય.

સને ૧૯૬૫માં વિદ્યાલયની આવી યશસ્વી કારકિર્દીને પચાસ વર્ષ પૂરાં થયાં. શ્રીસંઘ માટે તેમ જ અમારા માટે એ વિશેષ હર્ષનો પ્રસંગ ગણાય. એ પ્રસંગની યાદરૂપે અમે સુવર્ણમહોત્સવ ઊજવવાનો નિર્ણય કર્યો. આ ઉજવણીનો અમારો મુખ્ય હેતુ માત્ર ઉત્સવને ખાતર ઉત્સવ જેવો આનંદ-પ્રમોદ કરીને સંતોષ માની લેવાનો નહિ, પણ સુવર્ણમહોત્સવ જેવા સોનેરી અવસર નિમિત્તે વિદ્યાલયને વધારે શક્તિશાળી અને આર્થિક રીતે વધારે સધ્ધર બનાવવાનો છે. વિદ્યાવિસ્તાર અને સાહિત્યપ્રકાશન બન્ને દૃષ્ટિએ વિદ્યાલયના કાર્યક્ષેત્રને વધારે વિસ્તૃત બનાવવાની ભાવના, સંસ્થાની શક્તિ અને સંપત્તિમાં વધારો થાય તો જ બર આવી શકે એ સહેજે સમજી શકાય એવી બાબત છે.

તેથી વિદ્યાલયના સુવર્ણમહોત્સવની યોજના ઉપર્યુક્ત મુદ્દાને ધ્યાનમાં રાખીને તૈયાર કરવામાં આવી. આ યોજના બે ભાગમાં વહેંચાયેલી છે: પહેલું, એકવીસ લાખ રૂપિયા જેટલો સુવર્ણમહોત્સવ નિધિ એકત્ર કરવાનો પુરુષાર્થ કરવો, અને બીજું, ઉચ્ચ કોટિની સાહિત્યસામગ્રીથી સભર, સચિત્ર અને કળાપૂર્ણ સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથ પ્રગટ કરવો. સુવર્ણમહોત્સવ નિધિ એકત્ર કરવા માટેના અમારા પ્રયત્નોમાં અમારા સહકાર્યકર મિત્રોએ જે નિષ્ઠાભર્યો અને અવિરત સહકાર આપ્યો અને અમારા આ બધા પ્રયાસોનો શ્રીસંઘે જે ઉદારતાભર્યો જવાબ આપ્યો એની વિગતો આહ્લાદક અને ઉત્સાહમાં અભિવૃદ્ધિ કરે એવી છે. પણ અહીં તો સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથની વિગતો આપવી એ જ પ્રસ્તુત છે.

સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથ બે ભાગમાં વહેંચવામાં આવેલ છે. પહેલા ભાગમાં જૈનધર્મ અને સંસ્કૃતિના જુદા જુદા અંગો ઉપર પ્રકાશ પાડતા તે તે વિષયના અભ્યાસી વિદ્વાનોના અભ્યાસપૂર્ણ લેખો, પ્રાચીન શિલ્પ અને ચિત્રકળાનું મહત્ત્વ સમજાવતી કળાસામગ્રી વગેરે આપવામાં આવ્યાં છે.

ગ્રંથોનો આત્મા તો વિદ્વાનો જ છે. આર્થિક, મુદ્રણની તેમ જ બીજી બધી સગવડ હોય પણ વિદ્વાનોનો સાથ ન હોય તો આવું કાર્ય શક્ય બને જ નહિ. કામોની ભીડ અને સમયની તંગીના અત્યારના જમાનામાં સહૃદય, નિષ્ણાત અને નામાંકિત વિદ્વાનોનો સાથ મળી રહેવો કંઈ સહેલો નથી. પણ વિદ્યાલય હમેશાં આ બાબતમાં ભાગ્યશાળી રહ્યું છે. સને ૧૯૪૧માં વિદ્યાલયનો રજતમહોત્સવ ઊજવવામાં આવ્યો ત્યારે પ્રગટ કરવામાં આવેલ 'રજતમહોત્સવ ગ્રંથ" વખતે તેમ જ સને ૧૯૫૬માં સંસ્થાના આદ્યપ્રેરક આચાર્યદેવના પરમ ઉપકારના સ્મરણ નિમિત્તે પ્રગટ કરવામાં આવેલ "આચાર્ય શ્રી વિજય વલ્લભસૂરિ સ્મારક ગ્રંથ" વખતે વિદ્વાનો વિદ્યાલય પ્રત્યે કેવી મમતાભરી લાગણી ધરાવે છે અને વિદ્યાલયના સાહિત્યપ્રકાશનના કાર્યમાં કેવી મોંમાગી ઉદાર સહાય આપે છે એનો અમે પ્રત્યક્ષ અનુભવ કરેલો છે.

ભૂતકાળના આ આહ્લાદક અને પ્રોત્સાહક અનુભવને બળે અમે વિદ્વાનોનો સંપર્ક સાધવો શરૂ કર્યો, અને, અમને કહેતા આનંદ થાય છે કે, અમે આ કાર્ય માટે જે જે વિદ્વાનની પાસે રૂબરૂ કે પત્ર-વ્યવહાર દ્વારા પહોંચ્યા એમણે સ્વજનોની જેમ અમને તથા અમારી માગણીને ઉમળકાપૂર્વક વધાવી લીધા. વિદ્યાલયના નામ અને કામનું, એટલે કે એણે પ્રાપ્ત કરેલ લોકપ્રિયતાનું જ, આ સુપરિણામ હતું. વિદ્વાનો સાથેની કેટલીક પ્રાથમિક ચર્ચાવિચારણાને અંતે, સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથના સંપાદન માટે જુદા જુદા વિભાગોની સોંપણી સાથે નીચે મુજબ એક સંપાદક-મંડળ રચવામાં આવ્યું.

(૧) ડૉ૦ એ૦ એન૦ ઉપાધ્યે—કોલ્હાપુર, સંપાદક: પ્રાકૃત અને સંસ્કૃત સાહિત્ય
(૨) ડૉ૦ હરિવલ્લભ ચુનીલાલ ભાયાણી—અમદાવાદ, સંપાદક: પ્રાચીન ગુર્જર સાહિત્ય

(૩) પં૦ શ્રી દલસુખભાઈ માલવણિયા—અમદાવાદ; સપાદક દર્શન અને ધર્મ
(૪) ડૉ૦ ભોગીલાલ જે૦ સાંડેસરા—વડોદરા, સપાદક ઇતિહાસ અને પુરાતત્ત્વ
(૫) ડૉ૦ ઉમાકાન્ત પ્રે૦ શાહ—વડોદરા, સપાદક શિલ્પ-સ્થાપત્ય અને કળા
(૬) શ્રી જયભિખ્ખુ—અમદાવાદ, સપાદક પ્રકીર્ણ (સામાજિક ધાર્મિક, ઐતિહાસિક, કથા-વાર્તા, ચરિત્ર, નિબધ વગેરે)
(૭) ડૉ૦ રમણલાલ ચીમનલાલ શાહ—મુબઈ
(૮) શ્રી રતિલાલ દીપચદ દેસાઈ—અમદાવાદ
(૯) શ્રી કાન્તિલાલ ડાહ્યાભાઈ કોરા—મુબઈ, મત્રી સપાદક-મડળ

સપાદક-મડળની રચનાનુ કામ પૂરુ થયા બાદ ગ્રથમા આપવાના લેખો તથા ચિત્રોની પસદગી તેમ જ વિદ્વાનોની નામાવલિ તૈયાર કરવા માટે સપાદક-મડળની પહેલી સભા અમદાવાદમા તા૦ ૨૦-૯-૧૯૬૪ના રોજ મળી, જેમા બધાય વિદ્વાનો હાજર રહ્યા હતા ત્યા જ લબાણથી વિગતવાર વિચારવિનિમયને અતે ગ્રથની આખી યોજનાની રૂપરેખા દોરવામા આવી

આ પછી દેશના જુદા જુદા પ્રદેશોના તેમ જ વિદેશના અમુક વિદ્વાનોને પણ આમત્રણ મોકલીને લેખો મોકલવાની વિનતિ કરવામા આવી અમને કહેતા ખૂબ હર્ષ થાય છે કે, આનો જવાબ પણ વિદ્યાલય જેવી નામાકિત સસ્થા તથા વગદાર સપાદક-મડળને શોભે એવો સારો મળ્યો છે સાથે સાથે ગ્રથસ્થ પ્રાચીન ચિત્રસામગ્રી માટે અમદાવાદના શ્રી લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સસ્કૃતિ વિદ્યામદિરની તથા પૂજ્યપાદ આગમપ્રભાકર મુનિવર્ય શ્રીપુણ્યવિજયજીના પોતાના સગ્રહની તેમ જ એમના હસ્તકના અન્ય ભડારોની જોઈએ તે સામગ્રી આ ગ્રથ માટે સુલભ બની ગઈ જામનગરના અચલગચ્છના ભડારનો પણ અમને સહકાર મળ્યો છે

આ રીતે સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રથ માટે લેખો તથા ચિત્રોની સામગ્રી જેમ જેમ એકત્ર થતી ગઈ તેમ તેમ તે, તે તે વિભાગના સપાદક વિદ્વાનોને અમે મોકલતા ગયા હવે ગ્રથનુ મુદ્રણકામ શરૂ કરવાનુ હતુ, પણ તે પહેલા સપાદક-મડળ એ બધી સામગ્રીનુ સકલન કરી આપે એ જરૂરી હતુ એટલે આ માટે સપાદક-મડળની બીજી સભા તા૦ ૨૭-૬-૧૯૬૫ના રોજ વડોદરામા વિદ્યાલયના મકાનમા બોલાવવામા આવી અને આ અગેના જરૂરી નિર્ણયો લેવામા આવ્યા તેમ જ મુદ્રણકાર્ય શરૂ કરવાનુ પણ નક્કી કરવામા આવ્યુ

આ બધી વિચારણા અને કાર્યવાહીને અતે સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રથનો પહેલો-ભાગ તૈયાર થયો તે પ્રગટ કરતા અમે ખૂબ જ આહ્લાદની અને કૃતકૃત્યતાની લાગણી અનુભવીએ છીએ આ ગ્રથના આકાર-પ્રકાર અગે કે એમાની વાચનસામગ્રી તેમ જ કળાસામગ્રી અગે, અમે કઈ કહીએ એના કરતા ગ્રથ પોતે જ કહે એ ઉચિત છે અમે તો આ પ્રસગે માત્ર એટલુ જ ઇચ્છીએ છીએ કે વિદ્યાલયે એના 'રજત-મહોત્સવ ગ્રથ' તેમ જ 'આચાર્ય શ્રીવિજયવલ્લભસૂરિ સ્મારક ગ્રથ' દ્વારા સ્વચ્છ, સુઘડ મુદ્રણકાર્યની તથા તદુરસ્ત, અભ્યાસપૂર્ણ અને વિચારપ્રેરક મૌલિક વાચનસામગ્રી આપવાની જે પ્રણાલિકા પાડી છે તેનુ આ ગ્રથમા પણ પૂરેપૂરુ જતન થયુ હોય

આ ગ્રથ આ રીતે તૈયાર થઈ શક્યો એનો સર્વ યશ ગ્રથના વિદ્વાન સપાદક-મડળને ઘટે છે વિદ્યાલય પ્રત્યે સ્વજનો જેવી આત્મીયતાની લાગણી ધરાવતા આ વિદ્વાન મહાનુભાવોના અમે એટલા બધા ઓશિંગણ બન્યા છીએ કે એમનો શબ્દોથી આભાર માનવાનુ અમારુ ગજુ નથી; અમે તો એટલુ જ માગીએ છીએ કે તેઓની વિદ્યાલય પ્રત્યેની આવી ભલી લાગણી કાયમ રહે

આ ગ્રથ માટે ઉદારતાપૂર્વક લેખો તથા ચિત્રસામગ્રી મોકલી આપનાર બધા વિદ્વાનોનો અમે અત કરણપૂર્વક આભાર માનીએ છીએ આ ગ્રથમા પ્રાચીન ચિત્રસામગ્રી આપવાનુ અમદાવાદના શ્રીલાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સસ્કૃતિ વિદ્યામદિર, જામનગરના શ્રી અચલગચ્છના જ્ઞાનભડાર, પૂજ્યપાદ મુનિરાજ શ્રી પુણ્યવિજયજી મહારાજના પોતાના સગ્રહ તથા તેઓશ્રી દ્વારા અમદાવાદના શ્રી દેવસાના પાડાના વિમળગચ્છના ભડાર વગેરેના સહકારથી શક્ય બન્યુ છે એ સૌના અમે ખૂબ આભારી છીએ પૂજ્ય મુનિરાજ શ્રીપુણ્યવિજયજી મહારાજે તો જાણે એમનો સમગ્ર સગ્રહ અમને સોંપી જ દીધો હોય એ રીતે પૂરી છૂટથી અમે એનો ઉપયોગ કરી શક્યા છીએ પૂજ્ય મહારાજશ્રીની આવી ઉદારતા અને આત્મીયતાભરી લાગણી ક્યારેય વીસરી શકાય એવી નથી શબ્દોથી એમનો આભાર માનવાનો પ્રયત્ન કરવાને બદલે આ પ્રસગે એમના ઉપકારનુ સ્મરણ કરીને જ સતોષ માનવો ઉચિત લાગે છે ‘મૂડબિદ્રીના જૈન ભડારના પ્રાચીન તાડપત્રીય ચિત્રો’ નામે લેખમા આપવામા આવેલ ૭ છબીઓના બ્લૉકો મુબઈના પ્રિન્સ ઑફ વેલ્સ મ્યુઝિયમે વાપરવા આપ્યા છે તે માટે એમના આભારી છીએ મૌજ પ્રિન્ટિંગ બ્યૂરોએ ખૂબ ખત, ધીરજ અને ચીવટથી આ ગ્રથનુ સ્વચ્છ અને સુઘડ મુદ્રણ કરી આપ્યુ છે, તે માટે શ્રી ભાગવતબધુઓ અને તેમના સહકાર્યકર્તાઓનો આભાર માનીએ છીએ તે ઉપરાત શ્રી શકરરાવ દામલે, શ્રી જીવનલાલ જાની, કુ૦ કલ્પનાબેન દેસાઈ, ૫૦ અમૃતલાલ મોહનલાલ, ૫૦ હરિશકર અ૦ પડ્યાના ગ્રથના સપાદન અને મુદ્રણકાર્યમા સહકારી થવા માટે આભારી છીએ

આ ગ્રથને સમૃદ્ધ કરવામા અનેક ભાઈઓ અને બહેનોએ સહકાર આપ્યો છે એ સર્વનો વ્યક્તિગત ઉલ્લેખ કરવાને બદલે તેઓનો અત.કરણપૂર્વક આભાર માનીએ છીએ

સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રથના બીજા ભાગમા વિદ્યાલયનો ઇતિહાસ તેમ જ લોકોપયોગી સાહિત્ય પ્રગટ કરવાના છે એ ભાગ પણ તૈયાર થઈ રહ્યો છે અને એનુ પ્રકાશન પણ તરતમા જ કરવામા આવનાર છે આ બીજા ભાગ અગે અમારે જે કઈ કહેવુ છે તે અમે એમા કહીશુ

આ પ્રકાશનમા જો કાઈ ક્ષતિ રહી જવા પામી હોય કે મુદ્રણદોષ રહી ગયો હોય તો તે માટે અમે સૌકોઈની ક્ષમા યાચીએ છીએ

આટલા પ્રાસગિક નિવેદન સાથે અમે આ ગ્રથ વિદ્વાનોના અને શ્રીસઘના કરકમળમા ભેટ ધરીએ છીએ, અને આવો ગ્રથ પ્રકાશિત કરવાનો સોનેરી અવસર અમને મળ્યો તે અગે અમારી ખુશાલી વ્યક્ત કરવા સાથે પરમકૃપાળુ પરમાત્માનો ઉપકાર માનીએ છીએ

ચંદુલાલ વર્ધમાન શાહ
મનુભાઈ ગુલાબચંદ કાપડિયા
જયંતીલાલ રતનચંદ શાહ
માનદ મત્રીઓ
શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય

ગોવાળીઆ ટૅન્ક રોડ
મુબઈ ૨૬
પોષ શુક્લ પૂર્ણિમા વિ૦ સ૦ ૨૦૨૪
તા૦ ૧૫–૧–૧૯૬૮



Preface

SHRI Mahavira Jaina Vidyalaya, Bombay, is celebrating *its* Golden Jubilee, and in that context this Volume is published by its authorities During the last fifty years, this Vidyālaya has bestowed immense benefit on its inmates for their education as well as socio-moral welfare It runs a number of Vidyarthigrihas in some of the important towns of Western India, and its inmates, rich and poor, are being looked after for all these years Their number is pretty large Many of them have creditably settled down in their life after successfully completing their academic career, especially in the fields of higher education

In addition to the legitimate activities of the Vidyālaya, the authorities have also devoted their attention to the publication of important works of Jaina literature which happens to be a neglected branch of Indian learning This Institution has among its objects the researches in and publication of Jaina literature It is well known that the Ardhamāgadhī canon with its commentaries in Prākrit and Sanskrit is an important branch of early Indian literature, and it contains a vast amount of literary and cultural material, so far not fully studied and absorbed in the progress of Indic studies This Vidyālaya has undertaken a critical edition of the canon, and this work is going ahead under the benign guidance of Muni Shri PUNYAVIJAYAJI in whom we have a pious saint and a scholar of great repute who has devoted his entire life to the cause of piety and learning With the cooperation of Pandit Dalsukhbhai Malvania and a number of scholars this project is progressing well The entire series of the Ardhamāgadhī canon would be printed on specially made paper containing extra rag contents for longer durability with library binding In this series the

આ ગ્રથ માટે ઉદારતાપૂર્વક લેખો તથા ચિત્રસામગ્રી મોકલી આપનાર બધા વિદ્વાનોનો અમે અત કરણપૂર્વક આભાર માનીએ છીએ આ ગ્રથમા પ્રાચીન ચિત્રસામગ્રી આપવાનુ અમદાવાદના શ્રીલાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સસ્કૃતિ વિદ્યામદિર, જામનગરના શ્રી અચલગચ્છના જ્ઞાનભડાર, પૂજ્યપાદ મુનિરાજ શ્રી પુણ્યવિજયજી મહારાજના પોતાના સગ્રહ તથા તેઓશ્રી દ્વારા અમદાવાદના શ્રી દેવસાના પાડાના વિમળગચ્છના ભડાર વગેરેના સહકારથી શક્ય બન્યુ છે એ સૌના અમે ખૂબ આભારી છીએ પૂજ્ય મુનિરાજ શ્રીપુણ્યવિજયજી મહારાજે તો જાણે એમનો સમગ્ર સગ્રહ અમને સોંપી જ દીધો હોય એ રીતે પૂરી છૂટથી અમે એનો ઉપયોગ કરી શક્યા છીએ પૂજ્ય મહારાજશ્રીની આવી ઉદારતા અને આત્મીયતાભરી લાગણી ક્યારેય વીસરી શકાય એવી નથી શબ્દોથી એમનો આભાર માનવાનો પ્રયત્ન કરવાને બદલે આ પ્રસગે એમના ઉપકારનુ સ્મરણ કરીને જ સતોષ માનવો ઉચિત લાગે છે 'મૂડબિદ્રીના જૈન ભડારના પ્રાચીન તાડપત્રીય ચિત્રો' નામે લેખમા આપવામા આવેલ છ છબીઓના બ્લૉકો મુબઈના પ્રિન્સ ઑફ વેલ્સ મ્યુઝિયમે વાપરવા આપ્યા છે તે માટે એમના આભારી છીએ મૌજ પ્રિન્ટિંગ બ્યૂરોએ ખૂબ ખત, ધીરજ અને ચીવટથી આ ગ્રથનુ સ્વચ્છ અને સુઘડ મુદ્રણ કરી આપ્યુ છે, તે માટે શ્રી ભાગવતબધુઓ અને તેમના સહકાર્યકર્તાઓનો આભાર માનીએ છીએ તે ઉપરાત શ્રી શકરરાવ દામલે, શ્રી જીવનલાલ જાની, કુ૦ કલ્પનાબેન દેસાઈ, ૫૦ અમૃતલાલ મોહનલાલ, ૫૦ હરિશકર અ૦ પડ્યાના ગ્રથના સપાદન અને મુદ્રણકાર્યમા સહકારી થવા માટે આભારી છીએ

આ ગ્રથને સમૃદ્ધ કરવામા અનેક ભાઈઓ અને બહેનોએ સહકાર આપ્યો છે એ સર્વનો વ્યક્તિગત ઉલ્લેખ કરવાને બદલે તેઓનો અત કરણપૂર્વક આભાર માનીએ છીએ

સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રથના બીજા ભાગમા વિદ્યાલયનો ઇતિહાસ તેમ જ લોકોપયોગી સાહિત્ય પ્રગટ કરવાના છે એ ભાગ પણ તૈયાર થઈ રહ્યો છે અને એનુ પ્રકાશન પણ તરતમા જ કરવામા આવનાર છે આ બીજા ભાગ અગે અમારે જે કઈ કહેવુ છે તે અમે એમા કહીશુ

આ પ્રકાશનમા જે કાઈ ક્ષતિ રહી જવા પામી હોય કે મુદ્રણદોષ રહી ગયો હોય તો તે માટે અમે સૌકોઈની ક્ષમા યાચીએ છીએ

આટલા પ્રાસગિક નિવેદન સાથે અમે આ ગ્રથ વિદ્વાનોના અને શ્રીસઘના કરકમળમા ભેટ ધરીએ છીએ, અને આવો ગ્રથ પ્રકાશિત કરવાનો સોનેરી અવસર અમને મળ્યો તે અગે અમારી ખુશાલી વ્યક્ત કરવા સાથે પરમકૃપાળુ પરમાત્માનો ઉપકાર માનીએ છીએ

ગોવાળીઆ ટૅન્ક રોડ
મુબઈ ૨૬
પૌષ શુક્લ પૂર્ણિમા વિ૦ સ૦ ૨૦૨૪
તા૦ ૧૫-૧-૧૯૬૮

ચંદુલાલ વર્ધમાન શાહ
મનુભાઈ ગુલાબચંદ કાપડિયા
જયંતીલાલ રતનચંદ શાહ
માનદ મત્રીઓ
શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય



Preface

SHRI Mahavira Jaina Vidyalaya, Bombay, is celebrating its Golden Jubilee, and in that context this Volume is published by its authorities During the last fifty years, this Vidyālaya has bestowed immense benefit on its inmates for their education as well as socio-moral welfare It runs a number of Vidyarthigrihas in some of the important towns of Western India, and its inmates, rich and poor, are being looked after for all these years Their number is pretty large Many of them have creditably settled down in their life after successfully completing their academic career, especially in the fields of higher education

In addition to the legitimate activities of the Vidyālaya, the authorities have also devoted their attention to the publication of important works of Jaina literature which happens to be a neglected branch of Indian learning This Institution has among its objects the researches in and publication of Jaina literature It is well known that the Ardhamāgadhī canon with its commentaries in Prākrit and Sanskrit is an important branch of early Indian literature, and it contains a vast amount of literary and cultural material, so far not fully studied and absorbed in the progress of Indic studies This Vidyālaya has undertaken a critical edition of the canon, and this work is going ahead under the benign guidance of Muni Shri PUNYAVIJAYAJI in whom we have a pious saint and a scholar of great repute who has devoted his entire life to the cause of piety and learning With the cooperation of Pandit Dalsukhbhai Malvania and a number of scholars this project is progressing well The entire series of the Ardhamāgadhī canon would be printed on specially made paper containing extra rag contents for longer durability with library binding In this series the

First Volume containing the texts of the *Nandī-sūtra* and *Anuyogadvāra-sūtra* is ready The Second Volume consisting of the *Prajnāpanā* is in the press

This Vidyālaya has so far published a number of books some of which may be specially mentioned here The *Commemoration Volume* in honour of Acharya Shri VIJAYAVALLABHASURI (Bombay 1956) contains valuable material, and it has been warmly received both in India and outside Lately, a revised edition of the *Kāvyānuśāsana* of Hemacandra is brought out by the Vidyālaya, and the authorities of the Vidyālaya can legitimately feel proud that they have presented to the world of scholars a standard edition of this great work on Indian poetics

The Vidyālaya completed fifty years of its beneficial career on June 5, 1965 While commemorating this occasion, the Institute is bringing out this Golden Jubilee Volume Even a glance through its contents will convince anybody that it presents a number of original articles by eminent scholars The Editors are happy to have secured the valuable cooperation of these learned authors working in different branches of Jainological in particular and of Indological studies in general This Volume contains papers in three different languages in Gujarātī, in Hindī and in English They cover topics from various branches of study Welcome light is shed on authors and dignitaries like Haribhadra, Sthūlabhadra, Siddhasena, Śrīpāla, Vastupāla, Kanakakusala, Hemacandra, Yasovijaya, Megharāja, Hemaratna and others, as well as on some topics connected with the works like the *Pramānamīmāmsā*, *Yogabindu*, *Pārasīka-prakāśa*, *Vasudhārādhāranī*, *Bhagavadgītā*, *Kuvalayamālā* and *Bhagavatī-sūtra* Philosophical topics like *jñāna*, *pratyaksa*, *sat-asat*, *ātman*, *parināma*, *anekānta*, *kāla* etc have been dealt with in some of the articles In some essays are discussed Jaina dogmatical topics like *prāyascitta*, *samlekhanā*, etc Some papers are occupied with the study of Prākrit philology and Jaina literature There are others dealing with Jaina history, art and archaeology The multi-coloured and black and white reproductions of many important paintings from early Jaina manuscripts provide an interesting data not only to the art critic but also to the student of early history of art, for its development and varied influence

On behalf of myself and other editors, I record my sincere thanks to the various scholars who so kindly responded to our invitation and enriched this Golden Jubilee Volume by their learned papers Secondly, I thank my colleagues on the Editorial Board for their cooperation in this work Last but not the least, the authorities of Shri Mahavira

Jaina Vidyalaya deserve our sincere gratitude for their kindness in undertaking the publication of this volume they have earned hereby the *punya* of Jñānārādhanā I should specially mention the name of Shri CHANDULAL V SHAH who piloted this scheme with great enthusiasm Further, our special thanks are due to Shri KANTILAL KORA, who steadily pursued this project, and if this Volume could be published so soon and in such a neat form as this, the major part of the credit has to go to him We are thankful to the Mouj Printing Bureau, Bombay, for all the cooperation given to us in seeing this volume through the press

Dhavalā
VIII, Rajarampuri
Kolhapur 1-1-1968

A N UPADHYE



SHRI MAHAVIRA JAINA VIDYALAYA

Golden Jubilee Volume

સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથ

અનુક્રમણિકા

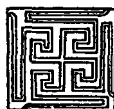
ગુજરાતી વિભાગ

हिंदी विभाग

हिंदी विभाग

English Section

English Section



चित्र परिचय

गुजराती विभाग

हिन्दी विभाग

English Section

ચિત્ર પરિચય ગોઠવણી

Coloured Plates

On the Cover

'Śāntināthji' from an old manuscript of *Śrī Śāntināthcaritra*, S 1453 (?), Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad

ગુજરાતી વિભાગ

હરિભદ્રસૂરિનું જ્ઞાનતત્ત્વચિંતન

રસિકલાલ છોટાલાલ પરીખ

૧

ભારતના પ્રાચીન ચિંતકોમા વૈદિક-જૈન-બૌદ્ધમા આચાર્ય હરિભદ્રનુ (ઈ૦ સ૦ ૭૦૧થી ૭૭૧) ચિંતન વિશિષ્ટ પ્રકારનુ છે આ પ્રાચીન સૂરિ પરત્વે આધુનિક વિદ્વાનો અને ચિંતકોએ પૂરતુ ધ્યાન આપ્યુ નથી,—એ વિષે પડિત ડૉ૦ સુખલાલજીએ તેમના ઠક્કર વસનજી વ્યાખ્યાનોમા યોગ્ય રજૂઆત કરી છે.

આચાર્ય હરિભદ્ર વિષે જે કથાઓ પરપરામા ઊતરી આવી છે તેમાથી તેમનુ જીવન પણ વિશેષ કોટિનુ તરી આવે છે જન્મે, સસ્કારે અને શિક્ષણે બ્રાહ્મણ એવા એ મેવાડવાસી પડિત યાકિની મહત્તરા નામે જૈન સાધ્વીના ધર્મપુત્ર બન્યા અને પોતાને યાકિનીમહત્તરાસૂનુ નામે પ્રસિદ્ધ કરવામા ગૌરવ લીધુ,—એ કલ્પનાને ઉત્તેજિત કરે એવી એમની જીવનઘટના છે એ પ્રસગ વિષેની કથામા જે સચવાયુ છે તેના કરતા એમાં ઘણુ વધારે હોવુ જોઈએ એમ ઐતિહાસિક પ્રતિભાને સ્ફુરણ થાય એવો એ પ્રસગ છે

૨

પડિત ડૉ૦ સુખલાલજીએ વસનજી વ્યાખ્યાનમાળામા આચાર્ય હરિભદ્રના બૌદ્ધિક જીવનની તલસ્પર્શી અને વિશદ સમાલોચના કરી છે તેમણે હરિભદ્રને 'સમદર્શી' એવુ બિરુદ આપ્યુ છે આ સમદર્શીપણુ આચાર્ય હરિભદ્રમા અનુભવની કઈ ભૂમિકામાથી, જ્ઞાનના કયા ક્ષેત્રમાથી ઉદ્ભવ્યુ સભવે એનો વિચાર કરવાનો મારો પ્રયત્ન છે, જોકે પડિતજીએ કહ્યુ છે તેનાથી બીજુ કાઈ કહેવાનુ થશે એમ લાગતુ નથી, ફક્ત મારી પોતાની સમજ માટે આ એક પ્રકારનુ સ્પષ્ટીકરણ છે

૩

આ દાર્શનિકની તાર્કિકતામા જીવનપ્રાણ સ્ફુરતો દેખાય છે

લાગણીઓને બાજુ ઉપર રાખી પ્રસરતો વિચારપ્રવાહ શુષ્ક થાય તો એ યોગ્ય કહેવાય—એવી શુષ્કતા અને કર્કશતા એનુ લક્ષણ બને એ આવશ્યક ગણાય, છતા આ તર્કવ્યાયામનુ પણ જીવનલક્ષ્ય

હોય છે, અને તે સત્યપ્રાપ્તિનું ફિલસૂફીના ઇતિહાસમા અનેક નાનામોટા ચિંતકોના વિચારપ્રવાહો ચાલ્યા આવે છે તે વિષે અનેક 'ગ્રહોને' કારણે ચિંતકો રાગદ્વેષથી મુક્ત રહી શકતા નથી, અને કષાયથી કલુષિત થયેલી આવી તર્કપરપરા સત્ય જોઈ શકતી નથી, તો વળી કેવળ શ્રદ્ધાના જોરે વિચાર કરનારા એ શ્રદ્ધા માટે હેતુઓ શોધવાના પ્રયત્નને સાર્થક ગણતા નથી આમ મતમતાન્તર પ્રવર્તમાન રહે એ અનિવાર્ય છે, પરતુ સત્યશોધકનો મત રાગદ્વેષથી પ્રેરાયલા સ્વીકાર કે ત્યાગથી દૂષિત થયેલો ન હોય, અને સત્યજિજ્ઞાસુ મતિને હેતુપૂર્વકતાથી સતોષ આપે એવો હોય એ ઇષ્ટ છે। આનુ સ્પષ્ટ ભાન શ્રી હરિભદ્રસૂરિને દાર્શનિક તર્કજાલમાથી નીકળવાના પ્રયાસમા થયુ લાગે છે હેતુપુર સર તર્ક ચાલે એ તો આ બ્રાહ્મણ પડિતની સહજ રુચિ આવશ્યક ગણે, પણ સત્યજિજ્ઞાસાની મથામણ એને સૂચવે કે આ બધો પ્રયત્ન મતિ રાગદ્વેષ-પ્રેરિત પક્ષપાતથી મુક્ત રહી શકે એટલા માપમા જ સુફલ થાય, અર્થાત્ સત્ય ફલ। આચાર્ય હરિભદ્રે લોકતત્ત્વનિર્ણય ગ્રથ રચતા ઉદ્ગાર કઢ્યો કે—

पक्षपातो न मे वीरे न द्वेषः कपिलादिषु ।
युक्तिमद्वचन यस्य तस्य कार्य. परिग्रहः ॥ ३८[1] (પૃ० ૯૮)

આ ઉદ્ગાર અને તેની આગળ-પાછળના શ્લોકોમા વ્યક્ત થયેલી ભાવનાઓ કેવા મનોમન્થનમાથી પ્રકટ થઈ હશે એ જાણવાના પ્રમાણો મળવા અશક્યવત્ છે, પણ જેમણે થોડોક પણ સત્યની લાલસાથી મૂઝાઈને ચિન્તનપ્રયાસ કર્યો છે તેમની કલ્પનામા એ મનોમથન ન આવે એવુ નથી

૪

આચાર્ય હરિભદ્રનુ ચિંતન 'યુક્તિમત્તાથી' અટકતુ નથી સમત્વપૂર્વક હેતુયુક્ત વિચારણા કર્યા છતા પણ મતમતાન્તર રહે છે, આવા મતાન્તરો રહેવાનુ કારણ શુ ? ફિલસૂફીના ઇતિહાસમા આ પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થયા જ કરે છે સ્વસ્થતાથી પ્રવર્તતી તત્ત્વજિજ્ઞાસા પણ આવા મતાન્તરો ટાળી શકતી નથી સુપ્રસિદ્ધ જર્મન ફિલસૂફ કાન્ટને આ પ્રશ્ને ખૂબ મૂઝવ્યો હોય એમ લાગે છે પોતાની પૂર્વના ફિલસૂફોના તત્ત્વ-જ્ઞાનોની સમાલોચના કરતા એને એમ દેખાયુ કે તેઓ પરસ્પરના તત્ત્વજ્ઞાનને ખડિત કરતા હોય છે આ પરસ્પરખડન બધા રાગદ્વેષથી નહિ, કેટલાકનુ તો હેતુપૂર્વક તર્કથી થયેલુ દેખાયુ હશે આ વિરોધના નિરાકરણને શોધતા એને એમ લાગ્યુ હશે કે આવો પરસ્પરવિરોધ અપરિહાર્ય છે, એથી કાન્ટે આ જાતના તર્કપ્રવાહને વિસ્તારતી 'મતિ'('રીઝન')ની મર્યાદાઓ તપાસવાનુ ચિંતન કર્યું, જે એના 'ક્રિટિક ઑફ પ્યોર રીઝન મા પલ્લવિત થયુ છે જે પરમ તત્ત્વો વિષે ફિલસૂફોએ ચિંતનપ્રયાસ કર્યા છે, અને જેને વિષે તેઓ એકમત કે સમત થઈ શકતા નથી તે 'રીઝન'('મતિ')ની શક્તિ બહારના છે એવા અભિપ્રાય ઉપર એ આવ્યો કાલ, આકાશ, દિક્, કાર્યકારણભાવ—આ તત્ત્વોને મતિ સિદ્ધ કરી શકે નહિ, તેમને ગૃહીત કરીને જ મતિ આગળ ચાલે છે, એટલે દિક્, કાલ, કારણકાર્યભાવ આદિના ઉપરની ભૂમિકા જો કોઈ હોય તો તે મતિને અગ્રાહ્ય છે એટલે જે પદાર્થો સ્વભાવથી જ મતિને અગ્રાહ્ય છે તેમને વિષેનુ ચિન્તન કેવી રીતે નિર્ણયકોટિનુ બને ? આથી જ દિક્કાલાદિથી પર એવા પદાર્થોને આત્મા, ઈશ્વર, આચારધર્મ આદિને મતિ સિદ્ધ ન કરી શકે, તેમને આસ્થાથી (ફેઇથથી) સ્વીકારીને જ માણસે ચાલવુ જોઈએ

જ્ઞાનતત્ત્વના આ નિરૂપણ પ્રમાણે ઇન્દ્રિયો દ્વારા પ્રાપ્ત થતી સામગ્રીને દિક્ કાલ અને કાર્ય-

---

1 વીરમા પક્ષપાતે ના, ના દ્વેષ કપિલાદિમા
હેતુસગત જે બોલે, ઘટે સ્વીકાર તેહનો
યો० બિ० ટીકા પૃ० ૧૬અ युक्त्या—उपपत्त्या, पृ० १९अ युक्तिं हेतुम् ।

કારણત્વના ચોકઠામાં મૂકી મતિ જ્ઞેયતા અર્પે છે આ જ્ઞાન તે એમ્પિરિકલ નૉલેજ ઇન્દ્રિયો દ્વારા જેમની સામગ્રી મળતી નથી એવા વિષયો જો હોય તો તે મતિ જ્ઞાનની બહાર છે આ વિચારસરણી આગળ વધતા અજ્ઞેયવાદ(ઍગ્નોસ્ટિસિઝમ) અને જ્ઞાનોપપ્લવવાદ(સ્કેપ્ટિસિઝમ)ને પ્રકટ કરે છે એમાથી બચવાની ઇચ્છા, વિજ્ઞાનનુ સભાવ્યતાનુ (પ્રૉબેબિલિટિનુ) ધોરણ ઊભુ કરે છે પણ વિજ્ઞાન(સાયન્સ) અતીન્દ્રિયજ્ઞાનને અવગણે છે, તો બીજી દિશામા અતીન્દ્રિય વિષયો પરત્વે આસ્થા અને ઇન્દ્રિય વિષયો પરત્વે મતિસગત તર્કવાદ–રૅશનાલિઝમ–નો માર્ગ સ્વીકારીને સાસારિક અને પારલૌકિક વ્યવહાર સુગમ બનાવાય છે, અર્થાત્ સાસારિક વ્યવહાર ઇન્દ્રિયો દ્વારા મળતી સામગ્રીને મતિ જે જ્ઞાનરૂપ આપે તેને આધારે ચાલે છે, ધાર્મિક કે પારલૌકિક વ્યવહાર પરપરાગત કે પોતે વિચારપૂર્વક સ્વીકારેલી આસ્થા(ફેઇથ) ઉપર નિર્ભર છે[२]

આ વિચારસરણીઓમા એક બાબત સમત છે આત્મા, ઈશ્વર આદિ વિષયો મતિગમ્ય નથી,— ભલે એમને આસ્થાનો વિષય બનાવો એ આસ્થાનો આધાર શાસ્ત્રગ્રથો છે, શાસ્ત્રગ્રથોની પ્રામાણિકતાનો આધાર તે ઇશ્વરપ્રકાશિત છે અથવા સર્વજ્ઞભાષિત છે એવી કોઈ માન્યતા ઉપર છે પરતુ આવી માન્યતા પણ આસ્થાને જ અવલબે છે

આવી સમગ્ર વિચારસરણી માટે પણ મતમતાતર અપરિહાર્ય છે, કારણ કે માણસ પોતાની ઇન્દ્રિય-શક્તિના અને બુદ્ધિશક્તિના માપમા મળતા જ્ઞાનને પોતાનુ જ્ઞાન સમજી પ્રત્યક્ષવત્ વ્યવહાર કરે, પરતુ આસ્થા એ પરોક્ષ છે એને પરપરાના બળે માનવ વળગી રહે—અર્થાત્ કે રાગદ્વેષને આધારે–પોતાની પરપરાગત આસ્થા સાચી, બીજાની જૂઠી, એ રીતે

'કજિયાનુ મોં કાળુ' એવુ વ્યવહારભીરુપણુ અથવા 'આ કહે છે એ સાચુ અને તે કહે છે એ સાચુ' એવા પ્રકારનુ મતિમાન્દ્ય એક પ્રકારનુ માધ્યસ્થ્ય કે સમત્વ પ્રકટાવી શકે છે અને એને વળગી રહી શકે છે, અને વ્યવહારમા ઝગડા ટાળી શકે છે બીજુ એક માનસિક સમત્વ પણ સભવે છે એકેક વિચારસરણી સળગ સાચી નથી, દરેકમા અશત સત્ય અર્થાત્ વ્યવહારક્ષમતા હોય છે અને વ્યવહારક્ષમ તે સત્ય એટલે કોઈ એક વિચારસરણીએ બીજી કોઈ વિચારસરણી ઉપર આક્રમણ કરવુ નિરર્થક છે— એવા ખ્યાલ પણ સમત્વ રખાવી શકે છે[૩]

આ બધુ સમત્વ આભાસ છે, સમત્વ નથી સાચુ સમત્વ તો વસ્તુસત્યમા એવુ દર્શન થાય કે વ્યવહારમા વિવિધ અને વિરુદ્ધ દેખાતુ અવિરુદ્ધ છે, એક છે એમ એ દેખાય તો જ સમત્વ સહજ રીતે આવે પરતુ આ જાતના દર્શનને પાશ્ચાત્ય જ્ઞાનતત્ત્વની ફિલસૂફીમા (એપિસ્ટેમૉલૉજીમા) સ્થાન નથી એને મિસ્ટિસિઝમ નામે કા તો આવકાર્યું છે કે બહુધા અવગણ્યુ છે

હકીકતમા ઇન્દ્રિયગમ્ય વિષયસામગ્રી ઉપરથી મતિએ ઊપજાવેલા જ્ઞાનની (એમ્પિરિકલ નૉલેજની) આ મર્યાદા છે, અને જેઓ એમાથી બહાર જઈ શકતા નથી અથવા એમા જ સતુષ્ટ છે તે બધાની આ મર્યાદા છે, 'આસ્થા'ને એમા સ્થાન આપી અમુક આશ્વાસન મેળવી આત્મા, ઈશ્વર, સત્ય, ધર્મ આદિ પદાર્થોનો વ્યવહાર જોકે કરી લેવાય છે પરતુ એમા કોઈ સત્યપ્રતિષ્ઠાનુ દર્શન છે એમ કહેવાય નહિ

---

૨ શબ્દાર્થ તત્ત્વના પૃથક્કરણ ઉપર ઊભી થયેલ એક વિચારસરણી મેટાફિઝિક્સ માત્રને non-sense અર્થાત 'અનર્થક કે વ્યર્થ' ગણે છે

૩ સહજ અસ્તિત્વની કોએગ્ઝિસ્ટન્સની વર્તમાન રાજકીય વિચારસરણીનો એક આધાર આ તત્ત્વ છે, બીજો આધાર એ કે—'જોકે અમારી સામ્યવાદી કે મૂડીવાદી લોકશાહી જ સાચી છે, છતા હિંસાત્મક ઝગડામાં અત્યારની સ્થિતિમા સર્વનાશ હોવાથી પરસ્પરને પૃથ્વી ઉપર સાથે જીવવા દેવા અને વિચારસરણીઓને પોતાનુ બલાબલ પ્રકટ કરવા દેવુ, વિચારની ભૂમિકા ઉપર જ, ભૌતિક બળની નહિ'

૫

ભારતીય વિચારસરણીમા જ્ઞાનતત્ત્વપરત્વે અનેક પ્રવાહો છે એક વહેણમા કેવળ ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષનો સ્વીકાર, બીજામા અતીન્દ્રિયપ્રત્યક્ષનો પણ સ્વીકાર અને એક કે બન્ને પ્રત્યક્ષો ઉપર આધાર રાખી ચાલતા અનુમાનનો સ્વીકાર, ત્રીજા વહેણમા અનિર્વચનીયતા કે અવક્તવ્યતા, અને વળી ચોથામા ઉપપ્લવવાદ

દાર્શનિક હરિભદ્રસૂરિ આ બધા વાદોમા ઊંડા ઊતરેલા છે એમણે એમની અનેકાન્તજયપતાકા આ વાદોનુ અવગાહન કરી ફરકાવી છે

પરતુ જ્ઞાનતત્ત્વના નિરૂપણમા સ્વસસ્કૃતિમા અમુક પરપરા હોવી એ એક બાબત છે, તેનુ કુશળ પડિતો અવગાહન કરે એ અપેક્ષિત છે તો એમાથી કુશળ ચિંતકો એની પ્રમાણબદ્ધ વ્યવસ્થા કરે—અશોના સ્વીકાર–પરિહાર કરે, અથવા અને એમાથી પોતાના અનુભવને સત્ય લાગે એવુ તારતમ્ય યોજે એ બીજી બાબત છે એમાથી જીવનદૃષ્ટિ કે ચિંતનદૃષ્ટિ પ્રકટ કરે એ વળી ત્રીજી બાબત છે હરિભદ્રસૂરિએ આ ત્રિવિધ પ્રકારે ભારતીય તત્ત્વચિંતનનુ પરિશીલન કર્યું છે

આચાર્ય હરિભદ્રના ચિત્તવિકાસનાં સ્થાનકો જાણવાના આપણી પાસે કોઈ સ્વતત્ર પુરાવા નથી પરતુ એમના ગ્રન્થો ઉપરથી અટકળ કરવાની છૂટ લઉં તો મને એમ લાગે છે કે એમના ચિંતનાત્મક જીવનનુ એક મોટુ સ્થાનક युक्तिमद्वचन यस्य तस्य कार्यः परिग्रहः—એ ભાવનામા વ્યક્ત થાય છે, એમાથી મતિસગત વિધાનોના સ્વીકારમાં રાગદ્વેષપ્રેરિત પક્ષપાતને બાજુ ઉપર રાખવાં જોઈએ એ એમણે પોતાને માટે ફલિત કર્યું હશે એમને જિનપ્રતિપાદિત તત્ત્વજ્ઞાન સ્વીકાર્ય બન્યુ કારણ કે એ એમની બુદ્ધિને સગત લાગ્યુ પોતે બ્રાહ્મણ હતા, વૈદિક દર્શનોના જ્ઞાતા હતા, કપિલાદિ મુનિઓને શ્રમણ થયા પહેલા આદરપૂર્વક જોયા હશે, એ આદર શ્રમણ થયા પછી પણ ગયો નહિ હોય! છતા વીરનુ વચન એમને 'યુક્તિમત્' લાગ્યુ એટલે એનો એમણે સ્વીકાર કર્યો

એમના ઉપાસ્ય દેવની કલ્પના પણ આ જ ધોરણે થઈ છે

> त्यक्तस्वार्थ. परहितरत सर्वदा सर्वरूप
> सर्वाकार विविधमसम यो विजानाति विश्वम्।
> ब्रह्मा विष्णुर्भवति वरद. शङ्करो वा हरो (१ जिनो) वा।
> यस्याचिन्त्य चरितमसम भावतस्त प्रपद्ये ॥ ३१ ॥[४]

(લો० ત० તિ०)

એમની મતિએ આ અને એની આગળપાછળના શ્લોકોમા કયા ગુણવાળા દેવ 'પૂજ્ય' છે એ શોધી કાઢયુ છે એમને નામની સાથે તકરાર નથી એમની મતિ પૂજ્ય દેવમા અમુક ગુણ માગે છે અને અમુક દોષ તિરસ્કારે છે પણ એમની મતિ આટલુ કહ્યા પછી એટલુ સ્વીકારવા જેટલી પ્રામાણિક રહી છે કે એ ઉપાસ્ય દેવનુ ચરિત 'અચિન્ત્ય' અને 'અસમ', 'કોઈની સમાન નહિ, કોઈની સાથે સરખાવી શકાય નહિ' એવુ છે

પરતુ જે 'અચિન્ત્ય' છે તે જ્ઞાનનો વિષય નથી અને જે મતિજ્ઞાન અને એની 'યુક્તિ'નો વિષય નથી તેની ઉપાસના કરવી એટલે આકાશકુસુમની માળા પહેરવી

શ્રી હરિભદ્રસૂરિને આ અજ્ઞાત ન હોય એ અચિંત્યસ્વરૂપ ઇન્દ્રિયવિષયજ્ઞાનનિર્ભર મતિને

---

૪ જેણે સ્વાર્થનો ત્યાગ કર્યો છે, જે પરહિતમા રમમાણ છે, સર્વદા સર્વરૂપ, સર્વાકાર, વિવિધ અને એકસરખુ નહિ એવા વિશ્વને વિશેષે કરીને જાણે છે, જે બ્રહ્મા હોય, વિષ્ણુ હોય, વરદાન કરનાર શકર હોય અથવા જિન હોય—જેનુ અસાધારણ અને અચિંત્ય ચરિત છે તેને હુ ભાવથી ભજુ છુ

'અચિન્ત્ય' ખરુ, પણ એમની વિચાર-યોજનામા જ્ઞાનસાધનોની મર્યાદા અહી પૂરી થતી નથી એમના જ્ઞાનતત્ત્વના નિરૂપણમા બીજી એક ભૂમિકા છે—જ્યા આ 'અચિન્ત્ય' અનુભવગોચર થાય છે, જ્ઞાત થાય છે

શ્રી હરિભદ્રસૂરિને જ્ઞાનની આ બીજી ભૂમિકા યોગિજ્ઞાનમા દેખાઈ છે એમના યોગવિષયક ગ્રથોમા આ તત્ત્વ તરી આવે છે આવા જ્ઞાનતત્ત્વનુ વિવેચન સક્ષેપમા, પણ વિશદતાથી, યોગદૃષ્ટિસમુચ્ચયમા છે, ખાસ કરીને 'દીપ્રા' નામની ચોથી યોગદૃષ્ટિના નિરૂપણપ્રસગે

એમણે બોધના ત્રણ પ્રકારો પાડ્યા છે બુદ્ધિ, જ્ઞાન અને અસમોહ બુદ્ધિ એ ઇન્દ્રિયાર્થાશ્રયા—ઐન્દ્રિય અર્થોને આશ્રયે પ્રવર્તતો બોધ છે આગમ અર્થાત્ તે તે વિષયના શાસ્ત્રગ્રથો(આજની ભાષામા તે તે વિષયના સાયન્સ ગ્રથો)માથી મળતો બોધ તે જ્ઞાન, અને અસમોહ એટલે સદનુષ્ઠાનથી, સાચા અનુષ્ઠાનથી, ક્રિયા કરવાથી, પ્રયોગથી, થતો બોધ તે અસમોહ ઉ૦ ત૦, રત્નનો આખથી થતો બોધ બુદ્ધિ, એ રત્ન છે એમ શાસ્ત્રપૂર્વક થતો બોધ એ જ્ઞાન, અને તેને પ્રાપ્ત કરી પરીક્ષાથી નિર્ણીત થતો સ્પષ્ટ બોધ એ અસમોહ

बुद्धिर्ज्ञानमसंमोहस्त्रिविधो बोध इष्यते ॥ ११८ ॥
इन्द्रियार्थाश्रया बुद्धिर्ज्ञान त्वागमपूर्वकम् ।
सदनुष्ठानवच्चैतदसमोहोऽभिधीयते ॥ ११९ ॥
रत्नोपलम्भतज्ज्ञानतत्प्राप्त्यादि यथाक्रमम् ।
इहोदाहरण साधु ज्ञेयं बुद्ध्यादिसिद्धये ॥ १२० ॥

સદનુષ્ઠાન—જેનાથી અસમોહ બોધ થાય તેના ચિહ્ન એ કે ઇષ્ટ પદાર્થો વિષે આદર—એટલે કે ખાસ પ્રયત્ન—યત્નાતિશય—તે કરવામા પ્રીતિ, નિર્વિઘ્ન રીતે સપત્તિની પ્રાપ્તિ (અર્થાત ઇષ્ટરૂપી સપત્તિની પ્રાપ્તિ), ઇષ્ટ વિષે જિજ્ઞાસા અને ઇષ્ટની સેવા આદિ અસમોહ એટલે કે કોઈપણ જાતના આવરણથી રહિત, સ્પષ્ટ, સ્વચ્છ, પ્રત્યક્ષબોધ જે અનુષ્ઠાનથી—કર્મક્રિયાથી—પ્રાપ્ત થાય તેના આ લક્ષણ છે.

आदर' करणे प्रीतिरविघ्न सपदागम ।
जिज्ञासा तन्निसेवा च सदनुष्ठानलक्षणम् ॥

બોધના આ ભેદો પ્રમાણે માનવોના કર્મભેદો થાય છે, અર્થાત્ ઇન્દ્રિયજ્ઞાનથી જ ફક્ત વર્તનારનુ વર્તન અને સદનુષ્ઠાનરૂપી પ્રયોગસિદ્ધિથી મળતા સ્પષ્ટ જ્ઞાનથી વર્તનારનુ વર્તન—એકબીજાથી જુદુ પડી જાય છે

तद्भेदात् सर्वकर्माणि भिद्यन्ते सर्वदेहिनाम् ॥ ११८ ॥

સાસારિક કર્મો બુદ્ધિપૂર્વક હોય છે—અર્થાત્ કર્મશાસ્ત્રના જ્ઞાનપૂર્વક થયા હોય તો કુલયોગિઓને મુક્તિનુ અગ બને છે (એટલે કે જે કુલયોગિઓ નથી એમને નહિ), આ જ્ઞાનપૂર્વક કર્મો અસમોહથી થયા હોય તો તે એકાન્ત પરિશુદ્ધ હોવાથી નિર્વાણનુ ફલ આપનાર છે. (૧૨૪)

આચાર્ય હરિભદ્ર એમની આ બોધમીમાસા સસાર અને સસારાતીત નિર્વાણ-તત્ત્વ પરત્વે ઘટાવે છે પરતુ આ સસારાતીત અતીન્દ્રિય નિર્વાણતત્ત્વ કયા જ્ઞાનનો વિષય બની શકે એ ખુલાસો કરવો હજી બાકી રહે છે તે વિષે તેમનુ પ્રતિપાદન છે કે—

निश्चयोऽतीन्द्रियार्थस्य योगिज्ञानादृते न च ॥ १४१ ॥
न चानुमानविषय एषोऽर्थस्तत्त्वतो मत. ।
न चातो निश्चयः सम्यगन्यत्राप्याहधीधनः ॥ १४२ ॥

આચાર્ય હરિભદ્ર ધીધન–બુદ્ધિધન–કહેતા ભર્તૃહરિનો હવાલો આપી કહે છે કે આ અર્થવિષય તત્ત્વદૃષ્ટ્યા

અનુમાનનો વિષય જ નથી અનુમાનથી બીજી બાબતોમા પણ સમ્યગ્ નિશ્ચય થઈ શકતો નથી અતીન્દ્રિયાર્થનો તો યોગિજ્ઞાન વિના નિશ્ચય છે જ નહિ

અતીન્દ્રિય વિષયોમા અનુમાનને અવકાશ નથી કારણ કે એનાથી કોઈ સર્વસમત થાય એવા નિર્ણય ઉપર અવાતું નથી આજની પરિભાષામા કહીએ તો જેવુ ઇન્દ્રિયજ્ઞાનાવલબી ભૌતિક વિજ્ઞાનમા સર્વ વૈજ્ઞાનિક-સમતિ તરફ જવાય છે, પ્રત્યક્ષતાની કસોટીને કારણ, તેવુ એ ભૌતિક વિજ્ઞાનની પાછળ કલ્પાતા તત્ત્વો કે નિયમો એક પ્રકારે, અથવા બીજે પ્રકારે આત્મા, ઇશ્વર, ધર્મ આદિ અતીન્દ્રિય પદાર્થો અને એમની પાછળ રહેલા નિયમો કે તત્ત્વો, સમસ્ત વિશ્વનુ તત્ત્વ કે તત્ત્વો, નિયમ કે નિયમો પરત્વે સમતિની દિશા તરફ જવાતું નથી, કેવળ અનુમાનથી એ દિશા જડતી નથી કાન્ટને ફિલસૂફીની સમાલોચનામા ભિન્નભિન્ન મેટાફિઝિશિયનો પરસ્પરખડન કરતા દેખાયા, તેમ ધીધન ભર્તૃહરિને પણ દેખાયા લાગે છે એનો હવાલો આપી આચાર્ય હરિભદ્ર કહે છે "કુશળ અનુમાતાઓ યત્નથી અમુક અર્થને અનુમિત કરે છે, તો બીજા વધારે કુશળ તાર્કિકો એને બીજી જ રીતે ઉપપાદિત કરે છે અતીન્દ્રિય પદાર્થો જો હેતુવાદથી જણાતા હોત તો આટલા કાળમાં પ્રાજ્ઞોએ તેમનો નિશ્ચય કરી લીધો હોત "

यत्नेनानुमितोऽप्यर्थः कुशलैरनुमातृभि. ।
अभियुक्ततरैरन्यैरन्यथैवोपपाद्यते ॥ १४३ ॥
ज्ञायेरन् हेतुवादेन पदार्था यद्यतीन्द्रियाः ।
कालेनैतावता प्राज्ञै' कृतः स्यात्तेषु निश्चयः ॥ १४४ ॥

આમા શાસ્ત્રપડિત હરિભદ્રનો અગત અનુભવ દેખાતો નથી ?

પણ આવો નિશ્ચય થયો નથી, તેથી શુષ્કતર્કગ્રહ, મિથ્યાભિમાનનો હેતુ થતો હોવાથી 'મહાન' મોટો છે, ભારે છે, (ટી० અતિરૌદ્ર) છે મુમુક્ષુઓએ એને છોડી દેવો જોઈએ .

न चैतदेव यत् तस्माच्छुष्कग्रहो महान्।
मिथ्याभिमानहेतुत्वात् त्याज्य एव मुमुक्षुभि ॥ १४५ ॥

હરિભદ્રસૂરિની જ્ઞાનતત્ત્વની આ મીમાસા છે ઉપર આપણે જોયુ કે કાન્ટની વિચારસરણી પ્રમાણે રીઝન (Reason)ની આ મર્યાદા છે એ રીઝન એટલે કે ઇન્દ્રિયાર્થજ્ઞાન નિર્ભર-અનુમાનપરપરા, તર્કપરપરા અતીન્દ્રિયવિષયો—આત્મા, ઇશ્વર, ધર્મ આદિ માટે તો ફેઈથ (आस्था—ગૉસ્પેલના શાસ્ત્ર ઉપર આસ્થા) જ આલબન છે પણ શાસ્ત્રો પરોક્ષ છે, આસ્થા પરોક્ષ છે ઇન્દ્રિયજ્ઞાનમૂલક બુદ્ધિ કે બોધના જેવુ અતીન્દ્રિયનુ નિશ્ચયજ્ઞાન તો યોગિજ્ઞાનમા જ છે

આમ આચાર્ય હરિભદ્રે ઇન્દ્રિય, આગમ અને સદનુષ્ઠાનથી થતા અનુક્રમે બુદ્ધિ, જ્ઞાન અને અસમોહ એવા બોધના ત્રણ પ્રકારો કલ્પી ઇન્દ્રિયવિષયક જ્ઞાન તથા તન્નિર્ભર અને તત્પર્યવસાયી અનુમાનનુ એક ક્ષેત્ર કલ્પ્યુ અતીન્દ્રિય માટે તો ઇન્દ્રિયો નથી જ એટલે અનુમાનથી એનો તર્ક કરી શકાય એવો સભવ રહે—જેમ જગતના ફિલસૂફો કરતા આવ્યા છે પણ હરિભદ્રસૂરિ ધીધન ભર્તૃહરિનો હવાલો આપી કહે છે કે અતીન્દ્રિયાર્થ અનુમાનનો વિષય જ ન બની શકે અતીન્દ્રિય વિષે જો કાઈ જાણી શકાય તો તે યોગિજ્ઞાનમા જ પશ્ચિમની પરિભાષામા કહીએ તો મિસ્ટિકના જ્ઞાનમા

આ રીતે હરિભદ્રસૂરિની જ્ઞાનતત્ત્વની મીમાસા ઇન્દ્રિયજ્ઞાન, અનુમાન, આગમ અને યોગિજ્ઞાનની ભૂમિકાઓમા વ્યાપ્ત થાય છે, તેમને સાકળી લે છે

एतत्प्रधान सच्छ्राद्ध. शील्वान् योगतत्पर ।
जानात्यतीन्द्रियानर्थांस्तथा चाह महामति ॥ १०० ॥

જેમા આસ્થા છે એવા આગમનો મુખ્ય આધાર રાખનાર સતશ્રદ્ધાયુક્ત શીલવાન્ પુરુષ યોગતત્પર

થાય એટલે અતીન્દ્રિય પદાર્થોને જાણે છે તેમ મહામતિએ કહ્યું છે મહામતિ એટલે પતજલિનો હવાલો આપી હરિભદ્રસૂરિ નીચેનો શ્લોક આપે છે, જે એમની જ્ઞાનમીમાસાના નીચોડરૂપ છે, અને તેથી જ વારવાર એમના અન્ય ગ્રથોમા આવે છે.

आगमेनानुमानेन योगाभ्यासरसेन च ।
त्रिधा प्रकल्पयन् प्रज्ञा लभते तत्त्वमुत्तमम् ॥ १०१ ॥[५]

ટીકા પ્રમાણે આ ક્રમે—આગમ, અનુમાન, યોગાભ્યાસ-રસવડે પ્રજ્ઞાને જે કેળવે છે તે ઉત્તમ તત્ત્વને પામે છે આમા યોગાભ્યાસ છેવટે આવે છે આગમ અને અનુમાનથી અતીન્દ્રિય પદાર્થોની કલ્પના કરી હોય પણ તેના યથાર્થસ્વરૂપનુ જ્ઞાન તો યોગમા જ થાય

જિનોત્તમ વીર પણ યોગિગમ્ય છે એ એમના મગુલશ્લોકમા જ હરિભદ્રસૂરિ જણાવે છે

नत्वेच्छायोगतोऽयोग योगिगम्य जिनोत्तमम् ।
वीर वक्ष्ये समासेन योग तद्दृष्टिभेदतः ॥ १ ॥

* * * *

આચાર્ય હરિભદ્રની યોજનામા આગમ અથવા શાસ્ત્ર અને ખુદ યોગ વચ્ચેનુ જે તારતમ્ય છે તે પણ નોંધવા જેવુ છે પોતે વિવિધ સપ્રદાયોના સાખ્ય-યોગ-શૈવ પાશુપત–'વેદાન્તિક' બૌદ્ધ–જૈન–ના યોગાનુભવ અને પદ્ધતિના ગ્રથોનુ ઊંડુ અવગાહન કર્યું દેખાય છે યોગમાર્ગના એમના પોતાના અનુભવે અને બીજાઓને દોરવાની દૃષ્ટિએ તેમણે સ્વતત્ર મનન કરી પોતાની એક નવી શૈલી અને નવી પરિભાષા પણ રચી છે. યોગની આઠ દૃષ્ટિઓ એ એમની પોતાની સૂઝ છે એમ પડિત ડૉ૦ સુખલાલજી કહે છે તે સાચુ છે[૬] એ જ પ્રમાણે તેમણે યોગદૃષ્ટિસમુચ્ચયના પ્રારભમા યોગના ત્રણ પ્રકારો પાડ્યા છે ઇચ્છાયોગ, શાસ્ત્રયોગ અને સામર્થ્યયોગ

યોગ વિષે કાંઈ જાણ્યુ હોય તે કરવાની ઇચ્છા થવી એવી ઇચ્છાવાળાનો—વિકલ અર્થાત્ અધૂરો ધર્મયોગ તે ઇચ્છાયોગ (શ્લો૦ ૩) શાસ્ત્રમાથી જે જાણ્યુ હોય તેના તીવ્રબોધથી અપ્રમાદી શ્રદ્ધાળુનો યથાશક્તિ ધર્મયોગ તે શાસ્ત્રયોગ શાસ્ત્રમા સામાન્ય રીતે ઉપાય કહ્યા હોય છે તે પ્રયોગમા મૂકતા પોતાની શક્તિના ઉદ્રેકથી—પ્રબલતાથી—શાસ્ત્રની ઉપર જઈ વિશેષતાથી જે ધર્મયોગ થાય તે સામર્થ્ય-યોગ ત્રણમા આ ઉત્તમ

शास्त्रसंदर्शितोपायस्तदतिक्रान्तगोचरः ।
शक्त्युद्रेकाद् विशेषेण सामर्थ्याख्योऽयमुत्तमः ॥ ५ ॥

આચાર્ય હરિભદ્ર કહે છે કે સિદ્ધિપદની પ્રાપ્તિના કારણો તત્ત્વમા શાસ્ત્રથી જણાતા નથી, યોગિઓથી જ સર્વ પ્રકારે જણાય છે

सिद्धाख्यपदसप्राप्तिहेतुभेदा न तत्त्वतः ।
शास्त्रादेवावगम्यन्ते सर्वथैवेह योगिभिः ॥ ६ ॥

આગળ જઈ કહે છે કે શાસ્ત્રથી સર્વ પ્રકારે સિદ્ધિ થતી હોત તો શાસ્ત્ર સાભળતા જ એવી સિદ્ધિ થઈ જાય (૭) પણ શાસ્ત્ર ભણનારને એવી સિદ્ધિ થતી નથી તેથી પ્રાતિભજ્ઞાનયુક્ત સામર્થ્યયોગ અવાચ્ય છે, અને સર્વજ્ઞત્વ આદિ તત્ત્વોની સિદ્ધિ એનાથી થાય છે પ્રાતિભજ્ઞાન એટલે માર્ગાનુસારિનુ

---

૫ આગમે અનુમાને ને યોગાભ્યાસરસે વળી
સસ્કારે જે ત્રિધા પ્રજ્ઞા પામે તે તત્ત્વ ઉત્તમ

૬ ભરતના નાટ્યશાસ્ત્રમા જે આઠ કે નવ રસદૃષ્ટિઓ આવે છે—જેનો મૂર્તિઓ અને ચિત્રોમા પણ વિનિયોગ થતો હતો તે ઉપરથી તેમની આઠ દૃષ્ટિની પરિભાષા સૂઝી હોય

પ્રકૃષ્ટ ઊહ નામનુ જ્ઞાન, અથવા યોગબિન્દુની ટીકા(શ્લો૦ ૫૨ પૃ૦ ૧૧અ)મા કહ્યુ છે તેમ સહજ પ્રતિભામાથી[૭] જાગતુ જ્ઞાન આ પ્રાતિભજ્ઞાન પણ શ્રુતજ્ઞાનનો જ પ્રકાર છે, પણ વિશિષ્ટ પ્રકારનુ છે

न चैतदेव यत् तस्मात् प्रातिभज्ञानसगत. ।
सामर्थ्ययोगोऽवाच्योऽस्ति सर्वज्ञत्वादिसाधनम् ॥ ८ ॥

આ ઉપરથી હરિભદ્રસૂરિનો મત સ્પષ્ટ દેખાય છે શાસ્ત્રયોગ કરતા સામર્થ્યયોગ જ ઉત્તમ છે સર્વજ્ઞત્વ આદિ તત્ત્વો એ સામર્થ્યયોગમા જ સમજાય છે, પ્રાપ્ત થાય છે

૬

હરિભદ્રસૂરિના આતરિક વિકાસનો ઉપર ઉલ્લેખ કર્યો એમા એક સ્થાન युक्तिमद् वचन यस्य तस्य कार्यं परिग्रहः—નુ છે યુક્તિ એટલે હેતુપૂર્વક વચન આ હેતુવાદનુ વ્યવહારમા સ્થાન ખરુ પણ હરિભદ્રસૂરિ જે મધ્યસ્થતા—નિષ્પક્ષતા—પ૦ સુખલાલજીના શબ્દોમા—'સમદર્શન' વ્યક્ત કરે છે તે તો મુખ્યત્વે અતીન્દ્રિય પદાર્થોના દ્રષ્ટાઓ પરત્વે જ સભવે, અને અતીન્દ્રિય પદાર્થોમા હેતુવાદ ચાલતો નથી, એમા તો યોગાભ્યાસરસ અને યોગદષ્ટિને જ અવકાશ છે. અર્થાત્ હરિભદ્રસૂરિને જે સમત્વ પ્રાપ્ત થયુ તે તેમના યોગપ્રાપ્ત દર્શનને લઈને હોય, અને એ એમના વિકાસનુ બીજુ સ્થાનક યોગદષ્ટ અધ્યાત્મ સ્થાનક ગણાય હેતુબદ્ધ તર્ક, શીલ, વૈરાગ્ય, યોગદર્શનની પૂર્વઅવસ્થાઓ ખરી, પણ અધ્યાત્મજ્ઞાન તો યોગદષ્ટ જ છે, અને આવુ જ્ઞાન જ હરિભદ્રસૂરિને સર્વજ્ઞાનીઓમા સમત્વનુ—એકત્વનુ ભાન કરાવે છે

પોતે આ મુદ્દાનુ પ્રતિપાદન સ્પષ્ટતાથી ભાર દઈને ફરીફરી યોગદષ્ટિસમુચ્ચયમા કરે છે :

न तत्त्वतो भिन्नमता. सर्वज्ञा बहवो यत' ।
मोहस्तदधिमुक्तीना तद्भेदाश्रयण तत ॥ १०२ ॥
सर्वज्ञो नाम य.कश्चित् पारमार्थिक एव हि ।
स एक एव सर्वत्र व्यक्तिभेदेऽपि तत्त्वत ॥ १०३ ॥
न भेद एव तत्त्वेन सर्वज्ञाना महात्मनाम् ।
तथा नामादिभेदेऽपि भाव्यमेतन्महात्मभि' ॥ १०७ ॥
ससारातीततत्त्वं तु पर निर्वाणसज्ञितम् ।
तद्धेयकमेव नियमाच्छब्दभेदेऽपि तत्त्वत ॥ १२७ ॥
सदाशिव पर ब्रह्म सिद्धात्मा तथतेति च ।
शब्दैस्तदुच्यतेऽन्वर्थादेकमेवैवमादिभि. ॥ १२८ ॥

*　　*　　*

ज्ञाते निर्वाणतत्त्वेऽस्मिन्नसमोहेन तत्त्वत ।
प्रेक्षावता न तद्भक्तौ विवाद उपपद्यते ॥ १३० ॥

સર્વજ્ઞો બહુ છે એથી તેઓ તત્ત્વમા ભિન્નમત છે એમ નથી અધિમુક્તિ[૮] કહેતા ભક્તોનો એ તો મોહ છે, તેથી સર્વજ્ઞોમા ભેદ કગાય છે સર્વજ્ઞ જે કોઈ હોય તે પારમાર્થિક જ છે (કહેવાની ખાતર કહેલો નથી) તે સર્વત્ર, વ્યક્તિભેદ હોવા છતા, એક જ છે (૧૦૨–૧૦૩) સર્વજ્ઞ મહાત્માઓમા નામ આદિથી ભેદ હોવા છતા તત્ત્વથી ભેદ જ નથી મહામતિઓએ આ સમજવુ જોઈએ (૧૦૭) સમારથી અતીત

---

૭ યોગદષ્ટિ સમુચ્ચયમા આવતો શકત્યુદ્રેકમાં 'શક્તિ' શબ્દ અને આ 'પ્રતિભા' પ્રત્યભિજ્ઞા દર્શનની પરિભાષા છે

૮ મુદ્રિત પાઠ अविमुक्तीना છે પડિત ડૉ૦ સુખલાલજી સૂચવે છે કે 'અધિમુક્તિ' (કે અધિમુક્ત) પાઠ હોય એ બૌદ્ધ પરિભાષાનો શબ્દ છે એનો અર્થ શ્રદ્ધાળુ કે 'ભક્ત' એવો થાય છે

એવુ નિર્વાણ નામનુ તત્ત્વ શબ્દભેદ હોવા છતા (શબ્દભેદથી કહેવાતુ છતા) તત્ત્વમા નિયમથી એક જ છે (૧૨૭) સદાશિવ, પર, બ્રહ્મ, સિદ્ધાત્મા, તથતા—એવા અન્વર્થક (ભિન્નભિન્ન) શબ્દોથી તે એક જ હોવા છતા યે કહેવાય છે સદા કલ્યાણકારી એ સદાશિવ શૈવોનુ, પર એટલે પ્રધાન સાખ્યોનુ, બૃહત્ત્વ–મોટાપણાથી અને 'બૃહકત્વ–ફૂલતુ વર્ધમાન થતુ' હોવાથી બ્રહ્મ–વેદાન્તીનુ, સિદ્ધાત્મા–આત્મા જેમને સિદ્ધ થયો છે એવો સિદ્ધાત્મા આર્હતોનુ, કાલના અત સુધી તે પ્રમાણે રહેતી એવી તથતા બૌદ્ધોનુ—(આ બધા) એક જ તત્ત્વ છે ભિન્ન શબ્દોથી કહેવાય છે એટલુ જ (૧૨૮) અસમોહથી (અર્થાત્ સન્તુષ્ઠાનથી–સત્ક્રિયાથી યોગની) તત્ત્વરૂપે આ નિર્વાણ તત્ત્વને જાણતા વિચારશીલ પુરુષોમા એમની ભક્તિ વિષે વિવાદ થતા નથી (૧૩૦).

વિપ્ર હરિભદ્ર-પુરોહિતને ઋગ્વેદની પક્તિ एक सद् विप्रा बहुधा वदन्ति (મ० ૧, સૂ० ૧૬૪, ઋ ૪૬) અપરિચિત તો ન જ હોય !

આ બધુ એક છે છતા તેમની દેશનામા–કથનમા ભેદ કેમ આવે છે તેનો ખુલાસો કર્યા પછી હરિભદ્રસૂરિ કહે છે કે જે અર્વાગ્દશો હોય છે (અર્થાત્ યોગદષ્ટિ જેમની ઊઘડી નથી એવા—આ તરફ જોનારા—પેલી તરફ જોનારા નહિ) તેઓ સર્વજ્ઞનો અભિપ્રાય જાણ્યા વિના તેમનો પ્રતિક્ષેપ કરે છે, તે યોગ્ય નથી તે મોટો અનર્થ કરે એમ છે (૧૩૬), અને દાખલો આપે છે કે જેમ આધળાઓએ કરેલો ચદ્રનો પ્રતિક્ષેપ અસગત છે તેમ અર્વાગ્દશોએ કરેલો સર્વજ્ઞનો ભેદ પણ અસગત છે (૧૩૮)

तदभिप्रायमज्ञात्वा न ततोऽर्वाग्दृशा सताम् ।
युज्यते तत्प्रतिक्षेपो महानर्थकर परः ॥ १३७ ॥
निशानाथप्रतिक्षेपो यथान्धानामसङ्गत ।
तद्भेदपरिकल्पश्च तथैवार्वाग्दृशामयम् ॥ १३८ ॥

સર્વજ્ઞ આદિ અતીન્દ્રિયાર્થ પદાર્થોનો નિશ્ચય યોગિજ્ઞાન વિના સભવતો નથી તેથી એ વિષેના વિવાદો અન્ધોના જેવા હોવાથી એમાથી કાઈ ફલિત થતુ નથી

निश्चयोऽतीन्द्रियार्थस्य योगिज्ञानादृते न च ।
अतोऽप्यत्रान्धकल्पाना विवादेन न किञ्चन ॥ १४१ ॥

આ અતીન્દ્રિયાર્થ સર્વજ્ઞો વિષે સાપ્રદાયિકોમા જે વિવાદ ચાલે છે તેનાથી હરિભદ્રસૂરિ પર થઈ શક્યા છે તેનુ કારણ અર્વાગ્દૃક્ તાર્કિકમાથી યોગદષ્ટિવાળા આધ્યાત્મિક થયા હશે તેને લીધે હશે, અને એ દૃષ્ટિથી જ શુષ્ક તર્કનો પોતે ત્યાગ કરે છે એટલુ જ નહિ પણ સર્વત્ર 'ગ્રહ'ને અસગત ગણે છે કારણ કે મુક્તિમા લગભગ બધા ધર્મો તજવાના હોય છે, તો પછી 'ગ્રહ'નુ શુ કામ છે ?

ग्रहः सर्वत्र तत्त्वेन मुमुक्षूणामसङ्गत ।
मुक्तौ धर्मा अपि प्रायस्त्यक्तव्या. किमनेन तत् ॥ १४६ ॥

૭

ભારતવર્ષની પરપરામા વૈદિક, જૈન અને બૌદ્ધ તાર્કિકો—સમર્થ તાર્કિકો—અનેક થયા છે, એમ જ યોગિઓ, જ્ઞાનીઓ પણ અનેક થયા છે પરતુ જ્ઞાનતત્ત્વનુ આવુ વિશદ વિવરણ કરનાર બહુ નહિ હોય એવુ મારા અલ્પ જ્ઞાનને લાગે છે હરિભદ્રસૂરિએ પરમાત્મદર્શનનો 'મહતા વર્ત્મ'–મોટાઓનો માર્ગ–સૂચવ્યો છે—જેનો આશ્રય લઈને વિચક્ષણોએ ન્યાયપુર સર અતિક્રમોથી બચી વર્તવુ

तदत्र महता वर्त्म समाश्रित्य विचक्षणै. ।
वर्त्तितव्य यथान्याय तदतिक्रमवर्जितैः ॥ १४७ ॥

પ્રકૃષ્ટ ઊહ નામનુ જ્ઞાન, અથવા યોગબિન્દુની ટીકા(શ્લો० ૫૨ પૃ० ૧૧૭)મા કહ્યુ છે તેમ સહજ પ્રતિભામાથી[7] જાગતુ જ્ઞાન આ પ્રાતિભજ્ઞાન પણ શ્રુતજ્ઞાનનો જ પ્રકાર છે, પણ વિશિષ્ટ પ્રકારનુ છે

न चैतदेव यत् तस्मात् प्रातिभज्ञानसगत ।
सामर्थ्ययोगोऽवाच्योऽस्ति सर्वज्ञत्वादिसाधनम् ॥ ८ ॥

આ ઉપરથી હરિભદ્રસૂરિનો મત સ્પષ્ટ દેખાય છે શાસ્ત્રયોગ કરતા સામર્થ્યયોગ જ ઉત્તમ છે સર્વજ્ઞત્વ આદિ તત્ત્વો એ સામર્થ્યયોગમા જ સમજાય છે, પ્રાપ્ત થાય છે

૬

હરિભદ્રસૂરિના આતરિક વિકાસનો ઉપર ઉલ્લેખ કર્યો એમા એક સ્થાન युक्तिमद् वचन यस्य तस्य कार्य परिग्रह.—નુ છે યુક્તિ એટલે હેતુપૂર્વક વચન આ હેતુવાદનુ વ્યવહારમા સ્થાન ખરુ પણ હરિભદ્રસૂરિ જે મધ્યસ્થતા—નિષ્પક્ષતા—૫० સુખલાલજીના શબ્દોમા—'સમદર્શન' વ્યક્ત કરે છે તે તો મુખ્યત્વે અતીન્દ્રિય પદાર્થોના દ્રષ્ટાઓ પરત્વે જ સભવે, અને અતીન્દ્રિય પદાર્થોમા હેતુવાદ ચાલતો નથી, એમા તો યોગાભ્યાસરસ અને યોગદષ્ટિને જ અવકાશ છે અર્થાત્ હરિભદ્રસૂરિને જે સમત્વ પ્રાપ્ત થયુ તે તેમના યોગપ્રાપ્ત દર્શનને લઈને હોય, અને એ એમના વિકાસનુ બીજુ સ્થાનક યોગદષ્ટ અધ્યાત્મ સ્થાનક ગણાય હેતુબદ્ધ તર્ક, શીલ, વૈરાગ્ય, યોગદર્શનની પૂર્વઅવસ્થાઓ ખરી, પણ અધ્યાત્મજ્ઞાન તો યોગદષ્ટ જ છે, અને આવુ જ્ઞાન જ હરિભદ્રસૂરિને સર્વજ્ઞાનીઓમા સમત્વનુ—એકત્વનુ ભાન કરાવે છે

પોતે આ મુદ્દાનુ પ્રતિપાદન સ્પષ્ટતાથી ભાર દઈને ફરીફરી યોગદૃષ્ટિસમુચ્ચયમા કરે છે .

न तत्त्वतो भिन्नमता. सर्वज्ञा बहवो यतः ।
मोहस्तदधिमुक्तीना तद्भेदाश्रयण तत ॥ १०२ ॥
सर्वज्ञो नाम यःकश्चित् पारमार्थिक एव हि ।
स एक एव सर्वत्र व्यक्तिभेदेऽपि तत्त्वत ॥ १०३ ॥
न भेद एव तत्त्वेन सर्वज्ञाना महात्मनाम् ।
तथा नामादिभेदेऽपि भाव्यमेतन्महात्ममि ॥ १०७ ॥
ससारातीततत्त्व तु पर निर्वाणसज्ञितम् ।
तद्धेयकमेव नियमाच्छब्दमेदेऽपि तत्त्वत ॥ १२७ ॥
सदाशिव पर ब्रह्म सिद्धात्मा तथतेति च ।
शब्दैस्तदुच्यतेऽन्वर्थादेकमेवैवमादिभि ॥ १२८ ॥

*　　　*　　　*

ज्ञाते निर्वाणतत्त्वेऽस्मिन्नसमोहेन तत्त्वत ।
प्रेक्षावता न तद्भक्तौ विवाद उपपद्यते ॥ १३० ॥

સર્વજ્ઞો બહુ છે એથી તેઓ તત્ત્વમા ભિન્નમત છે એમ નથી અધિમુક્તિ[8] કહેતા ભક્તોનો એ તો મોહ છે, તેથી સર્વજ્ઞોમા ભેદ કરાય છે સર્વજ્ઞ જે કોઈ હોય તે પારમાર્થિક જ છે (કહેવાની ખાતર કહેલો નથી) તે સર્વત્ર, વ્યક્તિભેદ હોવા છતા, એક જ છે (૧૦૨–૧૦૩) સર્વજ્ઞ મહાત્માઓમા નામ આદિથી ભેદ હોવા છતા તત્ત્વથી ભેદ જ નથી મહામતિઓએ આ સમજવુ જોઈએ (૧૦૭) સસારથી અતીત

---

૭ યોગદષ્ટિ સમુચ્ચયમા આવતો શકત્યુદ્રેકમા 'શક્તિ' શબ્દ અને આ 'પ્રતિભા' પ્રત્યભિજ્ઞા દર્શનની પરિભાષા છે

૮ મુદ્રિત પાઠ अविमुक्तीना છે પંડિત શ્રી० સુખલાલજી સૂચવે છે કે 'અધિમુક્તિ' (કે અધિમુક્ત) પાઠ હોય એ બૌદ્ધ પરિભાષાનો શબ્દ છે એનો અર્થ શ્રદ્ધાળુ કે 'ભક્ત' એવો થાય છે

એવુ નિર્વાણ નામનુ તત્ત્વ શબ્દભેદ હોવા છતા (શબ્દભેદથી કહેવાતુ છતા) તત્ત્વમા નિયમથી એક જ છે (૧૨૭) સદાશિવ, પર, બ્રહ્મ, સિદ્ધાત્મા, તથતા—એવા અન્વર્થક (ભિન્નભિન્ન) શબ્દોથી તે એક જ હોવા છતાં યે કહેવાય છે સદા કલ્યાણકારી એ સદાશિવ શૈવોનુ, પર એટલે પ્રધાન સાખ્યોનુ, બૃહત્ત્વ-મોટાપણાથી અને 'બૃહકત્વ—ફૂલતુ વર્ધમાન થતુ' હોવાથી બ્રહ્મ—વેદાન્તીનુ, સિદ્ધાત્મા—આત્મા જેમને સિદ્ધ થયો છે એવો સિદ્ધાત્મા આર્હતોનુ, કાલના અત સુધી તે પ્રમાણે રહેતી એવી તથતા બૌદ્ધોનુ—(આ બધા) એક જ તત્ત્વ છે ભિન્ન શબ્દોથી કહેવાય છે એટલુ જ (૧૨૮) અસમોહથી (અર્થાત્ સદનુષ્ઠાનથી—સત્ક્રિયાથી યોગની) તત્ત્વરૂપે આ નિર્વાણ તત્ત્વને જાણતા વિચારશીલ પુરુષોમા એમની ભક્તિ વિષે વિવાદ થતા નથી (૧૩૦).

વિપ્ર હરિભદ્ર-પુરોહિતને ઋગ્વેદની પક્તિ एक सद् विप्रा बहुधा वदन्ति (મ૦ ૧, સૂ૦ ૧૬૪, ઋ ૪૬) અપરિચિત તો ન જ હોય!

આ બધુ એક છે છતા તેમની દેશનામા—કથનમા ભેદ કેમ આવે છે તેનો ખુલાસો કર્યા પછી હરિભદ્રસૂરિ કહે છે કે જે અર્વાગ્દર્શી હોય છે (અર્થાત્ યોગદષ્ટિ જેમની ઊઘડી નથી એવા—આ તરફ જોનારા—પેલી તરફ જોનારા નહિ) તેઓ સર્વજ્ઞનો અભિપ્રાય જાણ્યા વિના તેમનો પ્રતિક્ષેપ કરે છે, તે યોગ્ય નથી તે મોટો અનર્થ કરે એમ છે (૧૩૬), અને દાખલો આપે છે કે જેમ આંધળાઓએ કરેલો ચદ્રનો પ્રતિક્ષેપ અસગત છે તેમ અર્વાગ્દર્શીએ કરેલો સર્વજ્ઞનો ભેદ પણ અસગત છે (૧૩૮)

तदभिप्रायमज्ञात्वा न ततोऽर्वाग्दृशा सताम् ।
युज्यते तत्प्रतिक्षेपो महानर्थकर परः ॥ १३७ ॥
निशानाथप्रतिक्षेपो यथान्धानामसङ्गत ।
तद्भेदपरिकल्पश्च तथैवार्वाग्दृशामयम् ॥ १३८ ॥

સર્વજ્ઞ આદિ અતીન્દ્રિયાર્થ પદાર્થોનો નિશ્ચય યોગિજ્ઞાન વિના સભવતો નથી તેથી એ વિષેના વિવાદો અન્ધોના જેવા હોવાથી એમાથી કાઈ ફલિત થતુ નથી

निश्चयोऽतीन्द्रियार्थस्य योगिज्ञानादृते न च ।
अतोऽप्यत्रान्धकल्पाना विवादेन न किञ्चन ॥ १४१ ॥

આ અતીન્દ્રિયાર્થ સર્વજ્ઞો વિષે સાપ્રદાયિકોમા જે વિવાદ ચાલે છે તેનાથી હરિભદ્રસૂરિ પર થઈ શક્યા છે તેનુ કારણ અર્વાગ્દૃક્ તાર્કિકમાથી યોગદષ્ટિવાળા આધ્યાત્મિક થયા હશે તેને લીધે હશે, અને એ દષ્ટિથી જ શુષ્ક તર્કનો પોતે ત્યાગ કરે છે એટલુ જ નહિ પણ સર્વત્ર 'ગ્રહ'ને અસગત ગણે છે કારણ કે મુક્તિમા લગભગ બધા ધર્મો તજવાના હોય છે, તો પછી 'ગ્રહ'નુ શું કામ છે?

ग्रह सर्वत्र तत्त्वेन मुमुक्षूणामसङ्गत. ।
मुक्तौ धर्मा अपि प्रायस्त्यक्तव्या' किमनेन तत् ॥ १४६ ॥

૭

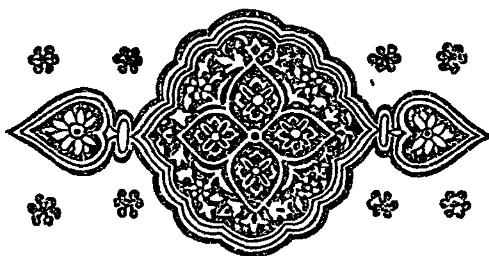
ભારતવર્ષની પરપરામા વૈદિક, જૈન અને બૌદ્ધ તાર્કિકો—સમર્થ તાર્કિકો—અનેક થયા છે, એમ જ યોગિઓ, જ્ઞાનીઓ પણ અનેક થયા છે પરતુ જ્ઞાનતત્ત્વનુ આવુ વિશદ વિવરણ કરનાર બહુ નહિ હોય એવુ મારા અલ્પ જ્ઞાનને લાગે છે હરિભદ્રસૂરિએ પરમાત્મદર્શનનો 'મહતા વર્ત્મ'—મોટાઓનો માર્ગ—સૂચવ્યો છે—જેનો આશ્રય લઈને વિચક્ષણોએ ન્યાયપુર સર અતિક્રમોથી બચી વર્તવુ

तदत्र महता वर्त्म समाश्रित्य विचक्षणै ।
वर्त्तितव्य यथान्याय तदतिक्रमवर्जितै. ॥ १४७ ॥

મોટાઓનો આ માર્ગ ભારતવર્ષમા જ છે એમ નથી, પાશ્ચાત્ય વિચારકોને પણ આ માર્ગ વ્યક્ત થયો છે 'જે પગ્ત્વે તાર્કિક ફિલસૂફો પગ્સ્પર જુદા પડે છે, તત્પરત્વે મિસ્ટિક સુફીઓ સમત થાય છે.' એફ સી હેપોલ્ડ (F C Happold) એના 'મિસ્ટિસિઝમ—અધ્યયન અને મતસમુચ્ચય' (Mysticism—A study and an Anthology) નામના ગ્રથના પ્રારભમા આ પગ્ત્વે પોતાનો અભિપ્રાય આપતા કહે છે કે "What, when one studies the mystical expressions of different religions, stands out most vividly, however, is not so much the differences as the basic similarities of vision This is a phenomenon calling for explanation if any truly objective assessment of the significance of mystical experience is to be made" (p 17)

"જુદા જુદા ધર્મોના મિસ્ટિકલ વચનોનો જ્યારે કોઈ અભ્યાસ કરે છે ત્યારે જે બાબત બહુ સ્પષ્ટ રીતે આગળ નીકળી આવે છે તે તેમના ભેદ એટલા બધા નહિ, જેટલી દર્શનની મૂલગત સમાનતાઓ જો મિસ્ટિકલ અનુભવના તાત્પર્યનુ સાચુ વાસ્તવિક મૂલ્યાકન કરવુ હોય તો આ હકીકતનો ખુલાસો શોધવો જોઈએ"

આનો ખુલાસો હરિભદ્રસૂરિની જ્ઞાનતત્ત્વની મીમાસામા છે અતીન્દ્રિયાર્થને વિષય કરતા યોગિજ્ઞાનને જ્ઞાનમીમાસામા (Epistemology) મા સ્થાન આપવાથી જ તે થશે,—સિવાય કે એ અનુભવોને ઇન્દ્રજાલ કે મૃગજલ સમુ માની અવગણીએ।



॥ श्री शंखेश्वरपार्श्वनाथाय नमः ॥

ધર્મસંગ્રહણીવૃત્તિમાં આવતા એક અવતરણનું ટિબેટન ગ્રંથને આધારે મૂળસ્થાન

યાકિનીમહત્તરાસૂનુ આચાર્યપ્રવર શ્રી **હરિભદ્રસૂરીશ્વરજી** મહારાજે **ધર્મસંગ્રહણી** નામનો પ્રાકૃત ભાષામા પદ્યમય ગ્રથ રચેલો છે તેના ઉપર આચાર્ય શ્રી **મલયગિરિજી** મહારાજે વિસ્તારથી વૃત્તિ રચેલી છે શેઠ દેવચંદ લાલભાઈ જૈન પુસ્તકોદ્ધાર ફડ (સૂરત) તરફથી ૩૯મા તથા ૪૨મા ગ્રથાક રૂપે વિક્રમસવત્ ૧૯૭૩ તથા ૧૯૭૪મા બે વિભાગમા આ ગ્રથ પ્રકાશિત થયો છે

આ મહાન ગ્રથ મુખ્યતયા દાર્શનિક નિરૂપણથી ભરપૂર છે અને તેની ટીકામા મલયગિરિ મહારાજે દાર્શનિક ગ્રથોમાથી વિપુલ પ્રમાણમા અવતરણો આપેલા છે આ અવતરણોનુ મૂળ સ્થાન શોધવુ એ અનેક દૃષ્ટિએ ઉપયોગી અને રસપ્રદ છે

(૧) ઘણી વખત ઉદ્ધૃત કરેલા વાક્યો એટલા ટૂકા હોય છે કે એનો યથાવત્ અર્થ સમજવાનુ કાર્ય કઠિન થઈ પડે છે મૂળ સ્થાનનો જો પત્તો લાગે તો તે ગ્રથના પૂર્વાપર સદર્ભોનુ નિરીક્ષણ કરવાથી વાસ્તવિક અર્થ સહેલાઈથી સ્પષ્ટ સમજાય છે

(૨) કેટલીક વખત ઉદ્ધૃત કરેલો પાઠ કાળક્રમે અશુદ્ધ થઈ ગયો હોય છે મૂળ સ્થાનનો પત્તો લગાવવામા તેના આધારે પાઠ બરાબર શુદ્ધ કરી શકાય છે

(૩) કેટલીક વખત ઉદ્ધૃત કરેલા સક્ષિપ્ત વાક્યનો વિસ્તૃત અર્થ સમજાતો નથી મૂળ સ્થાન જો લક્ષ્યાથી આવે તો તે મૂળ ગ્રથની ટીકા વગેરે હોય તો તેને આધારે અર્થ બરાબર સમજી શકાય છે

(૪) અવતરણના મૂળ સ્થાનનો પત્તો લાગવાથી આખીયે ચર્ચા કયા ગ્રથને આધારે કરવામા આવી છે એ જડી આવે છે અને પછી તેને આધારે જે વિષયની ચર્ચા ચાલતી હોય તે વિષય અત્યત વિશદ રીતે સમજાય છે અને ગ્રથકારે જે ગ્રથને સામે રાખીને પોતાનો ગ્રથ તૈયાર કર્યો હોય તે ગ્રથ સામે રાખીને આપણે જ્યારે વાચીએ ત્યારે વાચનની સ્પષ્ટતા અને આનદ કોઈ જુદા જ હોય છે

(૫) કેટલાક અવતરણોનુ વર્તમાન યુગની દૃષ્ટિએ વિશિષ્ટ મહત્ત્વ છે જૈન દાર્શનિક ગ્રથોમા બૌદ્ધ દર્શનના પ્રાચીન ગ્રથોમાથી કેટલાયે પાઠો ઉદ્ધૃત કરેલા છે બૌદ્ધ દર્શનના ગ્રથો ઘણાખરા નષ્ટપ્રાય થઈ ગયા હોવાથી એ પાઠો ક્યાથી લીધા છે એ જાણવુ મુશ્કેલ બની જાય છે કેટલાક બૌદ્ધ દાર્શનિક ગ્રથો નષ્ટ

થઈ ગયા હોવા છતા યે મોટા પ્રમાણમા એવા ગ્રથો છે કે જેના ટિબેટન ભાષામા લગભગ આઠસો વર્ષ પૂર્વે ભાષાતરો થઈ ગયેલાં છે જો કે સસ્કૃત ભાષામા એ ગ્રથો મોટા ભાગે નષ્ટ થઈ ગયા છે, છતા એના જે ટિબેટન ભાષાતરો સચવાઈ રહેલા છે તે પણ ખાસ ઉપયોગી થાય તેવા છે ટિબેટન ગ્રથો સ્વતત્ર રીતે સમજવા એ અત્યત મુશ્કેલ કાર્ય છે એટલે દુનિયાના વિદ્વાનો ટિબેટન ગ્રથોના મૂળ ભાગો સસ્કૃતમા અશરૂપે પણ કોઈ સ્થળે મળી આવે તો તે શોધવા માટે ઘણો પરિશ્રમ કરે છે વિશ્વના મોટા મોટા દેશોમા ટિબેટન ભાષાતરોના સગ્રહો છે અને અનેક વિદ્વાનો આ ગ્રથોનુ અપાર પરિશ્રમ ઉઠાવીને પણ અધ્યયન કરી રહ્યા છે જૈન દાર્શનિક ગ્રથોમા વિપુલ પ્રમાણમા ઉદ્ધૃત કરેલા બૌદ્ધ દાર્શનિક ગ્રથોના પાઠો વિશ્વના અનેક વિદ્વાનોને આ દૃષ્ટિએ અત્યત ઉપયોગી છે જો તેમના ખ્યાલમા આ વાત આવે તો વિશ્વના વિદ્વાનો જૈન દાર્શનિક સાહિત્ય તરફ આ નિમિત્તે પણ ઘણા આકર્ષાય તેવુ છે આ વિષે અમે જૈન આત્માનદ સભા ભાવનગરથી પ્રકાશિત થનાર **નયચક્ર** ગ્રથની પ્રસ્તાવના તથા પરિશિષ્ટ આદિમા વિસ્તારથી જણાવ્યુ છે

ટિબેટન ભાષાતરોના અનેક સસ્કરણો આદિ વિષે **વૈશેષિક સૂત્ર** કે જે ગાયકવાડ ઓરિએન્ટલ સીરીઝમા ન૦ ૧૩૬ રૂપે પ્રકાશિત થયુ છે તેના સાતમા પરિશિષ્ટમા (પૃ૦ ૧૫૩–૧૬૬) અમે વિસ્તારથી જણાવ્યુ છે હવે મૂળ વાત ઉપર આવીએ

ધર્મસગ્રહણીની વૃત્તિમા (પૃ૦ ૧૨) તદુક્તમ્—"यदेव च वदन् निस्तत्त्वमारोपितम् । यस्तत्त्व जगते जगाद विजयी" इति । આટલો પાઠ ઉદ્ધૃત કરેલો છે સપાદકે અન્ય ગ્રથને આધારે ટિપ્પણીમા સપૂર્ણ કારિકા નીચે મુજબ આપેલી છે—

बुद्धया कल्पिकया विविक्तमपरैर्यद्रूपमुल्लिख्यते
बुद्धिर्नो न बहिर्यदेव च वदन् निस्तत्त्वमारोपितम् ।
यस्तत्त्व जगते जगाद विजयी निःशेषदोषद्विषो
वक्तार तमिह प्रणम्य शिरसाऽपोह स विस्तार्यते ॥

બૌદ્ધોને ત્યા **અપોહવાદ**નુ નિરૂપણ કરતા અનેક ગ્રથો છે સસ્કૃતમાં જે કઈ બૌદ્ધ સાહિત્ય મળે છે તેમા તો આ કારિકા દેખાતી જ નથી, એટલે મારા પાસે જ્યારે બૌદ્ધ ગ્રથોના—ખાસ કરીને દાર્શનિક બૌદ્ધ ગ્રથોના—ટિબેટન ભાષાતરો આવ્યા ત્યારે તપાસ કરતા જણાયુ કે ધર્મોત્તરે રચેલા **અન્યાપોહ પ્રકરણ**ની આ પ્રથમ કારિકા છે જાપાનની Tibetan Tripitaka Research Institute (Tokyo, Japan) તરફથી ટિબેટન ભાષાતરોના જે ૧૫૦ ભાગો (Volumes) હમણા બહાર પડેલા છે તેમા ૧૩૮મા ભાગમા પૃ૦ ૭૩થી ૭૮મા આ ગ્રથનુ ટિબેટન ભાષાતર છપાયેલુ છે Peking edition તરીકે જે સસ્કરણ પ્રસિદ્ધ છે તેના ફોટાઓ ઉપરથી બ્લૉક બનાવીને આ ગ્રથો, છાપવામા આવેલા છે કેટલોગના ક્રમ નબર પ્રમાણે ૫૭૪૮ નબરનો આ ગ્રથ છે ૨૫૨ B થી ૨૬૪ A ટિબેટન પાનામા આ ગ્રથ છે ટિબેટન ભાષાતરમા આ સપૂર્ણ કારિકા[1] નીચે મુજબ છે

རྟོག་བཅས་བློ་ཡི་ཞེ་གང་ལོ་ངང་བཞིན་གཞན་གྱིས་དབེན་པར་ནང་བསྒྲུབ་པ།
བློ་མིན་ཕྱི་མིན་དེ་ཉིད་མ་ཡིན་བློ་བཏགས་གང་ཉིད་བརྗོད་པ་ཡི།
འགྲོ་ལ་དེ་ཉིད་གསུངས་པ་རྣམ་རྒྱལ་མངའ་བ་མ་ལུས་སྐྱོན་སྤྲུལ་བ།
གསུང་མངའ་གང་ཡིན་དེ་ལ་མགོས་ཕྱག་འཚལ་ནས་སེལ་བ་དེ་འདིར་བཤད།

૧ દેવનાગરી લિપિમા ટિબેટન અક્ષરો પૈકી કેટલાક અક્ષરો ન હોવાને લીધે દેવનાગરીમા આનુ યથાવત્ લિપ્યતર

આ ટિબેટન કારિકા તે ધર્મસગ્રહણી વૃત્તિમા ઉદ્ધૃત કરેલી સસ્કૃત કારિકાનો જ ટિબેટન ભાષામા અનુવાદ છે ટિબેટન ભાષાતરનુ સ્વતત્ર રીતે અધ્યયન કરનાર મનુષ્યને એના પરથી અર્થ સમજી શકવો અત્યત દુષ્કર છે આ સસ્કૃત કારિકા નજર સમક્ષ રાખવાથી એનો અર્થ સ્પષ્ટ સમજી શકાય તેમ છે

આ રીતે અધ્યયન કરવાથી ગ્રથકારે કયા ગ્રથને આધારે ચર્ચા કરી છે તે પણ સ્પષ્ટ જાણી શકાય છે તેમ જ નષ્ટ થઈ ગયેલા ગ્રથના અશનો આ રીતે ઉદ્ધાર પણ થાય છે જૈન દાર્શનિક ગ્રથોમા આવા તો બીજા અનેક અવતરણો છે કે જે તે તે મૂળ સસ્કૃત ગ્રથનાં ટિબેટન ભાષાતરમા જોવા મળે છે

આ વિષયમા વિદ્વાનો રસ લે અને અધિક ગવેષણા કરે

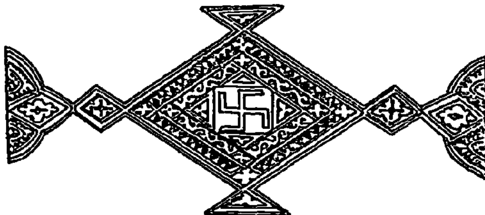
પૂજ્યપાદ ગુરુદેવ મુનિરાજશ્રી ભુવનવિજયાન્તેવાસી મુનિ જમ્બૂવિજય

વિ સ ૨૦૨૧, શ્રાવણ સુદિ ૮
માડવી (કચ્છ)

~~~~~~~~~~~~~~~~

કરીને આપવુ મુશ્કેલ છે છતા આનુ કઈક સ્વરૂપ જાણવાની ઇચ્છાવાળાઓ માટે દેવનાગરીમા આનુ લિપ્યતર કરીને નીચે આપ્યુ છે

तोंग् व्त्रस् ब्लो यि गङ् गि रङ् व्शिन् ग्शन् ग्यिस् द्पेन् पर् रब् व्स्तन् प ।
ब्लो मिन् फ्यि मिन् दे जिद् म यिन् स्मो व्तग्स् गङ् जिद् व्र्जोद् प यि ।
ऽग्रो ल दे जिद् ग्सुङ्स् प नंम् ग्यंल् म्ङऽ व म लुस् स्क्योन् ब्रल् व ।
ग्सुङ् म्जद् गङ् यिन् दे ल म्तोंस् फ्यग् ऽछल् नस् सेल् व दे ऽदिर् व्शद् ।


~~~~~~~~~~~~~~~~

પ્રમાણમીમાંસામાં પ્રત્યક્ષની ચર્ચા

જિતેન્દ્ર જેટલી

ભારતીય દર્શનોમા જુદા જુદા પ્રકારની એકવાક્યતા જોવામા આવતી હોવા છતા જે મુખ્ય બાબતોમા પરસ્પરનો મતભેદ છે એમા પ્રમાણોની સખ્યા તથા જે પ્રમાણો સ્વીકારવામા આવ્યા છે એના લક્ષણોમા પરસ્પર ભિન્નતા જોવામા આવે છે આ દૃષ્ટિએ જૈન દર્શનનુ પ્રત્યક્ષનુ લક્ષણ ભિન્ન હોય એ પણ સ્વાભાવિક છે. આમ છતા દાર્શનિક ભિન્નતામા પોતાના જ દર્શનના અન્ય પૂર્વાચાર્યોના લક્ષણ કરતા પાછળના આચાર્યો જે અનેક વાદવિવાદોને અતે તે તે પદાર્થનુ લક્ષણ આપે છે એમા પણ ભિન્નતા જોવામા આવે છે આ દૃષ્ટિએ જ આપણે '**પ્રમાણમીમાસા**'મા હેમચદ્રાચાર્યે આપેલ પ્રત્યક્ષનુ લક્ષણ જોઈએ

પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ એ પ્રમાણે પ્રમાણના બે પ્રકાર ગણાવી આચાર્ય હેમચદ્ર એમની '**પ્રમાણ-મીમાંસા**'મા પ્રત્યક્ષનુ લક્ષણ આ પ્રમાણે જણાવે છે

[1] विशदः प्रत्यक्षम् ॥

પ્રત્યક્ષના આ લક્ષણને સમજાવતા આચાર્ય કહે છે કે વિશદ અર્થાત્ સ્પષ્ટ એવો સમ્યગ્ અર્થનો નિર્ણય એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનુ—પ્રમાણનુ લક્ષણ છે આ સૂત્રમા સમ્યગ્–સાચો એવો અર્થનો નિર્ણય એ પ્રમાણ સામાન્યનુ જ લક્ષણ [2] सम्यगर्थनिर्णयः प्रमाणम् એમાથી અનુવૃત્ત કરવામા આવ્યુ છે આ રીતે પ્રત્યક્ષનુ ચાલુ લક્ષણ विशद. सम्यगर्थनिर्णयः प्रत्यक्षम् એવુ થયુ ગણાય જૈન દર્શનની દૃષ્ટિએ હેમચદ્રાચાર્યનુ આ લક્ષણ બન્ને પ્રકારના પ્રત્યક્ષને લાગુ પડે છે અર્થાત એક પ્રત્યક્ષ જેને સાવ્યાવહારિક પ્રત્યક્ષ કે જે પ્રાણીમાત્રને રોજના અનુભવમા થાય છે એ પ્રત્યક્ષ, બીજુ પ્રત્યક્ષ એ મુખ્ય પ્રત્યક્ષ કિંવા કેવલ–પ્રત્યક્ષ જેમા સ્વરૂપનો–આત્માના પોતાના રૂપનો સ્પષ્ટ આવિર્ભાવ થાય છે તથા જે માત્ર કેવલજ્ઞાનીને થાય છે આ બન્ને પ્રકારના પ્રત્યક્ષમા વૈશદ્ય એટલે કે સ્પષ્ટતા એક પ્રકારે સરખી જ રહે છે વસ્તુત મુખ્ય પ્રત્યક્ષની સ્પષ્ટતા એ ચોક્કસ રીતે મુખ્ય સ્પષ્ટતા પણ છે

---

૧ જુઓ પ્રમાણમીમાસા, અ૦ ૧, આ૦ ૧, સૂ૦ ૧૩, સપાદક પં૦ સુખલાલજી સઘવી સિંઘી જૈન ગ્રથમાલા

૨ જુઓ એજન સૂ૦ ૧ ૧. ૨

આ સ્પષ્ટતા એટલે શું એ આચાર્ય આ પ્રમાણે સમજાવે છે

[3]प्रमाणान्तरानपेक्षेदन्तया प्रतिभासो वा वैशद्यम् ।

અન્ય અર્થાત પ્રત્યક્ષથી ઇતર પરોક્ષ અનુમાન, શબ્દ વગેરે પ્રમાણોની જેમા જરા પણ અપેક્ષા ન હોય, એટલે તે પદાર્થનુ જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવામા જે સ્વાતંત્ર્ય–અન્ય પ્રમાણની મદદની નિરપેક્ષતા એ જ પ્રત્યક્ષનુ વૈશદ્ય છે આ જ લક્ષણને સ્પષ્ટ કરવા અને બરાબર સમજવા બીજો પણ વિકલ્પ મૂકે છે ‘ इदन्तया प्रतिभासो वा ’ આ (વસ્તુ) છે એવો પ્રતિભાસ અર્થાત કોઈપણ પદાર્થ વિશે જેમ આખથી કોઈ પદાર્થને જોઈને આ ‘ પદાર્થ ’ આવો છે એવો જે અનુભવ થાય છે તે અનુભવ એ પ્રત્યક્ષ અનુભવ છે આ પ્રકારનો અનુભવ તે જ્ઞાન સાવ્યાવહારિક–પ્રત્યક્ષમા તે તે ઇન્દ્રિયથી અથવા તો ઇન્દ્રિય એટલે કે મનથી થાય છે જ્યારે મુખ્ય–પ્રત્યક્ષમા કિવા કેવળ પ્રત્યક્ષમા આવુ પ્રત્યક્ષ યા આવો અનુભવ કોઈપણ ઇન્દ્રિય કે મન વગેરે ઇન્દ્રિયની અપેક્ષા રાખ્યા વિના થાય છે એ પણ આપણા રોજિંદા પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનની જેમ બલ્કે જે કાઈક વધારે હોઈ પ્રત્યક્ષનુ વૈશદ્ય એટલે કે સ્પષ્ટતા એમા પણ છે જ

આમ હેમચદ્રે આપેલા અને સમજાવેલા પ્રત્યક્ષના આ લક્ષણમા પૂર્વાચાર્યોએ આપેલ બીજા પ્રકારના લક્ષણનો સક્ષેપમા છતા સપૂર્ણ ખ્યાલ આવી જાય છે પોતે કરેલ આ લક્ષણની ચર્ચામા એમણે અન્ય ભારતીય દર્શનોના પ્રત્યક્ષલક્ષણની પણ ટૂકી છતા સપૂર્ણ ચર્ચા કરી છે આ રીતે પોતાનુ લક્ષણ ટૂકુ હોવા છતા નિર્દોષ છે એમ પણ એમણે સફળ રીતે સિદ્ધ કરી બતાવ્યુ છે. આ ચર્ચામા એમણે સૌ પહેલા ન્યાય વૈશેષિકને અભીષ્ટ એવા ન્યાયસૂત્રકારે કરેલ લક્ષણને તપાસ્યુ છે એને આપણે પણ વિચારીએ

[4]इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्न ज्ञानमव्यपदेश्यमव्यभिचारि व्यवसायात्मक प्रत्यक्षम् ।

ઇન્દ્રિય અને અર્થ-વસ્તુના સબધથી ઉત્પન્ન થએલ, શબ્દથી અવ્યવહાર્ય, અવ્યભિચારિ એવુ જે નિશ્ચયાત્મક જ્ઞાન એ પ્રત્યક્ષ એવો અર્થ ‘ ન્યાયસૂત્ર ’ના લક્ષણનો થાય

હેમચદ્રાચાર્ય આ સ્થળે દાર્શનિક મતભેદને કારણે ઇન્દ્રિય અને અર્થનો આવો સબધ કિંવા સન્નિકર્ષ યોગ્યતાથી અતિરિક્ત હોઈ ન શકે એમ જણાવી નૈયાયિકો જે રીતે ઇન્દ્રિય અને અર્થનો સન્નિકર્ષ માને છે એની સભવિતતાનુ ખડન કરે કે આ દર્શનમા દોષ આપે એ પ્રાચીન પરપરા અનુસાર સહજ છે પરતુ આ સ્થળે આચાર્યની સૂક્ષ્મદર્શિતા બીજા જ પ્રકારની છે એમણે આ સ્થળે ન્યાય-પરપરામા જ અન્ય આચાર્યોએ આ સૂત્રના અર્થમા ફેરફાર કરી આ લક્ષણ જ ખોટી રીતે ઘટાવવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે એ પ્રત્યે એમણે જે સ્પષ્ટ અગુલિનિર્દેશ કર્યો છે એમા એમની સૂક્ષ્મદર્શિતા રહેલી છે

ઉપરના સૂત્રને ભાષ્યકાર વાત્સ્યાયન આ પ્રમાણે સમજાવે છે ઇન્દ્રિય અને એના સબધથી ઉત્પન્ન થતુ જે જ્ઞાન એ પ્રત્યક્ષ આ જ્ઞાન ઇન્દ્રિય અને અર્થથી આ રીતે ઉત્પન્ન થાય છે આત્માનો મન સાથે સબધ થાય છે, મનનો ઇન્દ્રિય સાથે અને ઇન્દ્રિયનો અર્થ સાથે આમ ત્રણેય પ્રકારના સબધથી ઉત્પન્ન થયેલ જ્ઞાનને પ્રત્યક્ષ કહેવામા આવે છે સાથે સાથે આ જ્ઞાન અનુભવાત્મક હોઈ ‘ અવ્યપદેશ્ય ’ છે, એટલે કે શબ્દથી એનો વ્યવહાર થતો નથી શબ્દ કે અર્થનો સબધ જાણનારને કે ન જાણનારને ઉપરના ત્રણ પ્રકારના સબધથી જે જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે એ પ્રત્યક્ષ છે કોઈ એને ‘ રૂપને જાણે છે ’ કે ‘ રસને જાણે છે ’ એમ સમજાવવા જાય તો એ શાબ્દજ્ઞાન થાય છે પ્રત્યક્ષ તો અદર અનુભવાત્મક કે અનુવ્યવસાયાત્મક જે જ્ઞાન છે એ જ જ્ઞાન છે આ વિશેષણ જ્ઞાનના અન્ય પ્રકારો સભવિત ન થાય એ માટે છે આ ઉપરાત એ અવ્યભિચારિ અર્થાત્ અવિસવાદિ અભ્રમાત્મક હોવુ જોઈએ જેમ કે દૂરથી પાણી જેવુ જોઈને મૃગજળમા પાણીનુ જ્ઞાન એ ભ્રમાત્મક જ્ઞાન છે, એટલે એ ઇન્દ્રિય અને એમના

૩ જુઓ એજન સૂ૦ ૧ ૧ ૧૪

૪ જુઓ ન્યાયસૂત્ર અ૦ ૧ આ૦ ૧ સૂ૦ ૪ ચૌખમ્બા સસ્કૃત સિરિઝ

સબધથી ઉત્પન્ન થયેલ હોવા છતા પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન નથી પણ એક ભ્રમ છે વળી એ વ્યવસાયાત્મક એટલે કે નિશ્ચયાત્મક પણ હોવુ જોઈએ અર્થાત જો એ સશયસ્વરૂપનુ હોય તો ઇન્દ્રિય અને અર્થના સબધથી ઉત્પન્ન થયેલ હોવા છતા એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન નથી, એ સશય છે આમ ગૌતમના મતે ઇન્દ્રિય અને અર્થના સબધથી ઉત્પન્ન થયેલ, અવ્યપદેશ્ય, અવ્યભિચારિ તથા નિશ્ચયાત્મક જે જ્ઞાન એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન છે

આ પ્રકારના ગૌતમના લક્ષણમા યોગીઓને થતુ જે આત્માનુ દિવ્ય પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન છે એનો પણ સમાવેશ આપોઆપ થઈ જાય છે કારણ કે ન્યાય અને વૈશેષિકના મતે મન એ પણ ઇન્દ્રિય છે આ પ્રમાણે સૂત્રકાર, ભાષ્યકાર તથા વાર્તિકકાર ત્રણેયને મતે સૂત્રનો આ જ અર્થ અભિપ્રેત છે પરતુ ઉદ્યોતકરના વાર્તિક ઉપર ‘તાત્પર્યટીકા’ નામની ટીકા લખનાર વાચસ્પતિ મિશ્ર આ સૂત્રનો જુદો જ અર્થ કરે છે આ સૂત્રમાના ‘અવ્યપદેશ્ય’ પદનો તેઓ નિર્વિકલ્પ અર્થ કરે છે અને ‘વ્યવસાયાત્મક’ પદનો સવિકલ્પક અર્થ કરે છે આમ આ સૂત્રમાથી તેઓ નિર્વિકલ્પ અને સવિકલ્પ આમ બે પ્રકાર પ્રત્યક્ષના ફલિત કરે છે આમ કરવાનુ સભવિત કારણ એ જ છે કે પ્રતિવાદી બૌદ્ધ ગૌતમના આ સૂત્રનો અર્થ પોતાને પક્ષે અનુકૂળ અને પોતે જે જાતનુ પ્રત્યક્ષ માને છે એને બધબેસતો કરે છે ‘અવ્યપદેશ્ય’ પદને આધારે આ અર્થ કરી, ગૌતમનુ આ લક્ષણ બરાબર છે એમ કહી નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ એ જ સાચુ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન છે એમ જણાવે છે આ કારણે ત્રિલોચન, વાચસ્પતિ મિશ્ર તથા એ સમયના અન્ય ન્યાયમતના વૈદિક પડિતોએ આ સૂત્રના અર્થને ફેરવ્યો છે

આચાર્ય હેમચદ્ર જૈન દૃષ્ટિએ ગૌતમના મતનુ ખડન કરે એ સ્વાભાવિક છે, પરતુ એમની સૂક્ષ્મ નજર ત્રિલોચન તથા વાચસ્પતિ મિશ્ર જેવા નૈયાયિકોએ કરેલ સૂત્રના વિપરીત અર્થ તરફ પણ ગઈ છે એ એમની વિશેષતા છે આ સૂત્રનો આ રીતે અર્થવિપર્યાસ કરવામા આવ્યો છે એ વિશે સૌ પહેલા સ્પષ્ટ નિર્દેશ એમણે જ કર્યો છે તેઓ સ્પષ્ટ જણાવે છે કે

‘अत्र च पूर्वाचार्यकृतव्याख्यावैमुख्येन सङ्ख्यावद्भिस्त्रिलोचनवाचस्पतिप्रमुखैरयमर्थः समर्थितो यथा—इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्न ज्ञानमव्यभिचारि प्रत्यक्षमित्येव प्रत्यक्षलक्षणम्। ‘यत.’ शब्दाध्याहारेण च यत्तदोर्नित्याभिसम्बन्धादुक्तविशेषणविशिष्ट ज्ञान यतो भवति तत् तथाविधज्ञानसाधन ज्ञानरूपमज्ञानरूप वा प्रत्यक्ष प्रमाणमिति। अस्य च फलभूतस्य ज्ञानस्य द्वयी गतिरविकल्पक सविकल्पक च। तयोरुभयोरपि प्रमाणरूपत्वमभिधातु विभागवचनमेतद् ‘अव्यपदेश्य व्यवसायात्मकम्’ इति ।[५]

આ રીતે **વાચસ્પતિ મિશ્ર** તથા એ સમયના **ત્રિલોચન** જેવા ન્યાયના અન્ય ધુરધર પડિતોએ સૂત્રકાર, ભાષ્યકાર કે વાર્તિકકાર ત્રણેયને ઇષ્ટ નહિ એવો અર્થ કઈ રીતે કર્યો છે એ સક્ષેપમા પણ સ્પષ્ટ જણાવ્યુ છે આપણે ભાષ્યકાર વાત્સ્યાયને જે અર્થ કર્યો છે એ જોઈ ગયા છીએ એમા ‘અવ્યપદેશ્ય’ પદનો અર્થ નિર્વિકલ્પક નથી કર્યો વાર્તિકકાર **ઉદ્યોતકર** પણ આવો અર્થ નથી લેતા વસ્તુત પ્રત્યક્ષના બે પ્રકાર—સવિકલ્પક તથા નિર્વિકલ્પક એ કલ્પના જ સૂત્રકાર પાસે નહોતી, નહિ તો જેમ[૬] અનુમાનના ત્રણ પ્રકાર સૂત્રકારે ગણાવ્યા એમ પ્રત્યક્ષના પણ ગણાવી શકત પરતુ જ્યારે ઉદ્યોતકર પછીના સમયે બૌદ્ધ તાર્કિકોએ ગૌતમના સૂત્રમાથી જ બૌદ્ધ દર્શનને ઇષ્ટ એવા પ્રત્યક્ષનુ લક્ષણ ફલિત કરી બતાવ્યુ ત્યારે એક ઉપાય તરીકે **ત્રિલોચન** તથા **વાચસ્પતિ મિશ્ર** જેવા નૈયાયિકોએ સૂત્રના અર્થને ફેરવ્યો આ ફેરફાર ઉપર એક પ્રૌઢ દાર્શનિક વિદ્વાન તરીકે આચાર્ય હેમચદ્રની નજર પડી અને એમણે જણાવ્યુ એ રીતે આ ફેરફાર ઇષ્ટ નથી એ વાત સાચી છે

જૈન મતે ઇન્દ્રિય અને અર્થ એ પ્રત્યક્ષની—સાવ્યાવહારિક પ્રત્યક્ષની ઉત્પત્તિ પ્રત્યે કરણ હોવા

---

૫ જુઓ ‘પ્રમાણમીમાસા’ સ૦ ૫૦ સુખલાલજી ‘સિઘી જૈન ગ્રથમાલા’ પૃ૦ ૨૮

૬ જુઓ ન્યાયસૂત્ર અ૦ ૧, આ૦ ૧, સૂ૦ ૪

છતાં જ્ઞપ્તિ પ્રત્યે કરણ નથી જ્ઞાન એ જ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થવામા પણ કારણ છે એમ આ સ્થળે આચાર્ય ઉદાહરણોથી સ્પષ્ટ સમજાવે છે [૭] સાથ સાથ એમણે બૌદ્ધોના મીમાસાકોના તથા સાખ્યોના જુદા જુદા આચાર્યોએ કરેલા પ્રત્યક્ષના લક્ષણોનુ ખડન પણ પોતાની આગવી રીતે કર્યું છે

પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનના લક્ષણની આ આખીએ ચર્ચામા જૈન દર્શન અન્ય ભારતીય દર્શનો કરતા સ્પષ્ટ રીતે જુદુ પડે છે ન્યાય તથા વૈશેષિક જેવા વૈદિક દર્શનોએ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનમા ઇન્દ્રિય અને અર્થના સન્નિકર્ષને જે એક કારણરૂપે જણાવ્યુ છે એ વિશે જ્યા સુધી જૈન દર્શનના સાવ્યાવહારિક પ્રત્યક્ષની વાત છે ત્યા સુધી આવા પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિના એક કારણરૂપે આનો બહુ વાધો નથી. જો કે ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષમા ઉત્પત્તિમા પણ આ સન્નિકર્ષને કારણરૂપે સ્વીકારવામા નથી આવતો પરતુ આટલાથી ઇન્દ્રિય અને અર્થનો સન્નિકર્ષ એ પ્રમાણ નથી બનતો. વળી જ્યા આત્મસાક્ષાત્કારનો પ્રશ્ન છે ત્યા આત્મા પોતે જ્ઞાન-સ્વરૂપ હોઈ એના પોતાના આવિર્ભાવમા ઇન્દ્રિય કે મન એમાથી કોઈપણ કારણ નથી આ પ્રમાણે જૈનદર્શનની વિશેષતા વૈદિક કે અવૈદિક તથા ભારતીય દર્શનોમા કે આત્મ-સાક્ષાત્કારની બાબતમા આત્મા સિવાય કોઈપણ અન્ય ઇન્દ્રિય કે નોઇન્દ્રિય મન વગેરેને કારણ ન માનવામા રહેલી છે. આ રીતે જૈન દર્શનમા મુખ્ય પ્રત્યક્ષ કે જે કેવળ જ્ઞાનરૂપ છે એને ઉત્પન્ન થવામા આત્માને અન્ય કોઈપણ સાધનની જરૂર નથી આવુ પ્રત્યક્ષ યૌગિક હોય તો પણ મન, ચિત્ત કે અત કરણ કેવળ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિની પ્રક્રિયામા કારણ નથી પણ આ જ્ઞાન એ જ્ઞાન-સ્વરૂપ આત્માનો–પોતાના–સ્વરૂપનો આવિર્ભાવ છે માટે આ જ મુખ્ય પ્રત્યક્ષ છે, અને એ થતા આત્મા મુક્ત થાય છે

સાખ્ય તથા યોગમા તેમ જ ન્યાય વૈશિષિકના મતે પણ આ પ્રકારના યૌગિક પ્રત્યક્ષરૂપ તત્ત્વજ્ઞાનમા ચિત્ત યા મન નિમિત્ત છે એક પ્રકારે બૌદ્ધોના મતમા પણ તત્ત્વજ્ઞાનમા ચિત્ત નિમિત્ત છે અલબત્ત, એમના મતમા ચિત્ત કે આત્મા કોઈ સ્વતત્ર કલ્પ્યો નથી આત્મા એમના મતમા જ્ઞાનસન્તતિરૂપ છે આ જ્ઞાનસન્તતિનુ બધ થઈ જવુ એટલે કે એનો આત્યન્તિક ઉચ્છેદ એ જ નિર્વાણ ઓલવાઈ જવુ એ મોક્ષ છે આમ મૂળભૂત ફરકમા મોક્ષ થતા જ્ઞાનસન્તતિ પણ રહેતી નથી આત્મા દ્રવ્યરૂપ ન હોઈ આ રીતે આત્માનો પણ ઉચ્છેદ થાય છે બૌદ્ધના નિર્વાણની આ કલ્પનાની પ્રબળ અસર ન્યાય-વૈશેષિકના મતના મોક્ષની કલ્પના ઉપર પણ પડે છે ન્યાય–વૈશેષિક મતમા તત્ત્વજ્ઞાન પછી મોક્ષ થતા આત્મા તો રહે છે પણ સમવાય સબધથી રહેનારા એના એકપણ વિશેષ ગુણ રહેતા નથી આમ મોક્ષમા વિશેષ ગુણ વિનાનો આત્મા રહે કે ન રહે એમા બહુ ફરક નથી આ પણ એક પ્રકારનો આત્માનો ઉચ્છેદ જ છે, ફક્ત એને સ્પષ્ટતયા કહેવામા નથી આવ્યો જૈન દર્શન આ બાબતમા સ્પષ્ટ છે મોક્ષ એ આત્મ-સાક્ષાત્કાર પછી જ થતો હોઈ એમા જેનો મોક્ષ થાય છે એનો જ એક પ્રકારે ઉચ્છેદ થાય એ ન માની શકાય એવી બાબત છે તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રદેશમા વેદાન્તીઓ જગતને માયા માનવા છતા પણ મોક્ષમા બ્રહ્મસ્વરૂપનો આવિર્ભાવ માને છે એમના મતે બ્રહ્મ સત્ ચિત્ તથા આનદ સ્વરૂપ છે આમ જરાએક ઊંડેથી તપાસીએ તો જણાશે કે ન્યાય-વૈશેષિક તથા બૌદ્ધ મતમા તત્ત્વજ્ઞાન થયા બાદ જેનો મોક્ષ થાય છે એનુ અસ્તિત્વ જ રહે છે કે કેમ એ શકા છે, જ્યારે જૈન મતમા એમ નથી એનુ અસ્તિત્વ રહે છે જ

પ્રત્યક્ષના–સાવ્યાવહારિક પ્રત્યક્ષના અન્ય પ્રભેદોમા પણ જૈન દર્શનની દૃષ્ટિ કાંઈક વિશેષ સૂક્ષ્મ છે આપણે જોઈ ગયા કે ન્યાય–વૈશેષિકો બે પ્રકારના પ્રત્યક્ષ માને છે . નિર્વિકલ્પક અને સવિકલ્પક, પરતુ એમા પણ ન્યાય–વૈશેષિક મતની નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષની કલ્પના પાછળથી ઊભી થયેલ છે એ પણ આપણે

---

૭ જુઓ 'પ્રમાણમીમાસા' પૃ૦ ૨૩

૮ જુઓ એજન પૃ૦ ૨૩, ૨૪

તપાસી ગયા છીએ જૈન દર્શનમાં આમ નથી એમા પહેલેથી જ પ્રત્યક્ષની ચાર અવસ્થા જે ઘણી સહજ છે તે જ જણાવી છે આ અવસ્થાઓની જાણ જ્ઞાતાને મન દ્વારા ઇન્દ્રિયથી જે જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે એમા મનની ગતિની અતિશીઘ્રતાને કારણે થતી નથી, છતા આ અવસ્થાઓ અતિ સ્પષ્ટ છે અવગ્રહ, ઈહા, અવાય તથા ધારણા આ ચારે પ્રકારો હેમચદ્રે સ્પષ્ટ રીતે **પ્રમાણમીમાંસામાં** સમજાવ્યા છે આપણે એને ક્રમશ જોઈએ પહેલો પ્રકાર સમજાવતા તેઓ જણાવે છે કે—

[૯]अक्षार्थयोगे दर्शनानन्तरमर्थग्रहणमवग्रह. ।

એટલે કે ઇન્દ્રિય અને અર્થનો સબધ થતા જે સૌ પ્રથમ વસ્તુનુ ગ્રહણ થાય એ અવગ્રહ છે આ અવગ્રહમા વસ્તુના વિશેષોનુ ગ્રહણ થતુ નથી, પરતુ ‘ આ કાઈક છે એવા આકારની પ્રતીતિ થાય છે આમા કાઈક છે એટલી પ્રતીતિ સ્પષ્ટ થતી હોઈ આ નિર્વિકલ્પક જ્ઞાન નથી, કારણ કે વસ્તુનુ ગ્રહણ–યથાર્થ ગ્રહણ તો આમા સ્પષ્ટપણે થાય છે જ આ પ્રમાણે ‘ અવગ્રહ ’ થયા બાદ પ્રત્યક્ષની બીજી અવસ્થા તે ઈહા છે આને સમજાવતા તેઓ જણાવે છે કે—

[૧૦]अवगृहीतविशेषाकाङ्क्षणमीहा ।

અવગૃહીત એટલે કે જેનુ સામાન્ય ગ્રહણ થયુ હોય એવા કોઈ અર્થની–પદાર્થની વિશેષ આકાક્ષા થાય તથા એ આકાક્ષા થતા મનમા આ અમુક પ્રકારનો પદાર્થ છે એવા નિર્ણય તરફ લઈ જતી માનસિક ચેષ્ટા યા પ્રક્રિયા એને ઈહા કહેવામા આવે છે અહી અવગ્રહ અને ઈહાની વચ્ચે કોઈકવાર અન્ય વિષયમા પણ પ્રમાતાને સશય થતો હોય છે પણ આ સશય મનની અત્યન્ત શીઘ્ર ગતિને કારણે જણાતો નથી આ ઈહા અને ઊહ વચ્ચે ફરક છે એ બન્નેનો ભેદ હેમચદ્ર આ પ્રમાણે સમજાવે છે .

[૧૧]त्रिकालगोचर साध्यसाधनयोर्व्याप्तिग्रहणपटुरूपो यमाश्रित्य ‘व्याप्तिग्रहणकाले योगीव सम्पद्यते प्रमाता’ इति न्यायविदो वदन्ति । ईहा तु वार्तमानिकार्थविषया प्रत्यक्षप्रभेद इत्यपौनरुक्त्यम् ।

અર્થાત ઊહ એ ત્રણેય કાળનો સ્પર્શ કરે છે, સાધ્ય તથા સાધનની વ્યાપ્તિગ્રહણમા પટુ એવો હોઈ એને આધારે વ્યાપ્તિગ્રહણના સમયે (જેની વ્યાપ્તિ ગ્રહણ થાય એ વસ્તુ વિશે) પ્રમાતા થોડીવાર યોગીની જેમ (સર્વજ્ઞ) થઈ જાય છે એમ ન્યાયવિદોનુ કહેવુ છે અર્થાત વ્યાપ્તિજ્ઞાન દ્વારા એકવાર એ વ્યાપ્તિની અસર હેઠળ આવતી બધી વસ્તુઓનુ સામાન્યજ્ઞાન પ્રમાતાને ઊહ દ્વારા થાય છે જ્યારે અહીં ઈહા તો ફક્ત વર્તમાનકાળમા જેનુ પ્રત્યક્ષ થઈ રહ્યુ છે એનુ જ ગ્રહણ કરતી હોઈ એ પ્રત્યક્ષનો ભેદ છે આમ ઊહ અને ઈહા વચ્ચે મૂળભૂત ફરકની આચાર્ય સૂક્ષ્મેક્ષિકા દ્વારા સ્પષ્ટતા કરે છે ઈહા એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનરૂપ માનસિક ચેષ્ટા છે તથા એ નિશ્ચયાત્મક પ્રત્યક્ષજ્ઞાન તરફ દોરી જાય છે.

ઈહા પછી તુરત જ જે નિર્ણય થાય છે તેને અવાય કહે છે અવાયને સમજાવતા આચાર્ય હેમચદ્ર જણાવે છે કે—

[૧૨]ईहितविशेषनिर्णयोऽवाय ।

ઈહાએ જે વસ્તુના વિશેષને જાણવાની ચેષ્ટા કરી છે એનો નિશ્ચયાત્મક નિર્ણય થઈ જવો એ અવાય છે આ અવાય એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનુ નિશ્ચયાત્મક સ્વરૂપ હોઈ એ અન્તિમ અવસ્થા છે અવાય થયા બાદ એની ધારણા થાય છે, એટલે કે એનો સસ્કાર આત્મામા પડે છે અને બીજીવાર એ સસ્કારને બળે સ્મૃતિ થઈ શકે છે માટે જ આચાર્ય ધારણાનુ સ્વરૂપ સમજાવતા જણાવે છે કે—

---

૯ જુઓ એજન સૂ૦ ૧ ૧ ૨૬

૧૦ જુઓ એજન સૂ૦ ૧ ૧ ૨૭

૧૧ જુઓ પ્ર મીમાસા સૂ૦ ૧ ૧ ૨૭ ઉપરનુ ભાષ્ય પૃ૦ ૨૧

૧૨ જુઓ એજન સૂ૦ ૧ ૧ ૨૮

તપાસી ગયા છીએ જૈન દર્શનમાં આમ નથી એમા પહેલેથી જ પ્રત્યક્ષની ચાર અવસ્થા જે ઘણી સહજ છે તે જ જણાવી છે આ અવસ્થાઓની જાણ જ્ઞાતાને મન દ્વારા ઇન્દ્રિયથી જે જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે એમા મનની ગતિની અતિશીઘ્રતાને કારણે થતી નથી, છતા આ અવસ્થાઓ અતિ સ્પષ્ટ છે અવગ્રહ, ઇહિા, અવાય તથા ધારણા આ ચારે પ્રકારો હેમચદ્રે સ્પષ્ટ રીતે પ્રમાણમીમાંસામાં સમજાવ્યા છે આપણે એને ક્રમશ જોઈએ પહેલો પ્રકાર સમજાવતા તેઓ જણાવે છે કે—

[9]अक्षार्थयोगे दर्शनानन्तरमर्थग्रहणमवग्रहः ।

એટલે કે ઇન્દ્રિય અને અર્થનો સબધ થતા જે સૌ પ્રથમ વસ્તુનુ ગ્રહણ થાય એ અવગ્રહ છે આ અવગ્રહમા વસ્તુના વિશેષોનુ ગ્રહણ થતુ નથી, પરતુ ' આ કાઇંક છે એવા આકારની પ્રતીતિ થાય છે આમા કાઇંક છે એટલી પ્રતીતિ સ્પષ્ટ થતી હોઈ આ નિર્વિકલ્પક જ્ઞાન નથી, કારણ કે વસ્તુનુ ગ્રહણ–યથાર્થ ગ્રહણ તો આમા સ્પષ્ટપણે થાય છે જ આ પ્રમાણે ' અવગ્રહ ' થયા બાદ પ્રત્યક્ષની બીજી અવસ્થા તે ઇહિા છે આને સમજાવતા તેઓ જણાવે છે કે—

[10]अवगृहीतविशेषाकाङ्क्षणमीहा ।

અવગૃહીત એટલે કે જેનુ સામાન્ય ગ્રહણ થયુ હોય એવા કોઈ અર્થની–પદાર્થની વિશેષ આકાક્ષા થાય તથા એ આકાક્ષા થતા મનમા આ અમુક પ્રકારનો પદાર્થ છે એવા નિર્ણય તરફ લઈ જતી માનસિક ચેષ્ટા યા પ્રક્રિયા એને ઇહિા કહેવામા આવે છે અહીં અવગ્રહ અને ઇહિાની વચ્ચે કોઈકવાર અન્ય વિષયમા પણ પ્રમાતાને સશય થતો હોય છે પણ આ સશય મનની અત્યન્ત શીઘ્ર ગતિને કારણે જણાતો નથી આ ઇહિા અને ઊહ વચ્ચે ફરક છે એ બન્નેનો ભેદ હેમચદ્ર આ પ્રમાણે સમજાવે છે .

[11]त्रिकालगोचर साध्यसाधनयोर्व्याप्तिग्रहणपटुरूपो यमाश्रित्य ' व्याप्तिग्रहणकाले योगीव सम्पद्यते प्रमाता ' इति न्यायविदो वदन्ति । ईहा तु वार्तमानिकार्थविषया प्रत्यक्षप्रभेद इत्यपौनरुक्त्यम् ।

અર્થાત ઊહ એ ત્રણેય કાળનો સ્પર્શ કરે છે, સાધ્ય તથા સાધનની વ્યાપ્તિગ્રહણમા પટુ એવો હોઈ એને આધારે વ્યાપ્તિગ્રહણના સમયે (જેની વ્યાપ્તિ ગ્રહણ થાય એ વસ્તુ વિશે) પ્રમાતા થોડીવાર યોગીની જેમ (સર્વજ્ઞ) થઈ જાય છે એમ ન્યાયવિદોનુ કહેવુ છે અર્થાત વ્યાપ્તિજ્ઞાન દ્વારા એકવાર એ વ્યાપ્તિની અસર હેઠળ આવતી બધી વસ્તુઓનુ સામાન્યજ્ઞાન પ્રમાતાને ઊહ દ્વારા થાય છે જ્યારે અહીં ઇહિા તો ફક્ત વર્તમાનકાળમા જેનુ પ્રત્યક્ષ થઈ રહ્યુ છે એનુ જ ગ્રહણ કરતી હોઈ એ પ્રત્યક્ષનો ભેદ છે આમ ઊહ અને ઇહિા વચ્ચે મૂળભૂત ફરકની આચાર્ય સૂક્ષ્મેક્ષિકા દ્વારા સ્પષ્ટતા કરે છે ઇહિા એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનરૂપ માનસિક ચેષ્ટા છે તથા એ નિશ્ચયાત્મક પ્રત્યક્ષજ્ઞાન તરફ દોરી જાય છે

ઇહિા પછી તુરત જ જે નિર્ણય થાય છે તેને અવાય કહે છે અવાયને સમજાવતા આચાર્ય હેમચદ્ર જણાવે છે કે—

[12]ईहितविशेपनिर्णयोऽवाय. ।

ઇહિાએ જે વસ્તુના વિશેષને જાણવાની ચેષ્ટા કરી છે એનો નિશ્ચયાત્મક નિર્ણય થઈ જવો એ અવાય છે આ અવાય એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનુ નિશ્ચયાત્મક સ્વરૂપ હોઈ એ અન્તિમ અવસ્થા છે અવાય થયા બાદ એની ધારણા થાય છે, એટલે કે એનો સસ્કાર આત્મામા પડે છે અને બીજીવાર એ સસ્કારને બળે સ્મૃતિ થઈ શકે છે માટે જ આચાર્ય ધારણાનુ સ્વરૂપ સમજાવતા જણાવે છે કે—

---

૯ જુઓ એજન સૂ૦ ૧ ૧ ૨૬

૧૦ જુઓ એજન સૂ૦ ૧ ૧ ૨૭

૧૧ જુઓ પ્ર મીમાસા સૂ૦ ૧ ૧ ૨૭ ઉપરનું ભ ભ્ય પૃ૦ ૨૧

૧૨ જુઓ એજન સૂ૦ ૧ ૧ ૨૮

આગમયુગના વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયો

પં૦ શ્રી દલસુખભાઈ માલવણિયા

૧. અધિગમના વિવિધ ઉપાયો

જૈન દર્શનમા વસ્તુના નિરૂપણમા સ્યાદ્વાદ અથવા અનેકાતવાદનો આશ્રય લેવામા આવે છે, અને એ સ્યાદ્વાદ કે અનેકાતવાદનો આધાર વિભિન્ન નયો છે ભગવાન મહાવીરે અનેક પ્રશ્નોના ઉત્તરો ભગવતીસૂત્રમા આપ્યા છે તેનુ વિશેષ અધ્યયન કરીએ તો એ વાત સ્પષ્ટ થાય છે કે તેમના તે ઉત્તરો હઠાગ્રહીના નથી તેમા કદાગ્રહ દેખાતો નથી, પણ વસ્તુને વિવિધ રીતે તપાસવાનો પ્રયત્ન છે, અને વસ્તુને વિવિધ રીતે તપાસવી હોય તો તેમા દષ્ટિકોણો બદલવાની જરૂર પડે છે આ બદલાતા દષ્ટિકોણોને શાસ્ત્રીય પરિભાષામા નયો કહેવામાં આવે છે જૈન આગમોમા વસ્તુને જોવાના જે વિવિધ ઉપાયો બતાવવામા આવ્યા છે, તેમા જુદી જુદી જાતના વર્ગીકરણો નજરે પડે છે જેમ કે—

(૧) દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવ વગેરે

તેમાના એક વર્ગમા એક પ્રકાર દ્રવ્ય–ક્ષેત્ર–કાલ–ભાવનો છે, આનો જ બીજો પ્રકાર દ્રવ્ય–ક્ષેત્ર–કાલ–ભાવ–ગુણનો છે, ત્રીજો પ્રકાર દ્રવ્ય–ક્ષેત્ર–કાલ–ભવ–ભાવનો છે અને ચોથો પ્રકાર દ્રવ્ય–ક્ષેત્ર–કાલ–ભવ–ભાવ–સસ્થાનનો છે પ્રથમ પ્રકારના દ્રવ્યાદિ ચાર એ જ મુખ્ય છે અને એમાના ભાવના જ વિશેષો ભવ, ગુણ કે સસ્થાન છે કારણ કે ભાવ એ પર્યાય છે અને ભવ, ગુણ કે સસ્થાન પણ પર્યાયવિશેષો જ છે આથી આ વર્ગની પ્રતિષ્ઠા દ્રવ્યાદિ ચતુષ્ટયને નામે વિશેષરૂપે જૈન દર્શનના ગ્રથોમા જોવામા આવે છે

(૨) દ્રવ્યાર્થિક, પર્યાયાર્થિક વગેરે

દૃષ્ટિઓના બીજા વર્ગીકરણમા દ્રવ્યાર્થિક અને પર્યાયાર્થિક દષ્ટિ મુખ્ય છે, જ્યારે એને જ બીજી રીતે દ્રવ્યાર્થિક અને પ્રદેશાર્થિકરૂપે અથવા ઓઘઆદેશ અને વિધાનઆદેશરૂપે પણ મૂકવામા આવી છે

આગમયુગના વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયો

પં૰ શ્રી દલસુખભાઈ માલવણિયા

૧. અધિગમના વિવિધ ઉપાયો

જૈન દર્શનમા વસ્તુના નિરૂપણમા સ્યાદ્વાદ અથવા અનેકાતવાદનો આશ્રય લેવામા આવે છે, અને એ સ્યાદ્વાદ કે અનેકાતવાદનો આધાર વિભિન્ન નયો છે ભગવાન મહાવીરે અનેક પ્રશ્નોના ઉત્તરો ભગવતીસૂત્રમા આપ્યા છે તેનુ વિશેષ અધ્યયન કરીએ તો એ વાત સ્પષ્ટ થાય છે કે તેમના તે ઉત્તરો કદાગ્રહીના નથી તેમા કદાગ્રહ દેખાતો નથી, પણ વસ્તુને વિવિધ રીતે તપાસવાનો પ્રયત્ન છે, અને વસ્તુને વિવિધ રીતે તપાસવી હોય તો તેમા દૃષ્ટિકોણો બદલવાની જરૂર પડે છે આ બદલાતા દૃષ્ટિકોણોને શાસ્ત્રીય પરિભાષામા નયો કહેવામા આવે છે જૈન આગમોમા વસ્તુને જોવાના જે વિવિધ ઉપાયો બતાવવામા આવ્યા છે, તેમા જુદી જુદી જાતના વર્ગીકરણો નજરે પડે છે જેમ કે—

(૧) દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવ વગેરે

તેમાના એક વર્ગમા એક પ્રકાર દ્રવ્ય–ક્ષેત્ર–કાલ–ભાવનો છે, આનો જ બીજો પ્રકાર દ્રવ્ય–ક્ષેત્ર–કાલ–ભાવ–ગુણનો છે, ત્રીજો પ્રકાર દ્રવ્ય–ક્ષેત્ર–કાલ–ભવ–ભાવનો છે અને ચોથો પ્રકાર દ્રવ્ય–ક્ષેત્ર–કાલ–ભવ–ભાવ–સસ્થાનનો છે પ્રથમ પ્રકારના દ્રવ્યાદિ ચાર એ જ મુખ્ય છે અને એમાના ભાવના જ વિશેષો ભવ, ગુણ કે સસ્થાન છે કારણ કે ભાવ એ પર્યાય છે અને ભવ, ગુણ કે સસ્થાન પણ પર્યાયવિશેષો જ છે આથી આ વર્ગની પ્રતિષ્ઠા દ્રવ્યાદિ ચતુષ્ટયને નામે વિશેષરૂપે જૈન દર્શનના ગ્રથોમા જોવામા આવે છે

(૨) દ્રવ્યાર્થિક, પર્યાયાર્થિક વગેરે

દૃષ્ટિઓના બીજા વર્ગીકરણમા દ્રવ્યાર્થિક અને પર્યાયાર્થિક દૃષ્ટિ મુખ્ય છે, જ્યારે એને જ બીજી રીતે દ્રવ્યાર્થિક અને પ્રદેશાર્થિકરૂપે અથવા ઓઘઆદેશ અને વિધાનઆદેશરૂપે પણ મૂકવામા આવી છે

તપાસી ગયા છીએ જૈન દર્શનમા આમ નથી એમા પહેલેથી જ પ્રત્યક્ષની ચાર અવસ્થા જે ઘણી સહજ છે તે જ જણાવી છે આ અવસ્થાઓની જાણ જ્ઞાતાને મન દ્વારા ઇન્દ્રિયથી જે જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે એમા મનની ગતિની અતિશીઘ્રતાને કારણે થતી નથી, છતા આ અવસ્થાઓ અતિ સ્પષ્ટ છે અવગ્રહ, ઈહા, અવાય તથા ધારણા આ ચારે પ્રકારો હેમચદ્રે સ્પષ્ટ રીતે પ્રમાણમીમાંસામાં સમજાવ્યા છે આપણે એને ક્રમશ જોઈએ પહેલો પ્રકાર સમજાવતા તેઓ જણાવે છે કે—

[૯]अक्षार्थयोगे दर्शनानन्तरमर्थग्रहणमवग्रह. ।

એટલે કે ઇન્દ્રિય અને અર્થનો સબધ થતા જે સૌ પ્રથમ વસ્તુનું ગ્રહણ થાય એ અવગ્રહ છે આ અવગ્રહમા વસ્તુના વિશેષોનુ ગ્રહણ થતુ નથી, પરતુ 'આ કાઈક છે એવા આકારની પ્રતીતિ થાય છે આમા કાઇક છે એટલી પ્રતીતિ સ્પષ્ટ થતી હોઈ આ નિર્વિકલ્પક જ્ઞાન નથી, કારણ કે વસ્તુનુ ગ્રહણ–યથાર્થ ગ્રહણ તો આમા સ્પષ્ટપણે થાય છે જ આ પ્રમાણે 'અવગ્રહ' થયા બાદ પ્રત્યક્ષની બીજી અવસ્થા તે ઈહા છે આને સમજાવતા તેઓ જણાવે છે કે—

[૧૦]अवगृहीतविशेषाकाङ्क्षणमीहा ।

અવગૃહીત એટલે કે જેનુ સામાન્ય ગ્રહણ થયુ હોય એવા કોઈ અર્થની–પદાર્થની વિશેષ આકાક્ષા થાય તથા એ આકાક્ષા થતા મનમા આ અમુક પ્રકારનો પદાર્થ છે એવા નિર્ણય તરફ લઈ જતી માનસિક ચેષ્ટા યા પ્રક્રિયા એને ઈહા કહેવામા આવે છે અહીં અવગ્રહ અને ઈહાની વચ્ચે કોઈકવાર અન્ય વિષયમા પણ પ્રમાતાને સશય થતો હોય છે પણ આ સશય મનની અત્યન્ત શીઘ્ર ગતિને કારણે જણાતો નથી આ ઈહા અને ઊહ વચ્ચે ફરક છે એ બન્નેનો ભેદ હેમચદ્ર આ પ્રમાણે સમજાવે છે.

[૧૧]त्रिकालगोचर साध्यसाधनयोर्व्याप्तिग्रहणपटुरूपो यमाश्रित्य 'व्याप्तिग्रहणकाले योगीव सम्पद्यते प्रमाता' इति न्यायविदो वदन्ति। ईहा तु वार्तमानिकार्थविषया प्रत्यक्षप्रभेद इत्यपौनरुक्त्यम् ।

અર્થાત ઊહ એ ત્રણેય કાળનો સ્પર્શ કરે છે, સાધ્ય તથા સાધનની વ્યાપ્તિગ્રહણમા પટુ એવો હોઈ એને આધારે વ્યાપ્તિગ્રહણના સમયે (જેની વ્યાપ્તિ ગ્રહણ થાય એ વસ્તુ વિશે) પ્રમાતા થોડીવાર યોગીની જેમ (સર્વજ્ઞ) થઈ જાય છે એમ ન્યાયવિદોનુ કહેવુ છે અર્થાત વ્યાપ્તિજ્ઞાન દ્વારા એકવાર એ વ્યાપ્તિની અસર હેઠળ આવતી બધી વસ્તુઓનુ સામાન્યજ્ઞાન પ્રમાતાને ઊહ દ્વારા થાય છે જ્યારે અહીં ઈહા તો ફક્ત વર્તમાનકાળમા જેનુ પ્રત્યક્ષ થઈ રહ્યું છે એનુ જ ગ્રહણ કરતી હોઈ એ પ્રત્યક્ષનો ભેદ છે આમ ઊહ અને ઈહા વચ્ચે મૂળભૂત ફરકની આચાર્ય સૂક્ષ્મેક્ષિકા દ્વારા સ્પષ્ટતા કરે છે ઈહા એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનરૂપ માનસિક ચેષ્ટા છે તથા એ નિશ્ચયાત્મક પ્રત્યક્ષજ્ઞાન તરફ દોરી જાય છે

ઈહા પછી તુરત જ જે નિર્ણય થાય છે તેને અવાય કહે છે અવાયને સમજાવતા આચાર્ય હેમચદ્ર જણાવે છે કે—

[૧૨]ईहितविशेषनिर्णयोऽवाय ।

ઈહાએ જે વસ્તુના વિશેષને જાણવાની ચેષ્ટા કરી છે એનો નિશ્ચયાત્મક નિર્ણય થઈ જવો એ અવાય છે આ અવાય એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનુ નિશ્ચયાત્મક સ્વરૂપ હોઈ એ અન્તિમ અવસ્થા છે અવાય થયા બાદ એની ધારણા થાય છે, એટલે કે એનો સસ્કાર આત્મામા પડે છે અને બીજીવાર એ સસ્કારને બળે સ્મૃતિ થઈ શકે છે માટે જ આચાર્ય ધારણાનુ સ્વરૂપ સમજાવતા જણાવે છે કે—

---

૯ જુઓ એજન સૂ૦ ૧ ૧ ૨૬

૧૦ જુઓ એજન સૂ૦ ૧ ૧ ૨૭

૧૧ જુઓ પ્ર મીમાસા સૂ૦ ૧ ૧ ૨૭ ઉપરનુ ભાષ્ય પૃ૦ ૨૧

૧૨ જુઓ એજન સૂ૦ ૧ ૧ ૨૮

[૧૩]स्मृतिहेतुर्धारणा ।

જેનાથી સ્મૃતિ થઈ શકે એટલે કે સ્મૃતિનુ કારણ છે એવો પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનો જે સસ્કાર એ ધારણા છે આ સસ્કાર એ ન્યાય-વૈશેષિકના મતે જ્ઞાનથી અતિરિક્ત હોઈ ભાવના કહેવાય છે પણ જૈન મતે આ ધારણારૂપ સસ્કાર એ આત્માનો ધર્મ હોઈ તથા આત્મા જ્ઞાનરૂપ–ચૈતન્યરૂપ હોઈ એ પણ જ્ઞાનરૂપ જ છે આ સ્થળે પૂર્વાચાર્યોના લક્ષણની સમીક્ષા પણ હેમચદ્ર સુદર રીતે કરે છે પૂર્વાચાર્યોના મત પ્રમાણે ધારણાનુ લક્ષણ

[૧૪]अविचुई धारणा होई (વિશેષ૦ ગા૦ ૧૮૦)

એમ છે વિશેષાવશ્યકની આ ગાથા અનુસાર અવિચ્યુતિ–જ્ઞાનની અવિચ્યુતિ–આત્મામાથી ચ્યુત ન થવુ એ જ ધારણા છે તો પછી આચાર્ય સ્મૃતિનુ કારણ ધારણા છે, એવુ શા આધારે કહે છે એમ શકા થતા તેઓ એનો સુદર ખુલાસો કરે છે અને સમજાવે છે કે—

[૧૫]अस्त्यविच्युतिर्नाम धारणा, किन्तु साऽवाय एवान्तर्भूतेति न पृथगुक्ता । अवाय एव हि दीर्घदीर्घोऽविच्युतिर्धारणेत्युच्यते इति । स्मृतिहेतुत्वाद्वाऽविच्युतिर्धारणयैव सङ्गृहीता । नह्यवायमात्रा-दविच्युतिरहितात् स्मृतिर्भवति, गच्छत्तृणस्पर्शप्रायाणामवायाना परिशीलनविकलाना स्मृतिजनकत्वादर्शनात् । तस्मात् स्मृतिहेतू अविच्युतिसस्कारावनेन सङ्गृहीतावित्यदोष ।

અવિચ્યુતિ એ ધારણા છે એ વાત સાચી પરતુ આ પ્રકારની અવિચ્યુતિ અવાયની અદર જ અતર્ભૂત થયેલી છે વસ્તુત ખૂબ જ લાબા સમય સુધી સ્થિત અવાય જ અવિચ્યુતિરૂપ હોઈ ધારણામા પરિણમે છે અથવા તો અવિચ્યુતિ–નિશ્ચયનુ ચ્યુત ન થવુ એ સ્મૃતિનુ કારણ હોઈ ધારણાથી સગૃહીત થઈ જાય છે કેવળ અવાય એટલે કે અર્થનો નિર્ણય અવિચ્યુતિરહિત હોય—અર્થાત એ સ્થિર ન હોય તો એ સ્મૃતિનુ કારણ બનતો નથી, જેમ કે રસ્તે જતા પગતળે ઘાસ કે આવી વસ્તુઓનો નિર્ણય એના સ્પર્શથી થાય છે પણ એ વિશે એના ચિત્તમા કોઈ પરિશીલન થતુ ન હોવાથી એ જ્ઞાન નિશ્ચયસ્વરૂપ અવાય હોવા છતા એ અવિચ્યુતિ ન હોવાને કારણ સ્મૃતિ ઉત્પન્ન કરતુ નથી માટે અહી આપેલ ધારણાના લક્ષણથી જ્ઞાનની અવિચ્યુતિ અને સસ્કાર જે સ્મૃતિના ખરેખરા કારણ છે એ બન્નેનો સગ્રહ થઈ જાય છે માટે ધારણાનુ આવુ લક્ષણ કર્યું છે

આ પ્રકારના આચાર્યે કરેલ લક્ષણથી આપણે એમની સૂક્ષ્મેક્ષિકા તથા સક્ષેપમા પણ પોતાનો મુદ્દો સ્પષ્ટ રીતે સમજાવવાની આગવી રીત જોઈ શકીએ છીએ

ફક્ત પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનના લક્ષણની ચર્ચામા આચાર્ય હેમચદ્ર અન્ય દર્શનોએ કરેલ લક્ષણની ચર્ચા મુદ્દાસર કરે છે એટલુ જ નહિ, પણ જ્યા અન્ય દર્શનકારો પોતે કરેલ લક્ષણનો કે પોતાના આચાર્યોએ કરેલ લક્ષણના અર્થનો વિપર્યાસ કરે છે ત્યા પણ તેઓ ચોક્કસ રીતે નુકતેચીની કરે છે આ ઉપરાત પોતાનુ લક્ષણ પૂર્વાચાર્યો કરતા જુદુ પડતુ હોવા છતા શા કારણે સિદ્ધાન્તથી વિરોધ નથી તે, તથા પોતાના મતના સિદ્ધાન્તોનો જે અશ પૂર્વાચાર્યોના લક્ષણમા રહી જતો હોય એને પણ આવરી લે છે આ રીતે શક્ય એટલી નિર્દોષતા સાથે કોઈપણ બાબતને સક્ષેપમા કહેવાનો એમનો પ્રયાસ હોય છે, એ આ ચર્ચાથી સ્પષ્ટ જણાઈ આવે છે

પ્રમાણમીમાંસામા અહીં તથા અન્યત્ર પણ આચાર્ય હેમચદ્રે ખોટો આડબરી શબ્દવિસ્તાર કર્યો નથી પરતુ એક ગભીર તાર્કિકની અદાથી એમણે જૈન દર્શનના સિદ્ધાન્તોનુ અને એમા પણ વિશેષે પ્રમાણભાગનુ સુદર નિરૂપણ કર્યું છે એ એમની વિશેષતા છે इति शम् ।

---

૧૩ જુઓ એજન સૂ૦ ૧ ૧ ૨૯
૧૪ જુઓ એજન પૃ૦ ૨૨
૧૫ ,, ,, ,,

આગમયુગના વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયો

પં૦ શ્રી દલસુખભાઈ માલવણિયા

૧. અધિગમના વિવિધ ઉપાયો

જૈન દર્શનમા વસ્તુના નિરૂપણમાં સ્યાદ્વાદ અથવા અનેકાતવાદનો આશ્રય લેવામા આવે છે, અને એ સ્યાદ્વાદ કે અનેકાતવાદનો આધાર વિભિન્ન નયો છે ભગવાન મહાવીરે અનેક પ્રશ્નોના ઉત્તરો ભગવતીસૂત્રમા આપ્યા છે તેનુ વિશેષ અધ્યયન કરીએ તો એ વાત સ્પષ્ટ થાય છે કે તેમના તે ઉત્તરો હઠાગ્રહીના નથી તેમા કદાગ્રહ દેખાતો નથી, પણ વસ્તુને વિવિધ રીતે તપાસવાનો પ્રયત્ન છે, અને વસ્તુને વિવિધ રીતે તપાસવી હોય તો તેમા દૃષ્ટિકોણો બદલવાની જરૂર પડે છે આ બદલાતા દૃષ્ટિકોણોને શાસ્ત્રીય પરિભાષામા નયો કહેવામાં આવે છે જૈન આગમોમા વસ્તુને જોવાના જે વિવિધ ઉપાયો બતાવવામા આવ્યા છે, તેમા જુદી જુદી જાતના વર્ગીકરણો નજરે પડે છે જેમ કે—

(૧) દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવ વગેરે

તેમાના એક વર્ગમા એક પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવનો છે, આનો જ બીજો પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવ-ગુણનો છે, ત્રીજો પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભવ-ભાવનો છે અને ચોથો પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભવ-ભાવ-સસ્થાનનો છે પ્રથમ પ્રકારના દ્રવ્યાદિ ચાર એ જ મુખ્ય છે અને એમાના ભાવના જ વિશેષો ભવ, ગુણ કે સસ્થાન છે કારણ કે ભાવ એ પર્યાય છે અને ભવ, ગુણ કે સસ્થાન પણ પર્યાયવિશેષો જ છે આથી આ વર્ગની પ્રતિષ્ઠા દ્રવ્યાદિ ચતુષ્ટયને નામે વિશેષરૂપે જૈન દર્શનના ગ્રથોમા જોવામા આવે છે

(૨) દ્રવ્યાર્થિક, પર્યાયાર્થિક વગેરે

દૃષ્ટિઓના બીજા વર્ગીકરણમા દ્રવ્યાર્થિક અને પર્યાયાર્થિક દૃષ્ટિ મુખ્ય છે, જ્યારે એને જ બીજી રીતે દ્રવ્યાર્થિક અને પ્રદેશાર્થિકરૂપે અથવા ઓઘઆદેશ અને વિધાનઆદેશરૂપે પણ મૂકવામા આવી છે

આગમગત આ બે દૃષ્ટિઓ જ મુખ્યરૂપે નયો તરીકે પ્રતિષ્ઠિત થઈ છે, અને તે બે દૃષ્ટિઓના આગળ જઈ પાચ નયો, છ નયો અને સાત નયો તથા વચનના જેટલા પ્રકાર હોય તેટલા નયો—એમ ભેદો કરવામા આવ્યા છે પણ તેના સાત ભેદો એ દર્શનયુગમા વિશેષરૂપે માન્ય થયા છે

(૩) નામ-સ્થાપના-દ્રવ્ય-ભાવ

ત્રીજા વર્ગમા નામ-સ્થાપના-દ્રવ્ય-ભાવ એ ચાર નિક્ષેપો અથવા એથી વધુ નિક્ષેપોનુ સ્થાન છે આમા મુખ્યરૂપે શાબ્દિક વ્યવહારનો આધાર શોધવાની પ્રવૃત્તિ છે નિક્ષેપો અનેક છતા દર્શનયુગમા અને આગમોની ટીકાઓમા પણ ઉક્ત ચાર નિક્ષેપોને જ મુખ્ય માનવામા આવ્યા છે

(૪) જ્ઞાનનય અને ક્રિયાનય

ચોથા વર્ગમા જ્ઞાનનય અને ક્રિયાનય, એટલે કે, જીવનમા જ્ઞાનને મહત્ત્વ આપવાની દૃષ્ટિ અને ક્રિયાને મહત્ત્વ આપવાની દૃષ્ટિ મૂળ આગમમાં આ બે નયો વિષે ઉલ્લેખ નથી પણ નિર્યુક્તિ-ભાષ્યોમા તે સ્પષ્ટ છે. —**વિશેષા૦** ગા૦ ૩૫૯૧, ૩૬૦૦, ૩૬૦૧.*

(૫) વ્યવહાર અને નિશ્ચય

અને પાચમા વર્ગમા ભગવતીસૂત્ર અને બીજા આગમિક ગ્રથોમા ઉલ્લિખિત વ્યવહાર અને નિશ્ચય-નયનો સમાવેશ છે

(૬) નય અને પ્રમાણ

અને છેવટે નય અને પ્રમાણથી વસ્તુનો અધિગમ થાય છે—એમ મનાયુ છે આનો અર્થ એ છે કે છૂટા છૂટા દૃષ્ટિકોણોથી અર્થાત્ નયોને આધારે થતુ દર્શન એ આશિક છે, ત્યારે પ્રમાણથી કરાયેલુ દર્શન પૂર્ણ છે આમ વસ્તુત જ્યારે નય અને પ્રમાણરૂપ ઉપાયનુ અવલબન લેવામા આવે ત્યારે જ વસ્તુના અતિમ અને પૂર્ણ સ્વરૂપનુ ભાન થાય છે

૨. વ્યવહાર અને નિશ્ચયનય અથવા સંવૃતિસત્ય અને પરમાર્થસત્ય

વિશ્વને સત્ય અને મિથ્યા માનનારાં દર્શનો

ભારતીય દર્શનો સ્પષ્ટ રીતે બે વિભાગમા વહેંચાઈ જાય છે એકમા બાહ્ય દૃશ્ય અને વાચ્ય વિશ્વને સત્ય માનનારા અને બીજામા મિથ્યા અથવા માયિક માનનારા છે શાકરવેદાત, શૂન્યવાદ, વિજ્ઞાનવાદ આદિ દર્શનો બાહ્ય વિશ્વને મિથ્યા, માયિક, સાવૃતિક કે પ્રપચ માની તેની વ્યાવહારિક સત્તા અથવા સાવૃતિક સત્તા સ્વીકારે છે, જ્યારે શૂન્ય, વિજ્ઞાન કે બ્રહ્મને પારમાર્થિક સત્ સ્વીકારે છે આથી વિપરીત બાહ્ય દેખાતા જગતને સત્ય માનનાર વર્ગમા પ્રાચીન બૌદ્ધો, જૈનો, ન્યાયવૈશેષિક, સાખ્ય, મીમાસકો આદિ છે

દૃષ્ટિબિંદુના આ ભેદને કારણે અદ્વૈતવાદ અને દ્વૈતવાદ એવા બે ભેદોમા સામાન્ય રીતે દર્શનોને વહેંચી શકાય છે અદ્વૈતવાદીઓએ પોતાના દર્શનમા સામાન્ય જનની દૃષ્ટિએ જે કાઈ દેખાય છે તેને લૌકિક કે વ્યાવહારિક કે સાવૃતિક કહ્યુ, જ્યારે જ્ઞાની પુરુષની દૃષ્ટિમા જે આવે છે તેને પારમાર્થિક, અલૌકિક કે પરમ સત્ય કહ્યુ આમા દર્શનભેદની કલ્પનાને આધારે અપેક્ષાભેદને વિચારમા સ્થાન

---

* આમા વિશેષાવશ્યક ભાષ્યની ગાથાઓના અકો મલધારી હેમચદ્રાચાર્યકૃત ટીકાના સમજવા

મળ્યુ તેને આધારે વ્યવહારદષ્ટિ, સવૃતિ, અવિદ્યા, વ્યવહારનય અથવા વ્યવહારસત્ય અને પરમાર્થદષ્ટિ, નિશ્ચયદષ્ટિ, નિશ્ચયનય કે પરમાર્થસત્ય જેવા શબ્દો તે તે દર્શનમા વપરાવા લાગ્યા છે. છતા પણ આ બધાનો અર્થ સૌને એકસરખો માન્ય નથી તે કહેવાની ભાગ્યે જ જરૂર છે આનુ કારણ એ છે કે તે તે દર્શનની મૌલિક વિચારધારામા જે ભેદ છે તેને લઈને લૌકિક સત્યમા પણ ભેદ પડે છે

વેદાન્તદર્શનોમા મૌલિક વિચારનો આધાર ઉપનિષદો છે, જ્યારે બૌદ્ધ શૂન્યવાદ હોય કે વિજ્ઞાનવાદ, તેમના મૌલિક વિચારનો આધાર બુદ્ધનો ઉપદેશ છે તત્ત્વની પ્રક્રિયામા જે ઉપનિષદ્ દર્શન અને જે પ્રકારનુ બુદ્ધ દર્શન એ બેમા જે પ્રકારનો ભેદ છે તે જ પ્રકારનો ભેદ વેદાન્તના અને બૌદ્ધના અદ્વૈતવાદમા પડવાનો ઉપનિષદ્‌મા બ્રહ્મમાથી કે આત્મામાથી સૃષ્ટિનિષ્પત્તિની જે પ્રક્રિયા હોય તેને આધારે લૌકિક સત્યનુ નિરૂપણ વેદાન્તમા કરવામા આવે, અને તેથી વિપરીત બુદ્ધના ઉપદેશમા જે સૃષ્ટિપ્રક્રિયા હોય તેને મૂળ માની લૌકિક સત્યનુ નિરૂપણ કરવામા આવે આમ બાહ્ય જગતના ભેદને લૌકિક સત્યના નામે બન્ને વિરોધીઓ ઓળખતા હોય, છતા પણ તેમની પ્રક્રિયાનો ભેદ તો રહે જ છે અને લૌકિક સત્યને નામે વેદાન્તની બધી જ વાત બૌદ્ધ ન સ્વીકારે અને બૌદ્ધની બધી જ વાત વેદાન્ત ન સ્વીકારે એમ પણ બને છે

અદ્વૈતવાદીઓના ઉક્ત શબ્દપ્રયોગોની પાછળ જે એક સમાન તત્ત્વ છે તે તો એ છે કે અવિદ્યા જ્યા સુધી હોય છે ત્યા સુધી પરમ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થતો નથી અને જ્યારે અવિદ્યાનુ આવરણ દૂર થાય છે ત્યારે પરમ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થાય છે આ બાબતમા અદ્વૈતવાદ અને દ્વૈતવાદનુ પણ ઐકય છે જ જે ભેદ છે તે એ કે અવિદ્યાને કારણે તે તે દર્શનોએ ગણાવેલ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થતો નથી અર્થાત્ અવિદ્યા દૂર થતા જે પરમ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થાય છે તે અદ્વૈતવાદ અને દ્વૈતવાદમા ભિન્ન ભિન્ન છે

પ્રસ્તુતમા જૈન સમત વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયનો વિચાર આ સદર્ભમા કરવો છે પ્રથમ કહેવાઈ જ ગયુ છે કે જૈન દર્શન અદ્વૈતવાદી નથી આથી તેમા જ્યારે વ્યવહાર અને નિશ્ચયનય જેવા શબ્દોનો પ્રયોગ થાય ત્યારે તે શબ્દોનો તાત્પર્યાર્થ કાંઈક જુદો જ હોવો જોઈએ, અન્યથા તે પણ અદ્વૈતવાદની હરોળમા જઈને બેસી જાય પણ જૈન દર્શનના વિકાસમા એવી ભૂમિકા ક્યારેય આવી જ નથી, જ્યારે તેમા દ્વૈતવાદની ભૂમિકા છોડીને સપૂર્ણ રીતે અદ્વૈતવાદી વલણ અપનાવવામા આવ્યુ હોય

પ્રસ્તુતમા વ્યવહાર અને નિશ્ચય વિષે આગમયુગ એટલે કે ભગવાન મહાવીર પછી લગભગ હજાર–બારસો વર્ષ સુધીનુ આગમિક શ્વેતામ્બર સાહિત્ય લઈ વિચાર કરવાનો ઇરાદો છે તે એટલા માટે કે આ બે નયોનો અર્થવિસ્તાર ક્રમે કરી કેવી રીતે થતો ગયો છે અને તેમા તે તે કાળની દાર્શનિક ચર્ચાઓએ કેવો ભાગ ભજવ્યો છે તે શોધી કાઢવાનુ કામ દર્શનના ઇતિહાસના અભ્યાસી માટે સરળ પડે.

૩. આગમમાં વ્યવહાર–નિશ્ચય

ઇન્દ્રિયગમ્ય અને ઇન્દ્રિયથી અગમ્ય

ભગવતીસૂત્રગત વ્યવહાર અને નિશ્ચયના જે ઉદાહરણ છે તેમાથી એક વસ્તુ ફલિત થાય છે કે વસ્તુનુ ઇન્દ્રિયો વડે કરાયેલુ દર્શન આશિક હોય છે અને સ્થૂલ હોય છે વળી તે અનેક લોકોને એક સરખુ થતુ હોઈ લોકસમત પણ હોય છે અને એવી લોકસમતિ પામતુ હોઈ તે બાબતમા લોકો કશી આપત્તિ પણ કરતા નથી અને તે બાબતમા શકા વિના પારસ્પરિક વ્યવહાર સાધે છે આથી આવા દર્શનને વ્યવહારસત્ય માનવામા લોકવ્યવહારનો આશ્રય લેવામા આવેલો હોવાથી તે વ્યવહારનય કહેવાયો છે, જ્યારે વસ્તુનુ એવુ પણ રૂપ છે જે ઇન્દ્રિયાતીત છે, ઇન્દ્રિયો તે જાણી શકતી નથી, પણ આત્મા

પોતાની નિરાવરણ દશામા પૂર્ણ પ્રજ્ઞા વડે તે જાણે છે વસ્તુના આ રૂપને તેનુ યથાર્થ રૂપ માનવામા આવ્યુ છે અને તેને ગ્રહણ કરનાર તે નિશ્ચયનય છે

ભગવતી સૂત્ર (૧૮ ૬ સૂ૦ ૬૩૦)મા ભગવાને સ્પષ્ટ કર્યું છે કે ગોળને ગળ્યો કહેવો તે વ્યવહારનય છે, પણ નિશ્ચયનયે તો તેમા બધા પ્રકારના રસો છે ભમરાને કાળો કહેવો તે વ્યવહારનય છે અને તેમા બધા વર્ણો છે તે નિશ્ચયનય છે આ બાબતમા રૂપ, રસ, ગધ, સ્પર્શ આદિ વિષેના હળદર વગેરે અનેક ઉદાહરણો આપી સ્પષ્ટ કર્યું છે કે નરી આખ વગેરે ઇન્દ્રિયો વડે જે વર્ણો, રસો ઇત્યાદિ આપણે જાણીએ છીએ અને તે તે દ્રવ્યોમા તે તે વર્ણાદિ છે એમ કહીએ છીએ, તે બધો વ્યવહાર છે, પણ વસ્તુત નિશ્ચય દૃષ્ટિએ તો તે તે દ્રવ્યોમા બધા જ વર્ણાદિ છે. અગ્નિ જેવી વસ્તુ આપણને ભલે ગરમ જ દેખાતી હોય અને બરફ જેવી વસ્તુ ભલે માત્ર ઠડી જ લાગતી હોય પણ તેના નિર્માણમા જે પુદ્ગલ પરમાણુઓ છે તે પરમાણુઓમાના વધારે પરમાણુ જો ઉષ્ણસ્પર્શરૂપે પરિણત થયા હોય તો તે ઉષ્ણ લાગે, પણ તેનો અર્થ એવો નથી કે તેમા શીત પરમાણુઓનો અશ છે જ નહિ વળી, જે પરમાણુ અમુક કાળે ઉષ્ણરૂપે પરિણત હોય તે જ પરમાણુ અગ્નિ ઉપર પાણી પડતા શીતરૂપે પરિણત થઈ જાય છે, એટલે કે શીતરૂપે પરિણત થવાની શક્તિ તેમા છે, અથવા તો શીતગુણ અવ્યક્ત હતો તે વ્યક્ત થાય છે તેનો જો સર્વથા અભાવ હોત તો તે ખરશૃગની જેમ ઉત્પન્ન જ થઈ શકત નહિ માટે માનવુ પડે છે કે અગ્નિદ્રવ્યના પરમાણુઓમા પણ શીતગુણને સ્થાન છે આપણે સ્થૂલ રીતે અથવા તો જે વર્ણનુ કે રસાદિનુ પ્રમાણ વધારે હોય તેને પ્રાધાન્ય આપીને વ્યવહાર ચલાવીએ છીએ પણ એનો અર્થ એ નથી કે તે તે દ્રવ્યમા અન્ય વર્ણાદિનો સર્વથા અભાવ છે ભગવાને આ પ્રકારનો ખુલાસો કર્યો તેનુ રહસ્ય એ છે કે જૈન દર્શનમા પ્રત્યેક પરમાણુમા તે તે વર્ણાદિરૂપે પરિણત થવાની શક્તિ સ્વીકારાઈ છે અમુક કાળે ભલે કોઈ પરમાણુ કાળો હોય પણ તે અન્ય કાળે રક્ત થઈ શકે છે આને જ કારણે જૈન દર્શનમા અન્ય વૈશેષિક આદિની જેમ પાર્થિવ, જલીય આદિ પરમાણુઓની જાતિ જુદી માનવામા નથી આવી, પરતુ મનાયુ છે કે અત્યારે જે પરમાણુ પૃથ્વીરૂપે પરિણત હોય તે જ પરમાણુ અન્યકાળે જલ કે તેજ–અગ્નિરૂપે પરિણત થઈ શકે છે આને કારણે સ્થૂલ દૃષ્ટિ અથવા તો ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ, જે જૈન દર્શન અનુસાર વસ્તુત પ્રત્યક્ષ પણ નથી પણ સાવ્યવહારિક પ્રત્યક્ષ છે, તેને આધારે આપણને અમુક વસ્તુ કાળી કે ઉષ્ણ દેખાતી હોય છતા પણ તાત્ત્વિક રીતે, એટલે કે સર્વજ્ઞે જે રીતે તેને જોઈ છે તે રીતે તો તે માત્ર તે જ વર્ણ કે સ્પર્શાદિવાળી નથી, પણ તેમા બધા જ વર્ણાદિ છે એમ નિશ્ચયનયનુ મન્તવ્ય છે

વળી નરી આખે ઉપર ઉપરથી કાળો રગ દેખાય છતા વસ્તુની અદરના અવયવોમા રહેલ અને આખ સામે નહિ આવેલ અવયવોમા બીજા રગો હોય તેને તો આખ દેખી શકે નહિ અને ભમરો કાળો છે એમ તો આપણે કહીએ છીએ પણ બહાર દેખાતો ભમરો એ જ કાંઈ ભમરો નથી પણ ખરી રીતે સમગ્ર અદરબહાર જે પ્રકારનો તે હોય તે ભમરો છે આ પરિસ્થિતિમા તેને કાળો કહેવો તે માત્ર વ્યવહારની ભાષા છે તેમા બીજા પણ રગો હોઈ તેને નિશ્ચયથી બધા વર્ણયુક્ત સ્વીકારવો જોઈએ

અહીં એક વાતનુ વિશેષ ધ્યાન રાખવાનુ છે કે નિશ્ચયનય વ્યવહારનયે જાણેલ કાળાનો નિરાસ નથી કરતો, પણ તે જ માત્ર છે અને બીજા નથી એવો ભાવ એમા હોય તો તેનો નિષેધ નિશ્ચયનય કરે છે નિશ્ચયનય માત્ર વ્યવહારની સ્થૂલતા અને એકાગિતાનો નિરાસ કરે છે એટલે કે વ્યવહારે જાણેલ, નિશ્ચય દ્વારા સર્વથા મિથ્યા નથી ઠરતુ, પણ તે આશિક સત્ય છે, સ્થૂલ સત્ય છે એમ નક્કી થાય છે.

સાત નયાન્તર્ગત વ્યવહાર

આગળ કહેવાઈ ગયુ છે કે દ્રવ્યાર્થિક અને પર્યાયાર્થિક મૂળનયો હતા તેના જ કાળક્રમે પાચ–છ–સાત એવા ભેદો કરવામા આવ્યા છે એ નયોના ભેદોમા પણ એક વ્યવહારનય ગણાવવામા આવ્યો છે

એટલે નિશ્ચયના અનુસધાનમા આવતો વ્યવહારનય અને આ સાત ભેદોમાનો વ્યવહારનય એક છે કે જુદા તે પણ વિચારવુ જોઈએ

અનુયોગદ્વારસૂત્રમા પ્રસ્થ વગેરેના દૃષ્ટાતથી સાત નયોને સમજાવવામા આવ્યા છે ત્યા પ્રસ્થ દષ્ટાતમા (અનુયોગ સૂ૦ ૧૪૪) સાતે નયોના અવતરણ પ્રસગે અવિશુદ્ધ નૈગમનો પ્રારભ—પ્રસ્થ માટે સકલ્પ કરી કોઈ વ્યક્તિ જગલમા તે માટે લાકડા કાપવા જાય છે ત્યારે ' પ્રસ્થ માટે જાઉં છુ ' એમ કહે છે ત્યારથી—થાય છે, એટલે કે તેણે લાકડા માટે જાઉં છુ એમ ન કહ્યુ પણ સકલ્પમા રહેલ પ્રસ્થ માટે જાઉં છુ એમ કહ્યુ તે નૈગમનય છે, પણ તે અવિશુદ્ધ છે પછી તે લાકડુ કાપે છે ત્યારે, તેને છોલે છે ત્યારે, તેને અદરના ભાગમા કોતરે છે ત્યારે અને તેની સફાઈ કરે છે—સુવાળપ આપે છે ત્યારે પણ તે પ્રસ્થ વિષેની જ વાત કરે છે તે બધા પ્રસગે તે ઉત્તરોત્તર પ્રસ્થની નજીક છે પણ જ્યા સુધી તે પ્રસ્થ તેના અતિમ રૂપમા તૈયાર ન થયુ હોય ત્યા સુધી તે કાઈ વાસ્તવિક વ્યવહારયોગ્ય પ્રસ્થ કહેવાય નહિ આથી આ બધા નૈગમનયો ઉત્તરોત્તર અવિશુદ્ધમાથી વિશુદ્ધ, વિશુદ્ધતર નૈગમો છે, અને જ્યારે પ્રસ્થ બનાવવાની બધી ક્રિયાઓ પૂરી થઈ જાય અને તેને પ્રસ્થ એવુ નામ આપી શકાય ત્યારે તેને જે પ્રસ્થ એમ કહેવાય છે તે પણ વિશુદ્ધતર નૈગમનયનો વિષય છે અને તૈયાર થયા પછી તે વ્યવહારમા પ્રસ્થ તરીકે વપરાય છે ત્યારે પણ તે પ્રસ્થ નામે ઓળખાય છે તેથી વ્યવહારનયનો વિષય બને છે એટલે કે નૈગમનયના અતિમ વિશુદ્ધ નૈગમે ' પ્રસ્થ ' નામ ધરાવવાની યોગ્યતા જ્યારે આવી ત્યારે તેને પ્રસ્થ કહ્યુ અને તે જ્યારે તે રૂપે વ્યવહારમા આવ્યુ અને લોકમા તે રૂપે પ્રચલિત થઈ ગયુ ત્યારે તે પ્રસ્થ વ્યવહારનયનો વિષય બની ગયુ સારાશ એ છે કે નૈગમમા પ્રસ્થરૂપમા ન હોય ત્યારે પણ તે પ્રસ્થ કહેવાયુ, પણ વ્યવહારમા તો ત્યારે જ પ્રસ્થ કહેવાય જ્યારે તે પ્રસ્થરૂપે વાપરી શકાય તેવુ બની ગયુ હોય

સારાશ છે કે અહીં વ્યવહારનયનો વિષય તે તે નામે લોકમા ઓળખાતી વસ્તુ—વિશેષ વસ્તુ એમ થાય છે માત્ર સામાન્ય લાકડાને વ્યવહારનય પ્રસ્થ નહિ કહે, જો કે એ જ લાકડુ પ્રસ્થ બન્યુ છે કારણ કે લોકવ્યવહારમા લાકડા તરીકે તો પ્રસ્થ અને બીજા પણ અનેક લાકડા છે, પણ એ બધા લાકડાના પ્રકારોમાથી વિશેષ આકૃતિવાળા લાકડાને જ પ્રસ્થ કહેવામા આવે છે, બધાને નહિ, તત્ત્વની ભાષામા કહેવુ હોય તો વ્યવહારનય સામાન્યગ્રાહી નહિ પણ વિશેષગ્રાહી છે એમ ફલિત થાય છે

આ દૃષ્ટાત દ્રવ્યનુ છે પણ ક્ષેત્રની દૃષ્ટિએ વ્યવહારનયનુ ઉદાહરણ વસતિ (અનુ૦ સૂ૦ ૧૪૪) દષ્ટાતને નામે ઓળખાય છે તમે ક્યા રહો છો ?—એવા પ્રશ્નના ઉત્તરમા કોઈ ' લોકમા રહુ છુ ' એમ શરૂ કરીને ઉત્તરોત્તર કહે કે ' તિર્યગ્ લોકમા ', ' જમ્બૂદ્વીપમા ', ' ભારતમા ', ' દક્ષિણ ભારતમા ', ' પાટલિપુત્રમા ', ' દેવદત્તના ઘરમા ' અને છેવટે ' દેવદત્તના ઘરના ગર્ભગૃહમા રહુ છુ '—એમ કહે છે આ અવિશુદ્ધ નૈગમથી શરૂ કરીને વિશુદ્ધતર નૈગમના ઉદાહરણ છે વિશુદ્ધતર નૈગમે જે ઉત્તર આપ્યો કે ગર્ભગૃહમા રહુ છુ, લોકવ્યવહારમા એવો ઉત્તર મળે તો જ તે કાર્યસાધક બને, આથી તેવો જ ઉત્તર વ્યવહારનયને પણ માન્ય છે

ગર્ભગૃહ પણ સમગ્ર લોકનો એક ભાગ હોઈ ' લોકમા રહુ છુ ' એ ઉત્તર અસદુત્તર તો નથી, પણ તે ઉત્તરથી લૌકિક વ્યવહાર ચાલી શકે નહિ એટલે લોકવ્યવહાર માટે જરૂરી છે કે સમગ્ર લોકમાનો પ્રતિનિયત પ્રદેશ નિવાસસ્થાન તરીકે જણાવવામા આવે આમ આ દૃષ્ટાતથી પણ વ્યવહાર વિશેષગ્રાહી છે એમ નિશ્ચિત થાય છે જેમ પૂર્વ દૃષ્ટાતમા લાકડુ એ જ પ્રસ્થ છતા લાકડાની વિશેષ આકૃતિ સિદ્ધ થાય ત્યારે જ તે પ્રસ્થની ક્રિયા કરી શકે છે અને લોકવ્યવહારમા આવે છે તેથી વિશેષ પ્રકારનુ લાકડુ એ પ્રસ્થ એવા નામને પામી, માપણીનો લોકવ્યવહાર સિદ્ધ કરે છે એટલે કે સકલ્પમા રહેલ પ્રસ્થ

નહિ, પણ બાહ્ય પ્રસ્થની આકૃતિ ધારણ કરેલો પદાર્થ લોકમા પ્રસ્થનુ કામ આપે છે માટે તે જ પ્રસ્થ વ્યવહારનયનો વિષય છે

આ પ્રકારે પૂર્વોક્ત બન્ને દષ્ટાંતો દ્વારા વ્યવહારનય વિશેષગ્રાહી છે એ વાતને સમર્થન મળે છે જે ભેદ છે તે એ કે નૈગમે સંકલ્પના વિષય લાકડાને પણ પ્રસ્થ કહ્યુ અને વ્યવહારે પ્રસ્થાકાર લાકડાને પ્રસ્થ કહ્યુ આમ આમાં દ્રવ્ય અને તેના પર્યાયને નજર સમક્ષ રાખી પ્રસ્થ દૃષ્ટાત છે, જ્યારે વસતિ દષ્ટાતમા અવયવ અને અવયવીના વિચારના આધારે નૈગમ-વ્યવહારની વિચારણા કરી હોય તેમ જણાય છે કારણ કે નૈગમે તો સમગ્ર લોકરૂપ અવયવી દ્રવ્યને પોતાનો વિષય બનાવી ઉત્તરોત્તર સકુચિત એવા ખડોને તે સ્પર્શે છે અને છેવટે વિશુદ્ધતર નૈગમ તેના સકુચિતતર પ્રદેશને પકડીને નિવાસ-સ્થાનનો નિર્દેશ કરે છે નૈગમે ચીંધી આપેલા તે પ્રદેશને જ વ્યવહાર પણ વ્યક્તિના નિવાસસ્થાન તરીકે સ્વીકારી લે છે. આમ અખડ દ્રવ્યમાથી તેના ખડને વ્યવહાર સ્પર્શે છે આ દષ્ટિએ પ્રસ્થ અને વસતિ દષ્ટાતનો ભેદ હોઈ આને દ્રવ્ય નહિ પણ મુખ્યપણે ક્ષેત્રની દૃષ્ટિએ દૃષ્ટાત આપ્યુ છે તેમ કહી શકાય

અનુયોગદ્વારમા (સૂ૦ ૧૪૪) ત્રીજુ ઉદાહરણ પ્રદેશ દૃષ્ટાતનુ છે આમા કોઈ કહે છે કે સગ્રહનયને મતે પાંચના (દ્રવ્યના) પ્રદેશ છે તે આ પ્રમાણે—ધર્મપ્રદેશ, અધર્મપ્રદેશ, આકાશપ્રદેશ, જીવપ્રદેશ અને સ્કધપ્રદેશ પણ આની સામે વ્યવહારનયનુ કથન છે કે તમે જે પાચના (દ્રવ્યના) પ્રદેશ કહો છો તે બરાબર નથી, તેમા તો ભ્રમ થવાને સભવ છે, જેમ કે કોઈ કહે કે પાચ ગોષ્ઠિક (એક કુટુબના) પુરુષોનું સુવર્ણ છે તો તેમા તે સુવર્ણ ઉપર સૌનો સરખો ભાગ લાગે, તેમ પાચના પ્રદેશ કહેવાથી તે પ્રદેશો પાચેના ગણાય—કોઈ એકના નહિ માટે કહેવુ જોઈએ કે પ્રદેશના પાચ પ્રકાર છે આમ સગ્રહમા પ્રદેશ સામાન્ય માનીને નિરૂપણ હતુ જ્યારે વ્યવહારમા પ્રદેશ વિશેષને પ્રાધાન્ય આપવામા આવ્યુ છે, અર્થાત વ્યવહાર ભેદપ્રધાન છે વ્યવહારનયના આ દૃષ્ટાતથી સ્પષ્ટ થાય છે કે વ્યવહારમા ઉપયોગી સામાન્ય નહિ પણ તેના ભેદો છે એટલે તે ભેદમૂલક વ્યવહારને પ્રાધાન્ય આપે છે

પૂર્વોક્ત બે દૃષ્ટાતો અને આમા શો ભેદ છે એ પ્રશ્ન વિચારણીય છે પ્રસ્થ દૃષ્ટાત તો સ્પષ્ટપણે દ્રવ્ય અને તેના પર્યાય વિષે છે, એટલે કે ઊર્ધ્વતાસામાન્ય દ્રવ્ય અને તેના પર્યાયો વિષે છે. વસતિ દૃષ્ટાતમા દ્રવ્ય અને તેના પ્રદેશની વાત છે, એટલે કે એક જ દ્રવ્યના ખડની વાત છે આમા તે ખડને પર્યાય કહી તો શકાય, પણ તે પરિણમનને કારણે નહિ, પણ ખડને કારણે એટલે મુખ્ય રીતે આ દૃષ્ટાત દ્રવ્ય-વ્યવહારનુ નહિ પણ ક્ષેત્રવ્યવહારનુ છે અને પ્રદેશદૃષ્ટાત જે છેલ્લુ છે તેમા દ્રવ્ય સામાન્ય એટલે ઊર્ધ્વતાસામાન્ય નહિ પણ તિર્યગ્ સામાન્ય સમજાય છે અને પછી તે સામાન્યના વિશેષો, ભેદો કે પર્યાયોનો વિચાર છે આમ આ ત્રણે દૃષ્ટાતો એક રીતે ભેદગ્રાહી, વિશેષગ્રાહી, પર્યાયગ્રાહી છતા તેમા વ્યવહારનો સૂક્ષ્મ ભેદ વિવક્ષિત છે વ્યવહારનય ભેદગ્રાહી છે—આ વસ્તુ આચાર્ય પૂજ્યપાદે વ્યવહારનયની જે વ્યાખ્યા કરી છે તે પરથી પણ સિદ્ધ થાય છે પરસામાન્યમાથી ઉત્તરોત્તર અપરાપર સામાન્યના ભેદો કરવા એવી વ્યાખ્યા પૂજ્યપાદે વ્યવહારની બાધી આપી છે

આ ચર્ચાના પ્રકાશમા જો આપણે અનુયોગ સૂત્રગત વ્યવહારની "वच्चइ विणिच्छियत्थ ववहारो सव्वदव्वेसु"—(**અનુયો૦** સૂત્ર ૧૫૨ પૃ૪ ૨૬૪, આ ગાથા **આવશ્યકનિર્યુક્તિમાં** પણ છે—ગા૦ ૭૫૬) આ વ્યાખ્યાનો અર્થ કરીએ તો સર્વદ્રવ્યોમા વિનિશ્ચિત અર્થને, એટલે કે સામાન્ય નહિ પણ વિશેષે કરી નિશ્ચિત અર્થાત્ ઉત્તરોત્તર ભેદોને—વિશેષોને વ્યવહાર પોતાનો વિષય બનાવે છે—એવો સ્પષ્ટ અર્થ ફલિત થાય છે આના પ્રકાશમા આચાર્ય હરિભદ્રે વ્યવહારનયના અનુયોગગત લક્ષણનો જે અર્થ કર્યો છે તે વ્યાજબી ઠરે છે તેમણે વ્યાખ્યામા કહ્યુ છે કે 'व्रजति निराधिक्ये चयन चय., अधिकश्चयो निश्चय =सामान्यम्। विगतो निश्चय विनिश्चय =विगतसामान्यभाव.' (પૃ૦ ૧૨૪) અર્થાત્ વ્યવહારનયને

એટલે નિશ્ચયના અનુસધાનમા આવતો વ્યવહારનય અને આ સાત ભેદોમાનો વ્યવહારનય એક છે કે જુદા તે પણ વિચારવુ જોઈએ

અનુયોગદ્વારસૂત્રમાં પ્રસ્થ વગેરેના દૃષ્ટાતથી સાત નયોને સમજાવવામા આવ્યા છે ત્યા પ્રસ્થ દષ્ટાતમા (અનુયોગ સૂ૦ ૧૪૪) સાતે નયોના અવતરણ પ્રસગે અવિશુદ્ધ નૈગમનો પ્રારભ—પ્રસ્થ માટે સકલ્પ કરી કોઈ વ્યક્તિ જગલમા તે માટે લાકડા કાપવા જાય છે ત્યારે 'પ્રસ્થ માટે જાઉં છુ' એમ કહે છે ત્યારથી—થાય છે, એટલે કે તેણે લાકડા માટે જાઉં છુ એમ ન કહ્યુ પણ સકલ્પમા રહેલ પ્રસ્થ માટે જાઉં છુ એમ કહ્યુ તે નૈગમનય છે, પણ તે અવિશુદ્ધ છે પછી તે લાકડુ કાપે છે ત્યારે, તેને છોલે છે ત્યારે, તેને અદરના ભાગમા કોતરે છે ત્યારે અને તેની સફાઈ કરે છે—સુવાળપ આપે છે ત્યારે પણ તે પ્રસ્થ વિષેની જ વાત કરે છે તે બધા પ્રસગે તે ઉત્તરોત્તર પ્રસ્થની નજીક છે પણ જ્યા સુધી તે પ્રસ્થ તેના અતિમ રૂપમા તૈયાર ન થયુ હોય ત્યા સુધી તે કાંઈ વાસ્તવિક વ્યવહારયોગ્ય પ્રસ્થ કહેવાય નહિ આથી આ બધા નૈગમનયો ઉત્તરોત્તર અવિશુદ્ધમાથી વિશુદ્ધ, વિશુદ્ધતર નૈગમો છે, અને જ્યારે પ્રસ્થ બનાવવાની બધી ક્રિયાઓ પૂરી થઈ જાય અને તેને પ્રસ્થ એવુ નામ આપી શકાય ત્યારે તેને જે પ્રસ્થ એમ કહેવાય છે તે પણ વિશુદ્ધતર નૈગમનયનો વિષય છે અને તૈયાર થયા પછી તે વ્યવહારમા પ્રસ્થ તરીકે વપરાય છે ત્યારે પણ તે પ્રસ્થ નામે ઓળખાય છે તેથી વ્યવહારનયનો વિષય બને છે એટલે કે નૈગમનયના અતિમ વિશુદ્ધ નૈગમે 'પ્રસ્થ' નામ ધરાવવાની યોગ્યતા જ્યારે આવી ત્યારે તેને પ્રસ્થ કહ્યુ અને તે જ્યારે તે રૂપે વ્યવહારમા આવ્યુ અને લોકમા તે રૂપે પ્રચલિત થઈ ગયુ ત્યારે તે પ્રસ્થ વ્યવહારનયનો વિષય બની ગયુ સારાશ એ છે કે નૈગમમા પ્રસ્થરૂપમા ન હોય ત્યારે પણ તે પ્રસ્થ કહેવાયુ, પણ વ્યવહારમા તો ત્યારે જ પ્રસ્થ કહેવાય જ્યારે તે પ્રસ્થરૂપે વાપરી શકાય તેવુ બની ગયુ હોય

સારાશ છે કે અહીં વ્યવહારનયનો વિષય તે તે નામે લોકમા ઓળખાતી વસ્તુ—વિશેષ વસ્તુ એમ થાય છે માત્ર સામાન્ય લાકડાને વ્યવહારનય પ્રસ્થ નહિ કહે, જો કે એ જ લાકડુ પ્રસ્થ બન્યુ છે કારણ કે લોકવ્યવહારમા લાકડા તરીકે તો પ્રસ્થ અને બીજા પણ અનેક લાકડા છે, પણ એ બધા લાકડાના પ્રકારોમાથી વિશેષ આકૃતિવાળા લાકડાને જ પ્રસ્થ કહેવામા આવે છે, બધાને નહિ, તત્ત્વની ભાષામા કહેવુ હોય તો વ્યવહારનય સામાન્યગ્રાહી નહિ પણ વિશેષગ્રાહી છે એમ ફલિત થાય છે

આ દૃષ્ટાત દ્રવ્યનુ છે પણ ક્ષેત્રની દૃષ્ટિએ વ્યવહારનયનુ ઉદાહરણ વસતિ (અનુ૦ સૂ૦ ૧૪૪) દષ્ટાતને નામે ઓળખાય છે તમે ક્યા રહો છો ?—એવા પ્રશ્નના ઉત્તરમા કોઈ 'લોકમા રહુ છુ' એમ શરૂ કરીને ઉત્તરોત્તર કહે કે 'તિર્યગ્ લોકમા', 'જમ્બૂદ્વીપમા', 'ભારતમા', 'દક્ષિણ ભારતમા', 'પાટલિપુત્રમા', 'દેવદત્તના ઘરમા' અને છેવટે 'દેવદત્તના ઘરના ગર્ભગૃહમા રહુ છુ'—એમ કહે છે આ અવિશુદ્ધ નૈગમથી શરૂ કરીને વિશુદ્ધતર નૈગમના ઉદાહરણ છે વિશુદ્ધતર નૈગમે જે ઉત્તર આપ્યો કે ગર્ભગૃહમા રહુ છુ, લોકવ્યવહારમા એવો ઉત્તર મળે તો જ તે કાર્યસાધક બને, આથી તેવો જ ઉત્તર વ્યવહારનયને પણ માન્ય છે

ગર્ભગૃહ પણ સમગ્ર લોકનો એક ભાગ હોઈ 'લોકમા રહુ છુ' એ ઉત્તર અસદુત્તર તો નથી, પણ તે ઉત્તરથી લૌકિક વ્યવહાર ચાલી શકે નહિ એટલે લોકવ્યવહાર માટે જરૂરી છે કે સમગ્ર લોકમાનો પ્રતિનિયત પ્રદેશ નિવાસસ્થાન તરીકે જણાવવામા આવે આમ આ દૃષ્ટાતથી પણ વ્યવહાર વિશેષગ્રાહી છે એમ નિશ્ચિત થાય છે જેમ પૂર્વ દૃષ્ટાતમા લાકડુ એ જ પ્રસ્થ છતા લાકડાની વિશેષ આકૃતિ સિદ્ધ થાય ત્યારે જ તે પ્રસ્થની ક્રિયા કરી શકે છે અને લોકવ્યવહારમા આવે છે, તેથી વિશેષ પ્રકારનુ લાકડુ એ પ્રસ્થ એવા નામને પામી, માપણીનો લોકવ્યવહાર સિદ્ધ કરે છે એટલે કે સકલ્પમા રહેલ પ્રસ્થ

નહિ, પણ બાહ્ય પ્રસ્થની આકૃતિ ધારણ કરેલો પદાર્થ લોકમા પ્રસ્થનુ કામ આપે છે માટે તે જ પ્રસ્થ વ્યવહારનયનો વિષય છે

આ પ્રકારે પૂર્વોક્ત બન્ને દષ્ટાતો દ્વારા વ્યવહારનય વિશેષગ્રાહી છે એ વાતને સમર્થન મળે છે જે ભેદ છે તે એ કે નૈગમે સકલ્પના વિષય લાકડાને પણ પ્રસ્થ કહ્યુ અને વ્યવહારે પ્રસ્થાકાર લાકડાને પ્રસ્થ કહ્યુ આમ આમાં દ્રવ્ય અને તેના પર્યાયને નજર સમક્ષ રાખી પ્રસ્થ દષ્ટાત છે, જ્યારે વસતિ દષ્ટાતમા અવયવ અને અવયવીના વિચારના આધારે નૈગમ-વ્યવહારની વિચારણા કરી હોય તેમ જણાય છે કારણ કે નૈગમે તો સમગ્ર લોકરૂપ અવયવી દ્રવ્યને પોતાનો વિષય બનાવી ઉત્તરોત્તર સકુચિત એવા ખડોને તે સ્પર્શે છે અને છેવટે વિશુદ્ધતર નૈગમ તેના સકુચિતતર પ્રદેશને પકડીને નિવાસ-સ્થાનનો નિર્દેશ કરે છે નૈગમે ચીંધી આપેલા તે પ્રદેશને જ વ્યવહાર પણ વ્યક્તિના નિવાસસ્થાન તરીકે સ્વીકારી લે છે. આમ અખડ દ્રવ્યમાથી તેના ખડને વ્યવહાર સ્પર્શે છે આ દાષ્ટએ પ્રસ્થ અને વસતિ દષ્ટાતનો ભેદ હોઈ આને દ્રવ્ય નહિ પણ મુખ્યપણે ક્ષેત્રની દૃષ્ટિએ દષ્ટાત આપ્યુ છે તેમ કહી શકાય

અનુયોગદ્વારમા (સૂ૦ ૧૪૪) ત્રીજુ ઉદાહરણ પ્રદેશ દષ્ટાતનુ છે આમા કોઈ કહે છે કે સગ્રહનયને મતે પાંચના (દ્રવ્યના) પ્રદેશ છે તે આ પ્રમાણે—ધર્મપ્રદેશ, અધર્મપ્રદેશ, આકાશપ્રદેશ, જીવપ્રદેશ અને સ્કધપ્રદેશ પણ આની સામે વ્યવહારનયનુ કથન છે કે તમે જે પાચના (દ્રવ્યના) પ્રદેશ કહો છો તે બરાબર નથી, તેમા તો ભ્રમ થવાને સભવ છે, જેમ કે કોઈ કહે કે પાચ ગોષ્ઠિક (એક કુટુબના) પુરુષોનું સુવર્ણ છે તો તેમા તે સુવર્ણ ઉપર સૌનો સરખો ભાગ લાગે, તેમ પાચના પ્રદેશ કહેવાથી તે પ્રદેશો પાચેના ગણાય—કોઈ એકના નહિ માટે કહેવુ જોઈએ કે પ્રદેશના પાચ પ્રકાર છે આમ સગ્રહમા પ્રદેશ સામાન્ય માનીને નિરૂપણ હતુ જ્યારે વ્યવહારમા પ્રદેશ વિશેષને પ્રાધાન્ય આપવામા આવ્યુ છે, અર્થાત વ્યવહાર ભેદપ્રધાન છે વ્યવહારનયના આ દષ્ટાતથી સ્પષ્ટ થાય છે કે વ્યવહારમા ઉપયોગી સામાન્ય નહિ પણ તેના ભેદો છે એટલે તે ભેદમૂલક વ્યવહારને પ્રાધાન્ય આપે છે

પૂર્વોક્ત બે દષ્ટાતો અને આમા શો ભેદ છે એ પ્રશ્ન વિચારણીય છે પ્રસ્થ દષ્ટાત તો સ્પષ્ટપણે દ્રવ્ય અને તેના પર્યાય વિષે છે, એટલે કે ઊર્ધ્વતાસામાન્ય દ્રવ્ય અને તેના પર્યાયો વિષે છે વસતિ દષ્ટાતમા દ્રવ્ય અને તેના પ્રદેશની વાત છે, એટલે કે એક જ દ્રવ્યના ખડની વાત છે આમા તે ખડને પર્યાય કહી તો શકાય, પણ તે પરિણમનને કારણે નહિ, પણ ખડને કારણે એટલે મુખ્ય રીતે આ દષ્ટાત દ્રવ્ય-વ્યવહારનુ નહિ પણ ક્ષેત્રવ્યવહારનુ છે અને પ્રદેશદષ્ટાત જે છેલ્લુ છે તેમા દ્રવ્ય સામાન્ય એટલે ઊર્ધ્વતાસામાન્ય નહિ પણ તિર્યગ્ સામાન્ય સમજાય છે અને પછી તે સામાન્યના વિશેષો, ભેદો કે પર્યાયોનો વિચાર છે આમ આ ત્રણે દષ્ટાતો એક રીતે ભેદગ્રાહી, વિશેષગ્રાહી, પર્યાયગ્રાહી છતા તેમા વ્યવહારનો સૂક્ષ્મ ભેદ વિવક્ષિત છે વ્યવહારનય ભેદગ્રાહી છે—આ વસ્તુ આચાર્ય પૂજ્યપાદે વ્યવહારનયની જે વ્યાખ્યા કરી છે તે પરથી પણ સિદ્ધ થાય છે પરસામાન્યમાથી ઉત્તરોત્તર અપરાપર સામાન્યના ભેદો કરવા એવી વ્યાખ્યા પૂજ્યપાદે વ્યવહારની બાધી આપી છે

આ ચર્ચાના પ્રકાશમા જો આપણે અનુયોગ સૂત્રગત વ્યવહારની "वच्चइ विणिच्छियत्थ ववहारो सव्वदव्वेसु"—(**અનુયો૦** સૂત્ર ૧૫૨ પૃ૪ ૨૬૪, આ ગાથા **આવશ્યકનિર્યુક્તિમાં** પણ છે—ગા૦ ૭૫૬) આ વ્યાખ્યાનો અર્થ કરીએ તો સર્વદ્રવ્યોમા વિનિશ્ચિત અર્થને, એટલે કે સામાન્ય નહિ પણ વિશેષે કરી નિશ્ચિત અર્થાત્ ઉત્તરોત્તર ભેદોને—વિશેષોને વ્યવહાર પોતાનો વિષય બનાવે છે—એવો સ્પષ્ટ અર્થ ફલિત થાય છે આના પ્રકાશમા આચાર્ય હરિભદ્રે વ્યવહારનયના અનુયોગગત લક્ષણનો જે અર્થ કર્યો છે તે વ્યાજબી ઠરે છે તેમણે વ્યાખ્યામા કહ્યુ છે કે 'व्रजति निराधिक्ये चयन चय., अधिकश्चयो निश्चय =सामान्यम्। विगतो निश्चय विनिश्चय =विगतसामान्यभाव.' (પૃ૦ ૧૨૪) અર્થાત્ વ્યવહારનયને

મતે સામાન્ય નહિ પણ વિશેષ મુખ્ય છે એ જ આચાર્યે વળી આવશ્યકનિર્યુક્તિની વ્યાખ્યામા આ પ્રમાણે કહ્યુ છે "विशेषेण निश्चयो विनिश्चय । आगोपालाङ्गनाद्यवबोधो न कतिपयविद्वत्सन्निबद्ध इति।" आवश्यकनिर्युक्ति હારિ૦ ગા૦ ૭૫૬, આના ભાષ્ય માટે જુઓ વિશેષા૦ ૨૨૧૩થી

બન્ને વ્યવહારમાં લોકાનુસરણ

નિશ્ચયના અનુસધાનમા વ્યવહારનય અને સાતનયના એક પ્રકાર તરીકે વ્યવહારનય એ બન્નેમા જે વસ્તુ સાધારણ છે તે એ કે તે વિશેષગ્રાહી છે, અને વળી બન્ને વ્યવહારનયો લોકવ્યવહારમા ઉપયોગી વિશેષને મહત્ત્વ આપે છે વિશેષ સ્થૂલ બુદ્ધિગ્રાહ્ય છે પણ સામાન્ય સૂક્ષ્મ બુદ્ધિગ્રાહ્ય છે, અને લોકવ્યવહાર તો સ્થૂલ બુદ્ધિથી જ વિશેષ થાય છે તેથી નિશ્ચયના અનુસધાનમા વ્યવહારનયને મુખ્યરૂપે લોકવ્યવહારને અનુસરનાર માનવામા આવ્યો અને સૂક્ષ્મબુદ્ધિગ્રાહ્ય વસ્તુને નિશ્ચયનો વિષય માનવામા આવી અને આ સ્થૂલ-સૂક્ષ્મના વિચારભેદમાથી જ નિશ્ચય અને વ્યવહારનયની આખી વિચારણાએ ક્રમે કરી માત્ર દ્રવ્યાનુયોગનુ જ નહિ પણ ચરણાનુયોગનુ ક્ષેત્ર પણ સર કર્યું છે

અહીં એ પણ ધ્યાનમા રાખવુ જરૂરી છે કે સાત નયાન્તર્ગત વ્યવહારને વિષે તે વિશેષને વિષય કરે છે એ વાતનુ સમર્થન કર્યા પછી પણ 'विनिच्छयत्थ' એ પદનો બીજો જે અર્થ આચાર્ય જિનભદ્ર કરે છે, તે નિશ્ચયનયના અનુસધાનમા આવતા વ્યવહારનો જે અર્થ છે તેનુ અનુસરણ કરે છે, એટલે કે આગમગત ભમરાનુ દૃષ્ટાત આપીને જનપદમા પ્રસિદ્ધ જે અર્થ તેને વ્યવહાર વિષય કરે છે એમ જણાવે છે—વિશેષા૦ ગા૦ ૨૨૨૦ આથી સાત નયાન્તર્ગત વ્યવહાર અને નિશ્ચયના અનુસધાનમા આવતો વ્યવહાર બન્ને નજીક આવી જાય છે

૪. નિર્યુક્તિમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય

પૃથ્વી આદિ કાય વિષે

આવશ્યકની અને બીજી નિર્યુક્તિઓમા વ્યવહાર–નિશ્ચયનુ ક્ષેત્ર વ્યાપક બન્યુ હોય તેમ જણાય છે આચારના ક્ષેત્રે અનેક પ્રશ્નો ઊભા થતા હતા તેથી આચાર વિષે અને તેને સ્પર્શતા દ્રવ્યાનુયોગના પદાર્થો વિષે પણ સ્પષ્ટીકરણ કરવાની આવશ્યકતા ઊભી થઈ હતી તેથી આપણે નિર્યુક્તિઓમા એવા સ્પષ્ટીકરણો જોઈએ છીએ

શ્રમણોએ સ્થૂલ સૂક્ષ્મ સર્વ પ્રકારના જીવની હિંસાથી બચવાની પ્રતિજ્ઞા લીધી હોય છે સ્થૂલ જીવો તો દેખાય એટલે તેમની હિંસાથી બચવુ સરલ હતુ, પણ સૂક્ષ્મ જીવો દેખાતા નથી આથી તેમની હિંસાથી કેવી રીતે બચવુ, એ સમસ્યા હતી સામાન્ય રીતે જોતા જ્યા એમ લાગે કે અહીં સૂક્ષ્મ જીવનો સભવ નથી ત્યા પણ કેવલીની દૃષ્ટિએ સૂક્ષ્મ જીવોનો સભવ હોય એમ બને અને વળી જ્યા સૂક્ષ્મ જીવોનો સામાન્ય રીતે સભવ મનાય ત્યા પણ કેવળીને સૂક્ષ્મ જીવોનો અભાવ જણાય એવુ પણ બને છે તો એવે પ્રસગે સાધક, જેને કેવળ જ્ઞાન નથી, તે શુ કરે? આવા જ કોઈ પ્રશ્નમાથી પૃથ્વી આદિને વ્યવહાર અને નિશ્ચયે સચિત્ત–અચિત્ત માનવાની પ્રક્રિયા શરૂ થઈ હશે, તેનો પડઘો નિર્યુક્તિમા પડ્યો છે પિંડનિર્યુક્તિમા નિશ્ચય અને વ્યવહારદૃષ્ટિએ સચિત્ત પૃથ્વીકાયથી માડી સચિત્ત વનસ્પતિકાય સુધીનો વિચાર કરવામા આવ્યો છે —પિંડનિર્યુક્તિ ગા૦ ૧૦–૧૧, ૧૬–૧૭, ૩૫–૩૬, ૩૮–૩૯, ૪૩–૪૪

પૃથ્વીકાય વિષે કહેવામા આવ્યુ છે કે નિશ્ચયથી સચિત્ત પૃથ્વીકાય પર્વતાદિનો મધ્ય ભાગ છે, પણ વ્યવહારથી સચિત્ત પૃથ્વીકાય અચિત્ત અને મિશ્રથી ભિન્ન હોય તે જાણવી. આ જ પ્રમાણે અપ્કાયા

આદિ વિષે કહેવામા આવ્યુ છે કે તળાવ, વાવ આદિનુ પાણી વ્યવહારથી સચિત્ત છે અને લવણાદિ સમુદ્રના મધ્ય ભાગ વગેરેનું પાણી નિશ્ચયથી સચિત્ત છે એ જ પ્રમાણે તેજસ્કાય આદિ વિષે પણ વ્યવહાર-નિશ્ચયથી વિચાર કરવામાં આવ્યો છે એમ કહેવાયુ છે કે તળાવનુ પાણી સામાન્ય રીતે સચિત્ત જ હોય છે પણ ભગવાન મહાવીરે પોતાના કેવળ જ્ઞાનવડે જાણ્યુ કે અમુક તળાવનુ પાણી અચિત્ત થઈ ગયુ છે અને છતા પણ તેનુ પાણી પીવાની અનુજ્ઞા તેમણે પોતાના શિષ્યોને આપી નહિ તે એટલા માટે કે આગળ ઉપર આ ઉપરથી ધડો લઈ બીજા સાધુઓ તેવા જ બીજા તળાવના પાણીને અચિત્ત માની પીવાનુ શરૂ કરે તો દોષ લાગવાનો સભવ હતો આથી તેવા દોષને ટાળવા માટે તેમણે તે વિશિષ્ટ તળાવના પાણીને પીવાની પણ અનુજ્ઞા ન આપી, કારણ કે સામાન્ય રીતે તળાવનુ પાણી સચિત્ત જ હોય છે એટલે તેમણે જે તળાવમા સૂક્ષ્મ જીવોનો અભાવ જોયો હતો તેને પણ વ્યવહાર-દૃષ્ટિએ સચિત્ત માનવા પ્રેરણા આપી અને તેનુ પાણી પિવાની અનુજ્ઞા આપી નહિ —**નિશીથ** ગા૦ ૪૮૫૯, **બૃહત્કલ્પ** ૯૯૯

નિશ્ચય-વ્યવહારથી સચિત્તનો આવો જ વિચાર ઓઘનિર્યુક્તિમા પણ કરવામા આવ્યો છે —**ઓઘનિર્યુક્તિ** ગા૦ ૩૩૭–૩૬૩

આત્મવિઘાત વિષે

પિંડનિર્યુક્તિમા દ્રવ્ય આત્મા અને ભાવ આત્માના ભેદ પાડવામા આવ્યા છે, જ્ઞાનાદિ ગુણવાળુ જે દ્રવ્ય તે દ્રવ્યાત્મા છે એટલે કે પૃથ્વીકાય આદિ જીવાસ્તિકાય દ્રવ્ય તે દ્રવ્યાત્મા છે, અને જ્ઞાન દર્શન-ચરણ (ચારિત્ર) એ ત્રણ ભાવાત્મા છે પરના પ્રાણાદિનો વધ કરનાર સાધુ તે પરની ઘાત તો કરે જ છે, પણ સાથે સાથે તે પોતાના ચરણરૂપ ભાવ આત્માનો પણ વિઘાત કરે છે ત્યારે પ્રશ્ન થાય છે કે તો પછી તે વખતે તેના જ્ઞાનાત્મા અને દર્શન આત્મા વિષે શુ માનવુ? ઉત્તરમા વ્યવહાર અને નિશ્ચય-નયનો આશ્રય કરીને કહેવામા આવ્યુ છે કે નિશ્ચયનયને મતે ચરણાત્માનો વિઘાત થયો હોય તો જ્ઞાન દર્શનનો પણ વધ માનવો જોઈએ, અને વ્યવહારનયને મતે ચરણાત્માનો વિઘાત થયો હોય તો જ્ઞાન દર્શન આત્માના વિઘાતની ભજના છે —**પિંડનિર્યુક્તિ** ગા૦ ૧૦૪–૧૦૫

આનુ રહસ્ય એમ જણાય છે કે નિશ્ચયનય એ અહીં એવભૂત નય જેવો છે એટલે તે કાળે ચરણાત્મવિઘાત કહો કે આત્મવિઘાત કહો એમા કશો ભેદ નથી તેથી જ્યારે ચરણાત્માનો વિઘાત થયો ત્યારે તદભિન્ન જ્ઞાન-દર્શન આત્માનો પણ વિઘાત થયો જ છે, કારણ, ચરણપર્યાયનુ પ્રાધાન્ય માનીને આત્માને ચરણાત્મા કહ્યો છે પણ ઘાત તો પર્યાયાપન્ન આત્માનો જ થયો છે, તેથી તે પર્યાયની સાથે કાલાદિની અપેક્ષાએ અન્ય પર્યાયોનો અભેદ માનીએ તો ચરણાત્માના વિઘાત સાથે જ્ઞાન દર્શનાત્માનો પણ વિઘાત ઘટી જાય છે

વ્યવહારનય એ ભેદવાદી હોઈ ચરણ એટલે માત્ર ચરણ જ, તેથી ચરણના વિઘાત સાથે જ્ઞાન-દર્શનનો વિઘાત જરૂરી નથી, તેથી વ્યવહારનયે ભજના કહેવામા આવી છે

ચરણવિઘાતે જ્ઞાન-દર્શનવિઘાત માનવો જોઈએ એ નિશ્ચયનયનો ખુલાસો ભાષ્યયુગમા જે કરવામા આવ્યો છે તે વિષે આગળ ઉપર કહેવામા આવશે

કાલ વિષે

શ્રમણની દિનચર્યામા કાલને મહત્ત્વનુ સ્થાન છે, આથી કાલવિચાર કરવો પ્રાપ્ત હતો ગણિતની મદદથી વિશુદ્ધ દિનમાન કાઢી પૌરુષીનો વિચાર કરવામા આવે તે નિશ્ચયકાલ જાણવો પણ લોકવ્યવહારને અનુસરી પૌરુષી માની વ્યવહાર કરવો તે વ્યવહારકાલ છે —**ઓઘનિર્યુક્તિ** ગા૦ ૨૮૨–૨૮૩

વળી, આવશ્યક નિર્યુક્તિની ચૂર્ણિ(પૃ૦ ૪૨)મા ખુલાસો કરવામા આવ્યો છે કે નિશ્ચયનયને મતે દ્રવ્યાવબદ્ધ ક્ષેત્રથી કાલ જુદો નથી દ્રવ્યાવબદ્ધ ક્ષેત્રની જે પરિણતિ તે જ કાલ છે જેમ કે ગતિપરિણત સૂર્ય જ્યારે પૂર્વ દિશામા દેખાય ત્યારે તે પૂર્વાહ્ણ કહેવાય, અને જ્યારે તે આકાશના મધ્યમા ઉપર દેખાય ત્યારે મધ્યાહ્નકાલ છે, અને જ્યારે ગતિપરિણત તે સૂર્ય પશ્ચિમ દિશામા દેખાય તે અપરાહ્ણકાલ કહેવાય માટે નિશ્ચયનયને મતે દ્રવ્યપરિણામ એ જ કાલ છે મૂલ આગમમા જ્યારે જીવ-અજીવને કાલ કહેવામા આવ્યા ત્યારે આ જ નિશ્ચયદૃષ્ટિનો આશ્રય લેવામા આવ્યો હતો એમ માનવુ રહ્યુ

સામાયિક કોને ?

નિર્યુક્તિમા સામાયિક કોને પ્રાપ્ત થાય છે તેનો ગત્યાદિ અનેક બાબતોમા વિચાર કરવામા આવ્યો છે તેમા દૃષ્ટિ એટલે સમ્યગ્દર્શનને લઈને જે વિચાર છે તે વ્યવહાર અને નિશ્ચય બન્ને દૃષ્ટિએ કરવાની સૂચના આપી છે, એટલે કે વ્યવહારનયે સામાયિક વિનાનાને જ સામાયિક થાય અને નિશ્ચયનયે સામાયિક સપન્નને જ સામાયિક થાય

—આવશ્યક નિર્યુક્તિ ગા૦ ૮૧૪ (દીપિકા)

અહિંસા વિચાર

ઓઘનિર્યુક્તિમા ઉપકરણના સમર્થનમા જણાવવામા આવ્યુ છે કે બાહ્ય ઉપધિ છતા જો શ્રમણ આધ્યાત્મિક વિશુદ્ધિ ધરાવતો હોય તો તે અપરિગ્રહી જ કહેવાય છે —આ છે નિશ્ચયદૃષ્ટિ—

"अज्झत्थविसोहिए उवगरण बाहिर परिहरतो ।
अप्परिग्गहीत्ति भणिओ जिणेहिं तेल्लुक्कदसीहिं ॥"

—ઓઘનિ૦ ગા૦ ૭૪૫

આમાથી જ હિંસા-અહિંસાની વિચારણા કરવાનુ પણ અનિવાર્ય થયુ, કારણ, જે કાઈ અન્ય વ્રતો છે તેના મૂળમા તો અહિંસાવ્રત જ છે એટલે નિર્યુક્તિકાર કહે છે કે અહિંસાનો આધાર પણ આત્મવિશુદ્ધિ જ છે આ સસાર તો જીવોથી સકુલ છે, તેમા જીવવધ ન થાય એમ બને નહિ, પણ શ્રમણની અહિંસાનો આધાર તેની આત્મવિશુદ્ધિ જ છે—

"अज्झप्पविसोहीए जीवनिकाएहिं सथडे लोए ।
देसियमहिंसगत्त जिणेहिं तेलोक्कदसीहिं ॥ ७४७ ॥"

કારણ કે અપ્રમત્ત આત્મા અહિંસક છે અને પ્રમત્ત આત્મા હિંસક છે—આ નિશ્ચય છે

"आया चेव अहिंसा आया हिंसत्ति निच्छओ एसो ।
जो होइ अप्पमत्तो अहिंसओ हिंसओ इयरो ॥ ७५४ ॥"

આની ટીકામા શ્રીમદ્ દ્રોણાચાર્યે જણાવે છે કે લોકમા હિંસા-વિનાશ શબ્દની પ્રવૃત્તિ જીવ અને અજીવ બન્ને વિશે થતી હોઈ નૈગમનયને મતે જીવની અને અજીવની બન્નેની હિંસા થાય છે એમ છે અને તે જ પ્રમાણે અહિંસા વિષે પણ છે સગ્રહ અને વ્યવહારને મતે પણ ષટ્જીવનિકાયને વિષે હિંસાનો વ્યવહાર છે, અર્થાત્ અહિંસાનો વ્યવહાર પણ તે નયોને મતે ષટ્જીવનિકાય વિષે જ છે ઋજુસૂત્રનયને મતે પ્રત્યેક જીવ વિષે જુદી જુદી હિંસા છે પણ શબ્દ-સમભિરૂઢ અને એવભૂત નયોને મતે આત્મા જ હિંસા કે અહિંસા છે આ જ નિશ્ચયનયનો અભિપ્રાય છે નિશ્ચયનય એ દ્રવ્ય અને પર્યાયનો ભેદ માનીને નહિ, પણ પર્યાયનુ પ્રાધાન્ય માની પોતાનુ મતવ્ય રજૂ કરે છે, એટલે કે આત્માની હિંસા કે અહિંસા નહિ પણ આત્મા જ હિંસા કે અહિંસા છે—એમ નિશ્ચયનયનુ મન્તવ્ય છે

નિર્યુક્તિકારને મતે જે શ્રમણ યતમાન હોય, એટલે કે અપ્રમત્ત હોય તેનાથી થતી વિરાધના એ બંધકારણ નથી, પણ તેની આત્મવિશુદ્ધિને કારણે તે નિર્જરારૂપ ફળ દેનારી છે જે નિશ્ચયનયનું અવલંબન લે છે અને જે સમગ્ર આગમનો સાર જાણે છે તેવા પરમર્ષિઓનું પરમ રહસ્ય એ છે કે આત્મપરિણામ એ જ હિંસા કે અહિંસા માટે પ્રમાણ છે અને નહિ કે બાહ્ય જીવની હિંસા કે અહિંસા પરંતુ આ નિશ્ચયની વાતનું કેટલાક લોકો અવલંબન તો લે છે, પણ તેના વિશેનો યથાર્થ નિશ્ચય એટલે કે ખરા રહસ્યનું યથાર્થ જ્ઞાન જેમને નથી, તેઓ તો બાહ્ય ક્રિયામાં પ્રમાદી થઈને ચારિત્રમાર્ગનો લોપ જ કરે છે સારાંશ એ છે કે પરિણામ પર જ ભાર મૂકી જેઓ બાહ્ય આચરણ, એટલે કે વ્યવહારને માનતા નથી તેઓ ચારિત્રમાર્ગના લોપક છે—માટે વ્યવહાર અને નિશ્ચય બન્નેનો સ્વીકાર જરૂરી છે—

"जा जयमाणस्स भवे विराहणा सुत्तविहिसमग्गस्स ।
सा होइ निज्जरफला अज्झत्थविसोहिजुत्तस्स ॥
परमरहस्समिसीण समत्तगणिपिडगझरितसाराण ।
परिणामिय पमाण निच्छयमवलम्बमाणाण ॥
निच्छयमवलम्बता निच्छयओ निच्छय अयाणता ।
नासति चरणकरण बाहिरकरणालसा केइ ॥"

—ओघनिर्युक्ति ७५९-६१

"आह—यद्यय निश्चयस्ततोऽयमेवालम्ब्यता किमन्येनेति ? उच्यते—निश्चयमवलम्बमाना' पुरुषा 'निश्चयत ' परमार्थतो निश्चयमजानाना॰ सन्तो नाशयन्ति चरणकरणम् । कथम् ? 'बाह्यकरणालसा.' बाह्य वैयावृत्त्यादि करण तत्र अलसा.-प्रयत्नरहिताः सन्तश्चरणकरण नाशयन्ति । केचिदिद चाङ्गीकुर्वन्ति यदुत परिशुद्धपरिणाम एव प्रधानो न तु बाह्यक्रिया । एतच्च नाङ्गीकर्तव्यम् । यत परिणाम एव बाह्यक्रियारहित॰ शुद्धो न भवतीति । ततश्च निश्चय-व्यवहारमतमुभयरूपमेवाङ्गीकर्तव्यमिति ।"

—ओघनिर्युक्ति टीका गा॰ ७६१

વંદનવ્યવહાર વિષે

શ્રમણોમા વંદનવ્યવહારની રીત એવી છે કે જે જ્યેષ્ઠ એટલે કે દીક્ષાપર્યાયે જ્યેષ્ઠ હોય—વયથી જ્યેષ્ઠ હોય તે વંદ્ય છે પણ જ્યારે સૂત્રવ્યાખ્યાન થતું હોય ત્યારે જે સૂત્રધારક હોય તેને જ્યેષ્ઠ માનીને બીજા વંદન કરે આ પ્રકારના વ્યવહાર ઉપરથી પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થયો કે સૂત્રધારકને પણ જો જ્યેષ્ઠ કહી શકાતા હોય તો જેઓ માત્ર દીક્ષાપર્યાયથી—વયથી જ્યેષ્ઠ હોય અને સૂત્ર કે તેનું વ્યાખ્યાન જાણતા ન હોય તેમને વંદન કરવાથી શો લાભ ?—

"चोएति जइ हु जिट्ठो कहिंचि सुत्तत्थधारणाविगलो ।
वक्खाणलद्धिहीणो निरत्थय वदण तम्मि ॥"

—આવ૦ નિ૦ ગા૦ ૭૧૨ (દીપિકા)

વળી સૂત્રવ્યાખ્યાનપ્રસંગે જ્યેષ્ઠની વ્યાખ્યામા વયજ્યેષ્ઠ કરતા રત્નાધિકને જ્યેષ્ઠ માનવો એમ મનાયું તો પછી રત્નાધિક શ્રમણ ભલેને વયથી લઘુ હોય પણ જો વયથી જ્યેષ્ઠ એવો શ્રમણ તેની પાસે વંદન કરાવે તો તે શું એ રત્નાધિકની અશાતના નથી કરતો ?—

"अह वयपरियाएहिं लहुगो वि हु भासओ इह जेट्ठो ।
रायणियवदणे पुण तस्स वि आसायणा भते ॥"

—આવ૦ નિ૦ ગા૦ ૭૧૩ (દીપિકા)

આ શકાઓનુ સમાધાન કરવામા આવ્યુ છે કે જ્યેષ્ઠની વ્યાખ્યા પ્રસગાનુસાર કરવામા આવે છે સામાન્ય રીતે વ્રતગ્રહણનો પર્યાય જ્યેષ્ઠના નિર્ણયમા કામ આવે છે, પણ સૂત્રવ્યાખ્યાનપ્રસગમા તો વ્રત પર્યાયને નહિ પણ લબ્ધિને મુખ્ય માનવામા આવે છે અને આથી સૂત્રવ્યાખ્યાન કરવાની જેનામા લબ્ધિ હોય તે વયથી ભલેને લઘુ હોય પણ તે જ્યેષ્ઠ ગણાય આથી એવા રત્નાધિક જ્યેષ્ઠને વયજ્યેષ્ઠે વદન કર્યું તેમા કશુ જ અનુચિત નથી વળી વ્યાખ્યાન પ્રસગે તો વયજ્યેષ્ઠે નમસ્કાર કર્યો છે આથી રત્નાધિકની આશાતનાનો પ્રસગ પણ નથી

"जइ वि वयमाइएहिं लहुओ सुत्तत्थधारणापडुओ ।
वक्खाणलद्धिमंतो सो चिय इह घेप्पई जेट्ठो ॥
आसायणा वि णेव पडुच्च जिणवयणभासय जम्हा ।
वदणय राइणिए तेण गुणेण पि सो चेव ॥"

—આવ૦ નિ૦ ગા૦ ૭૧૪–૭૧૫ (દીપિકા)

આચાર્યે આવો નિર્ણય આપ્યો તે પાછળ તેમની દૃષ્ટિ શી હતી તેનુ સ્પષ્ટીકરણ તેમણે વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયના અવલબનથી કર્યું છે તેમણે જણાવ્યુ છે કે વ્યવહારનુ અનુસરણ કરવામા આવે ત્યારે વયજ્યેષ્ઠ એ જ્યેષ્ઠ ગણાય પણ નિશ્ચયનયને મતે તો દીક્ષાપર્યાય કે વય એ પ્રમાણ નથી, પણ ગુણાધિક્ય એ પ્રમાણ છે માટે બન્ને નયોને આધારે પ્રસગ પ્રમાણે વર્તન કરવામા કશો જ દોષ નથી, જૈન ધર્મમા એક જ નય નહિ, પણ બન્ને નય જ્યારે મળે ત્યારે તે પ્રમાણ બને છે માટે બન્ને નયોને માનીને પ્રસગાનુસાર વદનવ્યવહાર કરવો આ બન્ને નયોને મહત્ત્વ આપવુ એટલા માટે જરૂરી છે કે ગુણાધિક્ય એ આતરિકભાવ છે અને સર્વ પ્રસગે એ આતરિકભાવનુ જ્ઞાન છદ્મસ્થ માટે સભવ નથી, માટે જ્યા આતરિકભાવ જાણવામા આવે એવે પ્રસગે તેને મહત્ત્વ આપી વંદનવ્યવહારની યોજના નિશ્ચય દૃષ્ટિને મહત્ત્વ આપી કરવામા આવે તેમા કશુ ખોટુ નથી, પણ સામાન્ય રીતે તો દીક્ષાપર્યાયે જે જ્યેષ્ઠ હોય તેને જ્યેષ્ઠ માનીને વદનવ્યવહારની યોજના વ્યવહારનયે કરવી એ સુગમ લોકસમત માર્ગ છે, કારણ, ગુણાધિક્ય જાણવુ લોકને માટે સુગમ નથી, પણ દીક્ષાપર્યાય જાણવો સુગમ છે, એટલે વ્યવહારનયે માની લીધુ કે જેનો દીક્ષાપર્યાય વધારે તે મોટો એટલે વદનીય—

"न वओ एत्थ पमाण न य परियाओ वि णिच्छयमएण ।
ववहारओ उ जुज्जइ उभयनयमय पुण पमाण ॥
निच्छयओ दुन्नेय को भावे कम्मि वट्टइ समणो ।
ववहारओ उ कीरइ जो पुव्वठिओ चरित्तम्मि ॥"

—આવ૦ નિ૦ ગા૦ ૭૧૬–૭૧૭ (દીપિકા)

આમાની અતિમ ગાથા **બૃહત્કલ્પભાષ્યમાં** પણ છે, જુઓ ગા૦ ૪૫૦૬

સઘ વ્યવસ્થા જાળવવા માટે આ પ્રકારનો વ્યવહાર જરૂરી છે, અન્યથા ગુણજ્યેષ્ઠ ગણાવા સૌ પ્રયત્ન કરે અને અવ્યવસ્થા ઊભી થાય અને ગુણનુ પરીક્ષણ સર્વથા સભવ નથી, તેમ સર્વથા અસભવ પણ નથી, માટે સામાન્ય વ્યવહાર એવો કે વ્રતજ્યેષ્ઠ તે જ્યેષ્ઠ અને વદનીય પરતુ વિશેષ પ્રસગે જ્યા ગુણાધિક્યના જ્ઞાનનો નિશ્ચય થાય ત્યા તે ગુણાધિક પુરુષ પણ વદનીય બને આ જ કારણે લોકદૃષ્ટિથી અથવા તો વ્યવહારનયથી કરેલી વ્યવસ્થાને સ્વય અર્હત્–કેવળીભગવાન્ પણ અનુસરે છે—એવુ સ્પષ્ટીકરણ મૂળ ભાષ્યકારે કર્યું છે. આ જ વ્યવહારની બળવત્તા છે મૂળ ભાષ્યકાર જણાવે છે કે વ્યવહાર પણ બળવાન્ છે, કારણ કે જ્યા સુધી ગુરુને એવી જાણ ન હોય કે મારો શિષ્ય કેવળી થઈ ગયો છે ત્યા સુધી તે અર્હત્ પોતાનો ધર્મ સમજીને છદ્મસ્થ એવા ગુરુને વદન કરે છે—

"ववहारो वि हु बलव ज छउमत्थ पि वदइ अरहा ।
जा होइ अणामिण्णो जाणतो धम्मय एय ॥"

—આવ૦ નિ૦ મૂલ ભાષ્ય-૧૨૩

આ ગાથા બૃહત્કલ્પ ભાષ્યમાં પણ છે જુઓ ગા૦ ૪૫૦૭

નિર્યુક્તિગત વ્યવહારનિશ્ચયની જે ચર્ચા છે તે એક એ વાત સિદ્ધ કરે છે કે વ્યવહારમાથી યથાર્થતાનો અશ ઓછો થાય છે, એટલે કે આગમમા વ્યવહારનુ તાત્પર્ય એવુ હતુ કે તેમા સત્યનો—યથાર્થતાનો અશ હતો, જેમકે વ્યવહારદૃષ્ટિએ જ્યારે ભ્રમરને કાળો કહેવામા આવ્યો ત્યારે તેમા કાળો ગુણ હતો, પણ તેનો સદતર અભાવ હોય અને ભમરાને કાળો વ્યવહારનયે કહ્યો હોય એમ નથી નિશ્ચયનય કાળા ઉપરાત બીજા વર્ણોનુ અસ્તિત્વ કહે છે, પણ કાળાનો અભાવ બતાવતો નથી વળી, પ્રસ્થને વ્યવહારમા લઇ શકાય એવા આકારવાળુ લાકડુ થાય ત્યારે પ્રસ્થ તરીકે વ્યવહારનયને સમત હતુ એ પણ બતાવે છે કે લોકવ્યવહારના મૂળમા યથાર્થના તરફ દુર્લક્ષ કરવામા આવ્યુ નથી આથી વ્યવહારનય યથાર્થથી તદ્દન નિરપેક્ષ નથી પણ નિર્યુક્તિ કાળમા વ્યવહારમા આ યથાર્થતા ઉપરાત ઔચિત્યનુ તત્ત્વ, એટલે કે મૂલ્યનુ તત્ત્વ ઉમેરાયુ છે આને કારણે વ્યવહારનયનુ ક્ષેત્ર વ્યાપક બન્યુ છે સસારમા વયથી જે જ્યેષ્ઠ હોય તે જ્યેષ્ઠ ગણાય છે તેનો તો સ્વીકાર વ્યવહારનય કરે જ છે, પણ નિશ્ચયનયની દૃષ્ટિએ વયજ્યેષ્ઠ કરતા ગુણ-જ્યેષ્ઠનુ મહત્ત્વ હોઈ નિશ્ચયનયમા વયજ્યેષ્ઠની જ્યેષ્ઠ તરીકે સ્વીકાર નથી ભમરાનો કાળો ગુણ નિશ્ચયનયની દૃષ્ટિએ અયથાર્થ નથી, પણ તે ઘણામાનો એક છે, આ વિચારણા યથાર્થતાને આધાર માનીને થઈ છે, પણ જ્યેષ્ઠ કોને કહેવો એ વિચારણામા વ્યવહાર–નિશ્ચયનો આધાર યથાર્થતાને બદલે મૂલ્યાકન છે આથી આ કાળમા દ્રવ્ય અને ભાવનો અર્થવિસ્તાર પણ થયો છે બાહ્ય લોકાચાર એ દ્રવ્ય, અને તાત્ત્વિક આચાર એ ભાવ વ્યવહારનય આવા દ્રવ્યને અને નિશ્ચયનય આવા ભાવને મહત્ત્વ આપે છે આથી જ જે તત્ત્વદૃષ્ટિએ, એટલે કે યથાર્થની દૃષ્ટિએ અચિત્ત હતુ તેને પણ લોકાચાર–વ્યવહારની સુગમતા અને વ્યવસ્થાની દૃષ્ટિએ સચિત્ત માનવામા આવ્યુ આમ વ્યવહાર લોકાનુસરણ કરવા જતા અયથાર્થ તરફ પણ વળી ગયો છે વ્યવહારનયનુ આ વલણ બૌદ્ધોની સવૃતિ કે વેદાતના વ્યવહારસત્ય જેવુ છે. પણ સાથે સાથે તેનુ જે મૂળ વલણ તે પણ આ કાળમા ચાલુ રહ્યુ છે તેની નોંધ પણ લેવી જોઈએ વળી, નિશ્ચય પણ આ કાળે પરમાર્થ કે તત્ત્વ તરફ જઈ રહ્યો છે, એટલે કે તે વ્યવહારથી સાવ છૂટો થવા જઈ રહ્યો છે

વળી, લોકવ્યવહારમા ભાષા મુખ્ય ભાગ ભજવે છે, અને ઘણીવાર ભાષા તત્ત્વથી જુદુ જ જણાવતી હોય છે પણ લોકો વિચાર કર્યા વિના અતાત્ત્વિકને તાત્ત્વિક માની વ્યવહાર ચલાવતા હોય છે આ પ્રકારના અતાત્ત્વિક વ્યવહારને સ્થાને તાત્ત્વિક વાતની સ્થાપના એ નિશ્ચયનો ઉદ્દેશ બને છે આથી કહી શકાય કે લોકનુ એટલે સમાજનુ, બહુજનનુ સત્ય એ વ્યવહારનય, પણ કોઈ વિરલ વ્યક્તિ માટેનુ સત્ય તે નિશ્ચયનય છે એ બે વચ્ચેનો આવો ભેદ આ કાળમા સ્પષ્ટ થાય છે

૫. ભાષ્યોમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય

લોકવ્યવહારપરક અને પરમાર્થપરક

વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયની આગમગત ભૂમિકામા આપણે જોઈ ગયા છીએ કે એક સ્થૂલગામી છે અને બીજો સૂક્ષ્મગામી છે આ જ વસ્તુને લઈને આચાર્ય જિનભદ્રે સ્પષ્ટીકરણ કર્યું છે કે વ્યવહારનય એ

લોકવ્યવહારપરક છે અને નિશ્ચયનય એ પરમાર્થપરક છે આ વસ્તુનો નિર્દેશ તેમણે ભગવતીસૂત્રગત ઉદાહરણનો આધાર લઈને જ કર્યો છે—

"लोगव्ववहारपरो ववहारो भणइ कालओ भमरो।
परमत्थपरो भणइ णेच्छइओ पचवण्णोत्ति ॥"

—વિશેષા૦ ગા૦ ૩૫૮૯

આચાર્ય જિનભદ્રે કેવળ વ્યવહારને જ નહિ, પણ નૈગમને પણ લોકવ્યવહારપરક જણાવ્યો છે—

"णेगमववहारा लोगव्ववहारतप्परा"

—વિશેષા૦ ૩૭

પણ જ્યારે ભાષ્યકાર વ્યવહારનયને લોકવ્યવહારપરક જણાવે છે અને નિશ્ચયને પરમાર્થપરક જણાવે છે ત્યારે એ પણ ધ્યાનમા લેવુ જોઈએ કે નિર્યુક્તિકાળમા તે નયોનો જે ક્ષેત્રવિસ્તાર અને અર્થવિસ્તાર થયો હતો તે પણ ભાષ્યકાળમા ચાલુ જ છે તે હવે આપણે જોઈશુ

વ્યવહાર-નિશ્ચય અને નયો

આચાર્ય જિનભદ્રે જ્યારે વ્યવહારને લોકવ્યવહારપરક કહ્યો અને નિશ્ચયનયને પરમાર્થપરક કહ્યો ત્યારે વળી તેમને તે બન્નેની એક જુદા જ પ્રકારે વ્યાખ્યા કરવાનુ સૂઝ્યુ આપણે જાણીએ છીએ કે આચાર્ય જિનભદ્રે જૈન દર્શનને સર્વનયમય કહ્યુ છે, એટલે કે જે જુદા જુદા દર્શનો છે તે એકેક નયને લઈને ચાલ્યા છે, પણ જૈન દર્શનમાં સર્વ નયોનો સમાવેશ છે—"इदमिह सव्वणयमय जिणमतमणवज्जमच्चत"—વિશેષા૦ ૭૨।

તેમણે કહ્યુ છે કે—

"अहवेगनयमय चिय ववहारो ज न सव्वहा सव्व।
सव्वनयसमूहमय विणिच्छओ ज जहाभूअ ॥ ३५९० ॥"

—વિશેષા૦

સસારમા જે વિવિધ મતો છે તે એકેક નયને આધારે છે, તેથી તે વ્યવહારનય કહેવાય કારણ કે તેમા સર્વ વસ્તુનો વિચાર સર્વ પ્રકારે કરવામા આવતો નથી, પણ સર્વનયના સમૂહરૂપ જે મત છે, એટલે કે જે જૈન દર્શન છે, તે નિશ્ચયનય છે, કારણ કે તે વસ્તુને યથાભૂતરૂપે—યથાર્થરૂપે ગ્રહણ કરે છે આનો અર્થ એ થયો કે લોકમા જે વિવિધ દર્શનો છે તે વ્યવહારદર્શનો છે અને જૈન દર્શન તે પારમાર્થિક દર્શન હોઈ નિશ્ચયદર્શન છે

વળી, નિશ્ચયનય જો સર્વનયોનો સમૂહ હોય તો તે પ્રમાણરૂપ થયો અથવા તો અનેકાત કે સ્યાદ્વાદ થયો એ પણ એનો અર્થ સમજવો જોઈએ, એટલે કે નિશ્ચયનય એ નયશબ્દથી વ્યવહૃત છતા તે સર્વનયોના સમૂહરૂપ છે એટલે તે નય તો કહેવાય જ, છતા પણ તેનુ બીજુ નામ પ્રમાણ છે, એમ દર્શનકાળમા સ્પષ્ટ જણાવવામા આવ્યુ છે

નયોનો શુદ્ધ-અશુદ્ધ વિભાગ

આગમોની નિર્યુક્તિ-ભાષ્ય-ચૂર્ણિ આદિ ટીકાઓમા વ્યવહાર-નિશ્ચયનયો દ્વારા વિચારણાનુ ક્ષેત્ર વ્યાપક બન્યુ છે તેમા દ્રવ્યાનુયોગ ઉપરાત ચરણાનુયોગમા પણ નિશ્ચય-વ્યવહારનો પ્રવેશ થયો છે અને વળી નિશ્ચયનય એટલે શુદ્ધનય એમ પણ માનવામા આવ્યુ છે આના મૂળમા સમગ્રનયો વિષે શુદ્ધ નય અને અશુદ્ધ નય કયો એવો જે વિચાર કરવામા આવ્યો છે, તે છે આપણે અનુયોગદ્વારની આ પૂર્વે કરેલી ચર્ચામા જોયુ છે કે તેમા નૈગમનય ઉત્તરોત્તર અવિશુદ્ધમાથી વિશુદ્ધ, વિશુદ્ધતર, વિશુદ્ધતમ

કેમ બને છે તેની વિચારણા તો હતી જ તેને આધારે સમગ્ર નયોના સદર્ભમા શુદ્ધ-અશુદ્ધની વિચારણા કરવી એ ટીકાકારો માટે સરલ થઈ પડે તેમ હતુ. આવી વિચારણા આચાર્ય જિનભદ્રના વિશેષાવશ્યક ભાષ્યમાં અને તેની ટીકામા થયેલી જોવા મળે છે તેમણે સામાયિકક્રિયાના કરણ વિષેના વિચાર પ્રસગે બધા નયોને બે વિભાગમા વહેંચી નાખ્યા છે શુદ્ધ અને અશુદ્ધ—અને કહ્યુ છે કે અશુદ્ધ નયોની અપેક્ષાએ તે અકૃત છે અને શુદ્ધ નયોની અપેક્ષાએ કૃત છે પણ સમય એટલે કે સિદ્ધાન્ત એવો છે કે તે કૃતાકૃત છે સારાશ એ છે કે વિભિન્ન નયો તેને કૃત કે અકૃત કહે છે પણ સ્યાદ્વાદને આધારે તેને કૃતાકૃત માનવુ જોઈએ—એટલે કે પ્રમાણ દૃષ્ટિએ તે કૃતાકૃત છે

—વિશેષા૦ ગા૦ ૩૩૭૦

આ ગાથાની ટીકા સ્વોપજ્ઞ તો મળતી નથી, કારણ કે તે અધૂરી જ રહી ગઈ છે પણ તેની પૂર્તિ કરનાર કોટ્ટાર્યની ટીકામા જણાવવામા આવ્યુ છે કે—"अशुद्धनया द्रव्यार्थप्रधाना• नैगमसग्रहव्यवहारा'। तेषा मतेन अकृत सामायिक नित्यत्वात् नभोवत्। द्रव्यार्थत' सर्वमेव वस्तु नित्यमिति पक्षधर्मत्त्वम्। शुद्धनयास्तु ऋजुसूत्रादयः। तेषा मतेन कृत सामायिक अनित्यत्वात् घटवत्। पर्यायार्थतः सर्वमेव अनित्य कृतक च वस्तु इति पक्षधर्मत्वम्। एवमेकान्ते भङ्गद्वयम्। अथ कृताकृतत्वमुभयरूप स्याद्वादसमयसद्भावात्। तत् पुनरुभयरूपत्व द्रव्यार्थपर्यायार्थनयविवक्षावशात् भवति।"

—विशेषा० कोट्टार्यटीका।

સારાશ એ છે કે નૈગમ, સગ્રહ અને વ્યવહારનયો દ્રવ્યાર્થપ્રધાન છે, અને તે અશુદ્ધ નયો છે દ્રવ્યાર્થપ્રધાન હોઈ તે વસ્તુને નિત્ય માને છે, પણ ઋજુસૂત્રાદિ એટલે ઋજુસૂત્ર, શબ્દ, સમભિરૂઢ અને એવભૂત એ પર્યાયાર્થપ્રધાન છે, અને શુદ્ધ નયો છે પર્યાયપ્રધાન હોઈ તે નયો વસ્તુને અનિત્યરૂપે માને છે પણ સ્યાદ્વાદમા તો બધા નયોનો સમાવેશ હોઈ તે દ્રવ્ય અને પર્યાય બન્નેને સ્વીકારી વસ્તુને નિત્યાનિત્ય માને છે

કોટ્ટાર્યની આ ટીકાનુ અનુસરણ કરીને આ૦ કોટ્યાચાર્ય અને આ૦ હેમચદ્ર મલધારી પણ શુદ્ધ-અશુદ્ધ નયોનો ઉક્ત વિભાગ માન્ય રાખે છે

વળી, એક વસ્તુ એ પણ આમા ધ્યાન દેવા જેવી છે કે નયો તે એક એક અત હોઈ એકાત છે અને સ્યાદ્વાદ તે એકાતોનો સમન્વય કરતો હોઈ અનેકાત છે

નયોના આવા શુદ્ધાશુદ્ધ વિભાગને ધ્યાનમા રાખીને જ આચાર્ય જિનભદ્રે નિશ્ચયનયને શુદ્ધ નય કહ્યો છે કારણ કે તેમને મતે વ્યવહાર એ અશુદ્ધ નયમા સમાવિષ્ટ છે તે આપણે ઉપર જોયુ આચાર્ય જિનભદ્રે મૂળ ગાથામા "नेच्छइयनयमएण अन्नाणी" (विशेषा० ગા૦ ૧૧૫૧) ઇત્યાદિ કહ્યુ છે પણ તેની પોતે જ રચેલી ટીકામા કહ્યુ છે કે— "शुद्धनयाभिप्रायोऽयम्"—ઇત્યાદિ આથી ફલિત થાય છે કે તેઓ નિશ્ચયનયને શુદ્ધ નય માને છે

નૈગમ–સગ્રહ–વ્યવહાર એ સમગ્રની સજ્ઞા વ્યાવહારિક નય પણ છે એવો મત ચૂર્ણિમા વ્યક્ત થયેલો છે અને એ જ પ્રસગે ઋજુસૂત્રાદિ ચારને ચૂર્ણિમા શુદ્ધ નયને નામે ઓળખાવ્યા છે આથી એ પણ ફલિત થઈ જાય છે કે શેષ નૈગમાદિ અશુદ્ધ નયો છે, જેનુ બીજુ નામ વ્યાવહારિકનયો પણ છે —"ववहार-गहणेण य णेगम-सगह-ववहारा ववहारिगत्ति गहिता उज्जुसुतादीण पुण चउण्ह सुद्धनयाण आव० चूर्णि પૃ૦ ૪૩૦।

આ ઉપરથી આપણે જોઈ શકીએ છીએ કે વ્યવહાર એ અશુદ્ધ નય છે અને નિશ્ચય એ શુદ્ધ નય છે એવો અભિપ્રાય આગમની ટીકાના કાળમા સ્થિર થયો હતો

વળી, અહીં એક બીજી વિશેષતા તરફ પણ ધ્યાન દેવુ જરૂરી છે, તે એ કે, આગળ આપણે

જોયુ કે, વ્યવહાર એ વિશેષને માની ચાલે છે પણ શુદ્ધાશુદ્ધના વિભાગમા વ્યવહાર દ્રવ્યાર્થિકપ્રધાન છે, એટલે કે તે સામાન્યને માને છે એમ કહેવાય અને નિશ્ચય એ પર્યાયાર્થિક હોઈ વિશેષને વિષય કરે છે આનુ સ્પષ્ટીકરણ એમ સભવે કે વૈશેષિકો અને નૈયાયિકો જેને સામાન્યવિશેષ કહે છે એટલે કે જે અપરસામાન્યને નામે ઓળખાય છે તે સત્તા સામાન્યની અપેક્ષાએ વિશેષ છતા પોતાના વિશેષોની અપેક્ષાએ સામાન્ય છે, એટલે તેને અપેક્ષાભેદે સામાન્ય કે વિશેષ કહી શકાય તાત્પર્ય એ થયુ કે વ્યવહાર પરસામાન્યને નહિ પણ અપરસામાન્યને વિષય કરે છે, જે સત્તાસામાન્યની અપેક્ષાએ વિશેષ છે આથી વ્યવહારનયને સામાન્યગ્રાહી કહ્યો તે, અને વિશેષગ્રાહી કહ્યો તે, બન્નેમા કશો વિરોધ રહેતો નથી

વ્યવહારનો વિષય

સાત નયમા જે વ્યવહારનય છે તેના વિષયનુ વિવેચન કરતા ભાષ્યકાર આચાર્ય જિનભદ્ર જણાવે છે કે વિશેષથી ભિન્ન એવુ સામાન્ય કોઈ છે જ નહિ કારણ કે ખરવિષાણની જેમ તે ઉપલબ્ધ થતુ નથી—

"न विसेसत्थंतरभूअमत्थि सामण्णमाह ववहारो।
उवलम्भववहाराभावाओ खरविसाण व ॥"

—વિશેષાવશ્યક ભાષ્ય-૩૫

આપણે પ્રથમ જોઈ ગયા છીએ કે વ્યવહારનય સામાન્યગ્રાહી નહિ પણ વિશેષગ્રાહી છે, એનુ જ જ આ સમર્થન છે

ગુરુ-લઘુ વિશે

ગુરુ લઘુનો વિચાર તાત્ત્વિક રીતે અને વ્યાવહારિક રીતે નિશ્ચય અને વ્યવહારનયો વડે આચાર્ય જિનભદ્રે કર્યો છે તે પ્રસગ આ પ્રમાણે છે—આવશ્યક નિર્યુક્તિમા જણાવવામા આવ્યુ હતુ કે ઔદારિક, વૈક્રિયાદિ ગુરલઘુ દ્રવ્યો છે અને કર્મ, મન, ભાષા એ અગુરુલઘુ દ્રવ્યો છે (**વિશેષા૦** ગા૦ ૬૫૮ એ **આવ૦ નિ૦**ની ગાથા છે, વળી જુઓ **આવશ્યક ચૂર્ણિ** પૃ૦ ૨૯)

આ નિર્યુક્તગાથાનુ સ્પષ્ટીકરણ કરતા આચાર્ય જિનભદ્ર જણાવે છે કે વ્યવહારનયને મતે કોઈ દ્રવ્ય ગુરુ હોય છે, જેમ કે લેષ્ટુ—ઢેખારો કોઈ લઘુ હોય છે, જેમ કે દીપશિખા કોઈ ગુરુલઘુ-ઉભય હોય છે જેમ કે વાયુ અને કોઈ અગુરુલઘુ—નોભય હોય છે જેમ કે આકાશ પણ નિશ્ચયનયને મતે તો સર્વથા લઘુ કે સર્વથા ગુરુ કોઈ દ્રવ્ય હોતુ જ નથી પણ બાદર—સ્થૂલ દ્રવ્ય ગુરુલઘુ છે અને બાકીના બધા દ્રવ્યો અગુરુલઘુ છે —**વિશેષા૦** ગા૦ ૬૫૯-૬૬૦

આ બાબતમા વ્યવહારનય પ્રશ્ન કરે છે કે જો ગુરુ કે લઘુ જેવુ કોઈ દ્રવ્ય હોય જ નહિ તો જીવપુદ્ગલોનુ ગમન જે ઊર્ધ્વ અને અધ થાય છે તેનુ શુ કારણ? અમે તો માનીએ છીએ કે જે લઘુ હોય તે ઊર્ધ્વગામી બને અને જે ગુરુ હોય તે અધોગામી બને આથી જીવપુદ્ગલોને ગુરુ અને લઘુ માનવા જોઈએ, કારણ કે તેમનુ ગમન ઊંચે પણ થાય છે અને નીચે પણ થાય છે—**વિશેષા૦** ગા૦ ૬૬૧-૬૬૨ માટે માત્ર ગુરુલઘુ અને અગુરુલઘુ એમ બે પ્રકાર નહિ પણ ગુરુ, લઘુ, ગુરુલઘુ અને અગુરુલઘુ—એવા ચાર પ્રકારના દ્રવ્યો માનવા જોઈએ એવો વ્યવહારનયનો મત છે

આમ માનવાનુ કારણુ એવુ છે કે પરમલઘુ મનાતા પરમાણુ પણ ઊંચે જવાને બદલે નીચે પણ ગમન કરે છે તો પછી તેમા શો હેતુ માનશો? એટલે કે જો લઘુના એ ઊર્ધ્વગમનમા હેતુ હોય તો પરમાણુ ઊંચે જવાને બદલે નીચે કેમ જાય? તેના નીચા જવામા લઘુતા સિવાય બીજુ જ કાઈ કારણુ માનવુ રહ્યુ વળી ધૂમાદિ જે નરી આખે દેખાય છે તે સ્થૂલ છે છતા તે ઊર્ધ્વગમન કેમ કરે? જો સ્થૂલતા એ અધોગમનમા નિમિત્ત હોય તો ધૂમ નીચે જવો જોઈએ, પણ તે તો ઊંચે જાય છે આમ કેમ બન્યુ? વળી, મહાગુરુ એવા વિમાનાદિ નીચે જવાને બદલે આકાશમા ઊંચે કેમ ઊડી શકે છે? વળી, સાવ સૂક્ષ્મ દેહવાળો દેવ પણ મોટા પર્વતને કેમ ઊંચો કરે છે?

—વિશેષા૦ ગા૦ ૬૬૪-૬૬૫

જો ભારી પર્વત નીચે જવાને બદલે ઊંચો જાય છે તેમા દેવના વીર્યને કારણુ માનશો તો વ્યવહાર-સમત ગુરુતા એકાતે અધોગમનનુ કારણુ છે એ અયુક્ત ઠરે છે, અને એ જ પ્રમાણે લઘુતા એ ઊર્ધ્વગમનનુ એકાતે કારણુ છે એ પણ અયુક્ત ઠરે છે—વળી ગતિ-સ્થિતિપરિણામને કારણે પણ જીવ પુદ્ગલોની ગતિ-સ્થિત થતી હોઈ તેમાં પણ ગુરુતા કે લઘુતાની કારણતાનુ અતિક્રમણ છે જ આથી વ્યવહારનયનો મત અયુક્ત ઠરે છે

—વિશેષા૦ ગા૦ ૬૬૭

આમ પ્રસ્તુતમા લોકવ્યવહારમા જે સ્થૂલ દૃષ્ટિથી ઊર્ધ્વ-અધોગમનના કારણરૂપે લઘુતા-ગુરુતાને માનવાની પ્રથા હતી તે વિરુદ્ધ તત્ત્વવિચાર કરીને તેની કારણતાનો નિરાસ નિશ્ચયનય કરે છે આમા વ્યવહાર-નિશ્ચયનયનો વિચાર સાવૃતિક-પારમાર્થિક સત્યના વિચાર તરફ પ્રગતિ કરતો હોય એમ જણાય છે

વળી ન્યાય વૈશેષિકમા ગુરુત્વમાત્ર માન્યુ છે અને લઘુત્વને તેના અભાવરૂપ માન્યુ છે અને ગુરુત્વને કારણે પતન માન્યુ છે તે વિચાર પણ આચાર્યની સમક્ષ છે જ

જ્ઞાન-ક્રિયા વિષે

નિર્યુક્તિના વિચાર પ્રસગે આપણે જોયુ છે કે તેમા જેનો ચારિત્રાત્મા વિહત થયો તેનો જ્ઞાન-દર્શન આત્મા પણ વિઘાતને પામ્યો એવો વિચાર છે આના જ અનુસધાનમા ભાષ્યમા નિશ્ચયનયને મતે જે એમ કહેવામા આવ્યુ છે કે જો જ્ઞાનનુ ફળ સમ્યગ્ ક્રિયામા ન આવે તો તે જ્ઞાનને અજ્ઞાન માનવુ (**વિશેષા૦ ૧૧૫૧**) તે ઉક્ત પક્ષની બીજી બાજુ રજૂ કરે છે જે પ્રકારે ચારિત્રનો નાશ થવાથી જ્ઞાન-દર્શન પણ નષ્ટ થયેલા નિશ્ચયનય માને છે તે જ પ્રકારે જો જ્ઞાન, ક્રિયામા ન પરિણમે તો તે જ્ઞાનને પણ અજ્ઞાન માનવુ જોઈએ એવો નિશ્ચયનો અભિપ્રાય છે અહીં યથાર્થતા કરતા મૂલ્યાકનની દૃષ્ટિને મહત્ત્વ આપવામા આવ્યુ છે શ્રમણજીવનમા કે કોઈ પણ જીવનમા જ્ઞાન કરતા ક્રિયાનુ મહત્ત્વ એટલા માટે છે કે મોક્ષનુ સાક્ષાત્ કારણુ ક્રિયા એટલે કે ચારિત્ર બને છે કારણુ કે કેવળજ્ઞાન થયા પછી પણ જ્યા સુધી ચારિત્રની પરાકાષ્ઠા નથી થતી ત્યા સુધી મોક્ષ નથી, આથી જ્ઞાન અને ચારિત્ર એ બેમા ચારિત્રનુ મૂલ્ય મોક્ષદૃષ્ટિએ વધે છે આથી ચારિત્રના ત્રાજવે તોળીને જ્ઞાનની સાર્થકતા કે નિરર્થકતાને નજર સમક્ષ રાખીને તેના જ્ઞાન-અજ્ઞાન એવા ભેદ કરવામા આવ્યા છે, અને નહિ કે તેની યથાર્થતા કે અયથાર્થતાને આધારે

કર્તૃત્વ વિષે

આચાર્ય જિનભદ્ર સમક્ષ એ પ્રશ્ન હતો કે સામાયિક કોણે કર્યું? આનો ઉત્તર તેમણે વ્યવહાર-નિશ્ચયનો આશ્રય લઈને આપ્યો છે કે વ્યવહારથી તો તે જિનેન્દ્ર ભગવાન અને ગણધરે સામાયિક કર્યું છે અને નિશ્ચયનયે તો જે વ્યક્તિ સામાયિક ક્રિયા કરે છે તેણે જ તે કર્યું છે તાત્પર્યાર્થ એવો છે કે સામાયિક શ્રુત જે બાહ્ય છે તેની રચના તો તીર્થંકર અને ગણધરે કરી છે તેથી તે તેના કર્તા કહેવાય

પણ સામાયિક એ તો સમભાવની ક્રિયા છે અને તે તો આત્મગુણ હોઈ જે આત્મા તે ક્રિયા કરે તેણે જ તે અતરગ સામાયિક કર્યું હોઈ તે જ તેનો કર્તા કહેવાય આમ સામયિક શ્રુત અને સામાયિક ભાવ એ ક્રમે વ્યવહાર અને નિશ્ચયના વિષય બને છે.

—વિશેષા ગા૦ ૩૩૮૨

સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનોત્પત્તિ વિશે (ક્રિયમાણ-કૃત વિષે)

ક્રિયાકાળમા કાર્યનિષ્પત્તિ માનવી કે નિષ્ઠાકાળમા—આ જૂનો વિવાદ છે, આની સાથે અસત્કાર્ય-વાદ અને સ કાર્યવાદ પણ સકળાયેલા છે ભગવાન મહાવીર અને જમાલીનો મતભેદ પણ આ વિષે જ હતો આ વિવાદનો વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયના મતોમા સમાવેશ કરવાનો પ્રયત્ન આ૦ જિનભદ્રે ભાષ્યમા કર્યો છે તેમા મિથ્યાત્વના ક્ષય, ઉપશમ કે ક્ષયોપશમ થયે સમ્યક્ત્વ એટલે કે સમ્યગ્દર્શન અને સમ્યગ્જ્ઞાનની ઉત્પત્તિના પ્રસગે તેમણે વ્યવહાર-નિશ્ચયની જે યોજના કરી છે તે આ પ્રમાણે છે—વ્યવહારનયને મતે સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાન જેનામા ન હોય એટલે કે જે મિથ્યાદૃષ્ટિ અને અજ્ઞાની હોય તેને સમ્યક્જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે પણ નિશ્ચયનયનો મત છે કે સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનથી સહિતને જ સમ્યગ્જ્ઞાન થાય છે

> "सम्मत्तनाणरहियस्स नाणमुप्पज्जइ त्ति ववहारो।
> नेच्छइयनओ भासइ उप्पज्जइ तेहिं सहिअस्स ॥"

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૧૪ વળી જુઓ આવશ્યકચૂર્ણિ પૃ૦ ૧૮, ૨૩

અહીં વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયો વચ્ચે જે શકા-સમાધાન છે તે આ પ્રમાણે છે

વ્યવહાર : સમ્યગ્જ્ઞાનીને સમ્યગ્જ્ઞાન થતુ હોય તો તો એનો અર્થ એ થયો કે જે જાત-ઉત્પન્ન-સત્ છે તે જ ઉત્પન્ન થાય છે, અજાત-અસત્ નહિ પણ આપણે જોઈએ છીએ કે જે જાત છે તે ઉત્પન્ન થતુ નથી, પણ જે અજાત હોય છે તે જાત-ઉત્પન્ન થાય છે, જેમકે માટીના પિંડમાથી અજાત એવો ઘડો જાત થાય છે પણ જો ઘડો પ્રથમથી જ જાત હોય તો તેને ઉત્પન્ન કરવાપણુ કાંઈ રહેતુ નથી, એટલે કે તેને વિષે કશુ જ કરવાપણુ રહેતુ નથી, માટે અજાતની ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ, જાતની નહિ અને વળી જાતની પણ જો ઉત્પત્તિ માનવામા આવે, એટલે કે જે કૃત છે તેને પણ કરવામા આવે તો પછી કરવાનો ક્યાંઈ અત જ નહિ આવે, એટલે કે કાર્યસમાપ્તિ કદી થશે જ નહિ માટે માનવુ જોઈએ કે મિથ્યાત્વી જીવમા સમ્યક્ત્વ અને સમ્યક્જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે, જે તેનામા પ્રથમ હતા નહિ, પણ એમ ન માની શકાય કે સમ્યગ્જ્ઞાનીને સમ્યગ્જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૧૫

વળી, કૃતને પણ કરવામા આવે તો ક્રિયાનુ કાંઈ ફળ મળે નહિ અને વળી પૂર્વમા ન હોય તે જ ક્રિયાના ફળરૂપે દેખાય છે તો કૃતને કરવાપણુ ન હોવાથી સતની ક્રિયા નહિ પણ અસતની ક્રિયા માનવી ઘટે વળી, એવુ પણ નથી કે જે કાળમા ક્રિયા શરૂ થઈ એ જ કાળમા નિષ્પત્તિ થાય, પણ દીર્ઘકાલની ક્રિયા પછી ઘટાદિ દેખાય છે માટે તેની ક્રિયાનો કાળ દીર્ઘ માનવો જોઈએ આમ વિચારતા મિથ્યા જ્ઞાનીને દીર્ઘકાળ પછી સમ્યગ્જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે એમ માનવુ જોઈએ

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૧૬

વળી, કોઈ પણ કાર્યનો આરભ કરીએ છીએ ત્યારે આરભમા તો તે દેખાતુ નથી, પણ ક્રિયાની સમાપ્તિ થયે તે દેખાય છે, માટે પણ ક્રિયાકાળમા કાર્યને સત્ માની શકાય નહિ, તે જ રીતે ગુરુ પાસેથી તત્ત્વનુ શ્રવણ કરવાની ક્રિયા ચાલી રહી હોય ત્યારે તત્કાળે કોઈ જ્ઞાન થઈ જતુ નથી પણ

શ્રવણાદિ ક્રિયાની સમાપ્તિ થયે જ્ઞાન થાય છે સારાંશ એ છે કે ક્રિયાકાળમા કાર્ય દેખાતું નથી માટે તે નથી પણ ક્રિયાની નિષ્ઠા થયે તે દેખાય છે તો ક્રિયાકાળમા નહિ પણ ક્રિયાનિષ્ઠાકાળમા તે માનવુ જોઈએ માટે માનવુ જોઈએ કે મિથ્યાદૃષ્ટિ અને અજ્ઞાની સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનને પામે છે, પણ સમ્યગ્દૃષ્ટિ કે સમ્યગ્જ્ઞાની નહિ.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૧૭

નિશ્ચયનય : અજાત હોય તે જાત થાય એ માની શકાય તેવી વાત નથી, કારણ કે જે અજાત છે તે અભાવરૂપ છે અને અભાવની તો ખરવિષાણુની જેમ ઉત્પત્તિ સભવતી જ નથી માટે અજાતની ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ નહિ અને જો અજાત પણ ઉત્પન્ન થતુ હોય તો ખરવિષાણ પણ ઉત્પન્ન થાય માટે અસતની નહિ પણ સતની ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ આથી જ અમે કહીએ છીએ કે સમ્યક્ત્વીને અને સમ્યગ્જ્ઞાનીને સમ્યક્ત્વ અને સમ્યગ્જ્ઞાન થાય છે, મિથ્યાત્વીને નહિ

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૧૮

વળી, જેમ સતની ક્રિયા માનવામા ક્રિયાનો વિરામ નહિ થાય તેમ અસતની ક્રિયા માનવામા ક્રિયાનો વિરામ નહિ થાય, કારણ, તમે અસત્ એવા ખરવિષાણુ વિષે ગમે એટલી ક્રિયા કરો પણ તે કદી ઉત્પન્ન જ થવાનુ નહિ આમ ક્રિયાવિરામનો અભાવ તો બન્ને પક્ષે સમાન છે પણ વધારામા અસત્કાર્ય-પક્ષે એ ક્રિયાવિરામ આદિ દોષોનો પરિહાર શક્ય નથી સત્ એવા આકાશાદિ વિશે પર્યાયન્તરની અપેક્ષાએ ક્રિયાવિરામ ઘટી શકે છે, પણ અસતમા તો એવો પણ સભવ રહેતો નથી. વળી, ઉત્પત્તિની પૂર્વે કાર્ય સર્વથા અસત્ હોય તો તે જેમ ઉત્પત્તિ પછી દેખાય છે તેમ ખરવિષાણુ પણ પછી કેમ નથી દેખાતું ? માટે માનવુ જોઈએ કે કાર્ય, ઉત્પત્તિની પૂર્વે ખરવિષાણુ જેમ સર્વથા અસત્ નથી આમ સર્વથા અસતની ઉત્પત્તિ માનવામા દોષો છે, જેનુ નિવારણ થઈ શકતુ નથી

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૧૯

વળી, કાર્યનિષ્પત્તિમા દીર્ઘકાળની વાત કરી તે પણ યુક્ત નથી, કારણ કે ઘડાની ઉત્પત્તિ પહેલા સ્થાસાદિ અનેક કાર્યો ઉત્પન્ન થાય છે તે કાર્યો પ્રતિસમયે ઉત્પન્ન થાય છે અને તે પરસ્પર વિલક્ષણ પણ છે આમ ઘણા બધા કાર્યો માટે લાબો કાળ ગયો તેમા એ બધો કાળ ઘટક્રિયાનો હતો એમ કેમ કહેવાય ?

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૦

વળી, કાર્યની ક્રિયાના આરભમા તે દેખાતું નથી માટે તે સત્ હોઈ શકે નહિ એવો જે આક્ષેપ કરવામા આવ્યો છે તેનો ઉત્તર એ છે કે તમે જે ક્રિયાનો આરભ કહો છો તે તેની ક્રિયાનો તો આરભ છે નહિ તો પછી તે ત્યારે કેવી રીતે દેખાય ? જેમ પટનો આરભ કરીએ ત્યારે ઘટ જોવાની આશા રાખવી એ વ્યર્થ છે તેમ ઘટ પહેલાના જે સ્થાસાદિ કાર્યો છે તેની ક્રિયાના પ્રારભમા પણ જો ઘટ ન દેખાય તો તેમા કાઈ આશ્ચર્ય નથી અને સ્થાસાદિ કાઈ ઘડો નથી જેથી તેના આરભે તે દેખાય માટે આરભમા દેખાતો નથી—ઇત્યાદિ જે આક્ષેપ છે તે યુક્ત નથી

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૧

વળી, ઘડો અતિમ ક્ષણમા દેખાય છે માટે તેને તે ક્ષણમા સત્ માનવો જોઈએ, પૂર્વક્રિયાકાળમા નહિ—એ જે તમે કહ્યુ તેમા અમારે એટલુ જ કહેવાનુ છે કે ઘડાનો પ્રારભ તો અન્ત્યક્રિયાકાળમા જ છે તેથી તે અન્ત્યક્રિયાકાળે દેખાય છે આમા શુ અજુગતુ છે ?

વળી, વર્તમાનકાળમા જ્યારે તે ક્રિયમાણ છે ત્યારે તેને કૃત ન માનો અને અકૃત માનો તો પછી તેને કૃત ક્યારે માનશો ? અતીત કાળ તો નષ્ટ હોઈ અસત્ છે તો તે તેને કેવી રીતે કરી શકશે ? અને

વળી ભવિષ્યકાળ તો હજી અનુત્પન્ન હોઈ અસત્ છે, તો તેમાં પણ તે કૃત કેવી રીતે થાય? માટે ક્રિયમાણને જ કૃત માનવું જોઈએ

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૨

જો ક્રિયમાણ કૃત હોય તો પછી તે ક્રિયમાણ હોય ત્યારે કેમ દેખાતું નથી—એવો જે આક્ષેપ કરવામાં આવ્યો છે તે પણ યુક્ત નથી કારણ કે પ્રતિ સમયમાં જે જુદાં જુદાં કાર્યો નિષ્પન્ન થઈ રહ્યાં છે તેથી નિરપેક્ષ થઈને તમે માત્ર ઘડાનો જ અભિલાષ ધરાવો છો, આથી તે તે કાર્યના કાલને ઘડાનો કાળ ગણીને તમે માનવા લાગી જાવ છો કે મને ક્રિયાકાળમાં ઘડો દેખાતો નથી આ તમારી સ્થૂલબુદ્ધિનું પરિણામ છે તે તે કાળમાં થતા કાર્યની ઉપેક્ષા ન કરો તો તે તે કાળે તે તે કાર્ય દેખાશે જ, ભલે ઘડો ન દેખાય અને જ્યારે ઘડો ક્રિયામણ હશે ત્યારે તમને ઘડો પણ કૃત દેખાશે જ, માટે જરા સૂક્ષ્મબુદ્ધિથી વિચારો

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૩

વ્યવહાર : પણ કાર્ય અન્ત્ય સમયમાં જ થાય એમ શા માટે માનવું? પ્રથમ સમયમાં પણ તે કેમ ન થાય?

નિશ્ચય : એટલા માટે કે કાર્ય કારણ વિના તો થતું નથી, અને જે કાળે કારણ હોય છે તે જ કાળે કાર્ય થાય છે માટે તે અન્ય કાળમાં થતું પણ નથી અને તેથી દેખાતું પણ નથી. આ પ્રકારે એ બાબત સિદ્ધ થઈ કે ક્રિયાકાળમાં જ કાર્ય હોય છે, એટલે કે ક્રિયમાણ કૃત છે, અને નહિ કે ક્રિયા ઉપરત થઈ જાય પછી, એટલે ક્રિયાનિષ્ઠા થયે કાર્ય થતું નથી

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૪

વળી, જ્ઞાનનો જ્યારે ઉત્પાદ થઈ રહ્યો છે, એટલે કે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિની ક્રિયા થઈ રહી છે ત્યારે પણ જો જ્ઞાનને અસત્ માનવામાં આવે તો પછી તે ઉત્પાદ કોનો? અને એ કાળમાં પણ જો અજ્ઞાન હોય તો પછી જ્ઞાન કયા કાળમાં થશે? માટે માનવું જોઈએ કે સમ્યગ્જ્ઞાનીને સમ્યગ્જ્ઞાન થાય છે, અજ્ઞાનીને નહિ

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૫

વળી, જે તમે એમ માનો છો કે શ્રવણાદિ કાલ જુદો છે અને તે પછી જ્ઞાનોત્પત્તિ થાય છે—ઇત્યાદિ એ બાબતમાં અમારું મન્તવ્ય છે કે શ્રવણાદિ કાલ છે તે જ તો જ્ઞાનોત્પત્તિનો કાળ છે પણ સામાન્ય શ્રવણ નહિ પણ વિશિષ્ટ પ્રકારનું જે શ્રવણ છે, એટલે કે એવું શ્રવણ જે સાક્ષાત્ મતિજ્ઞાનનું કારણ છે, તેનો કાળ તે જ મતિજ્ઞાનનો કાળ સમજવાનો છે અને તેવો તો અન્ત્ય ક્ષણમાં સંભવે, જ્યારે મતિજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૬

પ્રસ્તુત ચર્ચાની ભૂમિકા સમજવા માટે શૂન્યવાદમાં કરેલી ઉત્પાદની ચર્ચા, જે માધ્યમિક કારિકામાં કરવામાં આવી છે તે—(**માધ્યમિકકારિકાવૃત્તિ** પૃષ્ઠ ૧૩, ૧૦૦, ૧૩૮, ૧૫૭, ૧૮૧, ૧૮૬, વગેરે) વિશેષરૂપે અવગાહવાની જરૂર છે વળી, સાંખ્યોનો સત્કાર્યવાદ (**સાંખ્ય કા૦ ૯**) અને નૈયાયિક આદિનો અસત્ કાર્યવાદ વગેરે (**ન્યાયસૂત્ર** ૪ ૧ ૧૪–૧૮, ૪ ૧ ૨૫–૩૩, ૪ ૧ ૪૪–૫૨) તથા જૈનોનો સદસત્ કાર્યવાદ જે આ પૂર્વે ચર્ચવામાં આવ્યો છે તેનું પણ અવગાહન જરૂરી છે (**સન્મતિતર્ક** ૩ ૪૭–૪૯, **પંચાસ્તિકાય** ગા૦ ૧૫, ૧૯, ૬૦ આદિ, **નયચક્ર** તૃતીય અર).

જમાલિએ કરેલ નિહ્નવ

જમાલિ એમ માનતો કે કૃત તે જ કૃત છે અને ક્રિયમાણ કૃત નહિ, પણ ભગવાન મહાવીર ક્રિયમાણને કૃત માનતા. આથી મૂળે તે ચર્ચા પણ ક્રિયાકાળમાં કાર્યની નિષ્પત્તિ છે કે નિષ્ઠાકાળમાં એ

પ્રશ્નની આસપાસ જ છે એટલે આચાર્ય જિનભદ્રે પૂર્વોક્ત વ્યવહારનિશ્ચયને આધારે જે ચર્ચા કરી છે તેવી જ રીતે આ ચર્ચા પણ સમાન યુક્તિઓ આપીને કરી છે એટલુ જ નહિ, પણ બન્ને પ્રસગે ઘણી ગાથાઓ પણ સમાન જ છે—વિશેષતા દૃષ્ટાતમા સથારો અને દહનક્રિયાની છે

—વિશેપા૦ ગા૦ ૨૩૦૮–૨૩૩૨

કેવળની ઉત્પત્તિ વિષે

જે પ્રકારની ચર્ચા સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ વિષે કરવામા આવી છે તેવી ચર્ચાને કેવળજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ વિષે પણ અવકાશ છે, અને વસ્તુત તે કોઈપણ ઉત્પત્તિ વિષે લાગુ પડી શકે છે કેવળજ્ઞાન વિષે કહેવામા આવ્યુ છે કે નિશ્ચયને મતે જે સમય કેવળાવરણના ક્ષયનો છે તે જ કેવળની ઉત્પત્તિનો પણ છે અને વ્યવહારને મતે ક્ષય પછીના સમયે કેવળજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૩૩૪

આ બાબતમા વ્યવહાર અને નિશ્ચય પોતપોતાનુ સમર્થન આ પ્રમાણે કરે છે :

વ્યવહાર : ક્રિયાકાલ અને ક્રિયાની નિષ્ઠાનો કાળ એક નથી, માટે જ્યા સુધી કર્મ ક્ષીયમાણ હોય ત્યા સુધી તેનુ કાર્ય જ્ઞાન સભવે નહિ, પણ જ્યારે કર્મ ક્ષીણ થઈ જાય ત્યારે જ્ઞાન થાય

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૩૩૫

નિશ્ચય : ક્રિયા એ ક્ષયમા હેતુ હોય તો ક્રિયા હોય ત્યારે ક્ષય થવો જોઈએ, અને ક્રિયા જો ક્ષયમા હેતુ ન હોય તો પછી તેથી જુદુ કયુ કારણ છે, જે ક્રિયાના અભાવમા પણ જ્ઞાનને ઉત્પન્ન કરે ? એટલે વિવશ થઈ જો એમ કહો કે ક્રિયાથી ક્ષય થાય છે તો પછી એમ કેમ બને કે ક્રિયા અન્ય કાળમા છે અને ક્ષય અન્ય કાળમા ? માટે જે કાળમા ક્રિયા છે તે જ કાળમા ક્ષય છે અને તે જ કાળમા જ્ઞાન પણ છે

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૩૩૬

વળી, જો ક્રિયાકાળમા ક્ષય ન હોય તો પછીના કાળે કેવી રીતે થાય ? અને જો ક્રિયા વિનાના એટલે કે અક્રિયાકાળમા પણ ક્ષય માનવામા આવે તો પછી પ્રથમ સમયની ક્રિયાની પણ શી આવશ્યકતા રહે ? તે વિના પણ ક્ષય થઈ જવો જોઈએ

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૩૩૭

વળી, આગમમા પણ ક્રિયાકાલ અને નિષ્ઠાકાળનુ એકત્વ માનવામા આવ્યુ છે તે પણ જુઓ—તેમા કહેવામા આવ્યુ છે કે જે નિર્જીર્યમાણ છે તે નિર્જીર્ણ છે—તે જ પ્રમાણે જે ક્ષીયમાણ છે તે ક્ષીણ છે એમ કહી શકાય વળી, આગમમા એ પણ કહ્યુ છે કે કર્મની વેદના છે અને અકર્મની નિર્જરા છે એ ઉપરથી પણ કહી શકાય કે નિર્જરાકાળે આવરણ–કર્મ છે નહિ

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૩૩૮

વળી, આવરણનો અભાવ હોય છતા પણ જો કેવળજ્ઞાન ન થાય તો પછી તે ક્યારે થશે ? અને જો ક્ષયકાળે નહિ પણ પછી ક્યારેક કેવળજ્ઞાન માનવામા આવે તો તે અકારણ છે એમ માનવુ પડે તો પછી બને એમ કે જે કારણ વિના જ ઉત્પન્ન થયુ હોય તે કારણ વિના જ પતિત પણ થાય માટે આવરણનો વ્યય અને કેવળજ્ઞાનની ઉત્પત્તિનો સમય, અધકારનો નાશ અને પ્રકાશની ઉત્પત્તિના સમયની જેમ, એક જ માનવો જોઈએ અને આ જ પ્રમાણે સર્વભાવોની ઉત્પત્તિ અને વ્યય વિષે સમજી લેવુ જોઈએ

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૩૩૯–૪૦

આવશ્યક ચૂર્ણિ(પૃ૦ ૭૨–૭૩)મા કેવળજ્ઞાન વિષે એક નવી વાત કહેવામા આવી છે તે પણ અહી નોંધવી જરૂરી છે કેવળજ્ઞાનની ઉત્પત્તિમા કોઈ ક્રમનિયમ નથી કોઈ મતિશ્રુત પછી તરત જ

કેવળને પ્રાપ્ત કરે છે, તો વળી કોઈ અવધિ પછી મન પર્યાય અને પછી કેવળને ઉત્પન્ન કરે છે, તો કોઈ વળી મન પર્યાય પછી અવધિ અને પછી કેવળ એ ક્રમે કેવળને પામે છે આ ઉપરથી એમ સિદ્ધ થાય છે કે નિશ્ચયને મતે જ્ઞાન એક જ છે અને તે છે કેવળજ્ઞાન, પણ તે જ જુદા જુદા આવરણોને લઈને જુદા જુદા આભિનિબોધિક આદિ નામો ધારણ કરે છે

સિદ્ધિ—ઉત્પત્તિ વિષે

શૂન્યવાદી એમ માનતા હતા કે વસ્તુ સ્વત, પરત, ઉભયત કે નોભયત સિદ્ધ થતી નથી તેથી તે ચતુષ્કોટિવિનિર્મુક્ત છે, અર્થાત્ પ્રતીત્યસમુત્પન્ન છે આ બાબતમા આચાર્ય જિનભદ્રે વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયથી આ પ્રમાણે વિચારણા કરી છે—કોઈક વસ્તુ સ્વત સિદ્ધ છે જેમકે મેઘ કોઈક પરત સિદ્ધ છે જેમકે ઘડો અને કોઈક ઉભયત સિદ્ધ છે જેમકે પુરુષ અને કોઈક નિત્યસિદ્ધ છે જેમકે આકાશ—આ વ્યવહારનયનનુ મન્તવ્ય છે પણ નિશ્ચયનુ મન્તવ્ય એવુ છે કે બધી વસ્તુઓ સ્વત સિદ્ધ જ છે, પર તેમા નિમિત્ત ભલે બને પણ પોતામા સામર્થ્ય ન હોય તો તે નિમિત્ત કાઈ કરી શકતુ નથી જેમકે ખરવિષાણમા સામર્થ્ય નથી તો તેમા ગમે તેટલા નિમિત્ત મળે પણ તે સિદ્ધ થશે નહિ માટે વસ્તુની સિદ્ધિ સ્વત જ માનવી જોઈએ.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૭૧૭–૧૭૧૮

આ વિચારણામા ઉપાદાનને મુખ્ય માની સ્વત સિદ્ધિ માની છે અને તેમા નિમિત્તકારણને ગૌણ માન્યુ છે તેથી તેનો ઉપયોગ છતા તેને ગણતરીમા લીધુ નથી અને સિદ્ધિ સ્વત કહી છે આચાર્ય કુદકુદની ઉપાદાન નિમિત્તની ચર્ચા આને મળતી છે અને તેમના મત પ્રમાણે પણ ઉપાદાનનુ પ્રાબલ્ય છે વ્યવહાર-નિશ્ચયની ચર્ચામાં આ ચર્ચા પણ વસ્તુસ્થિતિ કરતા મૂલ્યાકનની દૃષ્ટિએ થઈ છે તે ધ્યાનમા રાખવુ જરૂરી છે

નિર્જરા વિષે

વ્યવહારભાષ્યમા નિર્જરા વિષે જે ચર્ચા કરવામા આવી છે તેમા પણ ઉપાદાન બળવાન કે નિમિત્ત એ જ સમસ્યા છે અને તેનો વિચાર વ્યવહાર અને નિશ્ચયથી કરવામા આવ્યો છે

વ્યવહારનયને મતે ઉત્તરોત્તર ગુણાધિક વસ્તુ વડે ઉત્તરોત્તર અધિક નિર્જરા થાય છે તાત્પર્ય એ છે કે વ્યવહારનય નિર્જરામા બાહ્ય નિમિત્તને બળવાન માને છે, પણ નિશ્ચયનયને મતે તો આત્માના ભાવની ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધિ ગમે તે કોઈ વસ્તુથી થઈ શકે છે, અને એ આત્માનો ભાવ ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધ થાય તે માટે એ જરૂરી નથી કે નિમિત્ત ગુણાધિક જ હોવુ જોઈએ ગુણહીન નિમિત્તથી પણ ઉત્તરોત્તર ભાવવિશુદ્ધિ થઈ શકે છે એટલે નિર્જરામા મહત્ત્વ બાહ્ય વસ્તુનુ નહિ પણ પોતાના આત્માના ભાવનુ છે—આ મન્તવ્ય નિશ્ચયનુ છે દૃષ્ટાત આપવામા આવ્યુ છે કે એક બટુક ભગવાન મહાવીરને જોઈને ગુસ્સે થયો, પણ તેમના જ શિષ્ય ગોતમને જોઈને—જે ભગવાન મહાવીર કરતા ગુણમા ન્યૂન હતા—ઉપશમ ભાવને પામ્યો

—વ્યવહાર ભાષ્ય૦ ઉ૦ ૬, ગા૦ ૧૮૭–૧૯૧

અર્થાત્ વ્યવહારનય બાહ્ય વસ્તુને મહત્ત્વ આપે છે અને નિશ્ચયનય આતરિક ભાવને. વિચાર કરીએ તો જણાશે કે રાજમાર્ગને વ્યવહાર અનુસરે છે, જ્યારે કેડી, જે સમૂહને કામની નથી પણ વ્યક્તિને કામની છે, તેને નિશ્ચય અનુસરે છે ખરી વાત એવી છે કે કેડી એ કાળાતરે રાજમાર્ગનું રૂપ લે છે ત્યારે તે વ્યવહારમા આવી જાય છે, જ્યારે વિરલા વળી નવી કેડી ઊભી કરે છે સામાન્ય જન માટે તો રાજમાર્ગ જ ઉપયુક્ત ગણાય અને વિરલ વ્યક્તિ માટે કેડી અથવા તો વિશિષ્ટ માર્ગ ધર્મ જ્યારે

બાહ્ય વિધિવિધાનોમાં આગળ વધી જાય છે અને જ્યારે એ જ બાહ્ય વિધિવિધાનો પ્રધાન બની જાય છે ત્યારે નિશ્ચયનય આવીને કહે છે કે એ તો વ્યવહાર છે આમ નિશ્ચય અને વ્યવહાર એ બન્ને માર્ગોમાંથી એકનો પણ નિરાસ આવશ્યક નથી પણ અધિકારી ભેદે બન્ને જરૂરી છે એમ એનુ તાત્પર્ય સમજાય છે

પર્યાય વિષે

એક અર્થ માટે અનેક શબ્દો વપરાય છે અને એક જ શબ્દના અનેક અર્થો પણ હોય છે સમભિરૂઢનય પ્રમાણે જેટલા શબ્દ તેટલા અર્થો છે, એટલે કે કોઈ બે શબ્દોનો એક જ અર્થ હોઈ શકે નહિ આ બાબતમા આચાર્ય જિનભદ્રે વ્યવહાર-નિશ્ચયનયોથી વિચારણા કરી છે તેઓ જણાવે છે કે વ્યજનશુદ્ધિકનયની અપેક્ષાએ બધા શબ્દો ભિન્ન ભિન્ન અર્થના બોધક છે. આનુ તાત્પર્ય એ જણાય છે કે શબ્દશુદ્ધિને માનનાર નય એટલે કે સમભિરૂઢનય અથવા તો શબ્દોની રચના જુદી જુદી ક્રિયાને આધારે થતી હોઈ તે તે શબ્દમા ક્રિયાભેદ રહેવાનો જ એટલે અર્થભેદ અવશ્ય હોવો જોઈએ, આવી શબ્દશુદ્ધિને માનનાર નય તે વ્યજનશુદ્ધિકનય કહેવાય આ નયની દૃષ્ટિએ શબ્દભેદે અર્થભેદ માનવો જરૂરી હોઈ પર્યાયો ઘટી શકતા નથી પણ જો અન્ય નયનો આશ્રય લેવામા આવે તો શબ્દો અભિન્નાર્થક પણ હોઈ શકે છે તેમણે એમ પણ જણાવ્યુ છે કે સવ્યવહાર એટલે કે લોકવ્યવહારને ધ્યાનમા લઈએ તો લોકમા એક જ અર્થ માટે નાના શબ્દોનો પ્રયોગ થાય છે માટે વ્યવહારનયે અનેક શબ્દો એકાર્થક બની શકે છે પણ નિશ્ચયનયની અપેક્ષાએ એકાર્થક બની શકે નહિ માટે વ્યવહારનયની અપેક્ષાએ પર્યાયો સમજવા, નિશ્ચયની અપેક્ષાએ પર્યાય શબ્દો હોઈ શકે નહિ

—વિશેષા૦ ૧૩૭૬—૭૭

લોકાચાર વિષે

ભગવાન મહાવીરના નિર્વાણ પછી ૨૧૪ વર્ષે અવ્યક્ત નિહ્નવ થયો છે તેનો પરિચય આ પ્રમાણે આચાર્ય જિનભદ્રે આપ્યો છે—અન્ય કોઈ વાચના આપે એવુ ન હોઈ સ્વય આચાર્ય આષાઢે જે દિવસે પોતાના શિષ્યોને વાચના આપવી શરૂ કરી તે રાત્રે જ હૃદયશૂલરોગથી તેઓ મૃત્યુ પામ્યા, અને દેવ થયા આચાર્યે અવધિ જ્ઞાનથી જાણ્યુ કે મારા શિષ્યોને અન્ય વાચનાચાર્યની પ્રાપ્તિ દુષ્કર છે એટલે તેઓ તેમના મૃત્યુની બીજાને જાણ થાય તે પહેલા જ પાછા પોતાના શરીરમા પ્રવેશી ગયા અને વિના વિઘ્ને શિષ્યોનુ વાચનાકાર્ય પૂરુ કરી દીધુ અને અતે શિષ્યોને જણાવી દીધુ કે હુ અમુક દિવસે મરીને દેવ થયો હતો, પણ મને તમારી અનુકપા આવી એટલે તમારુ વાચનાકાર્ય પૂરુ કરવા મેં મારા શરીરમા પુન પ્રવેશ કર્યો હતો હવે એ કાર્ય પૂરુ થયુ છે અને હુ દેવલોકમા પાછો જાઉં છુ, પણ હુ દેવરૂપે અસયત છતા તમારી સયતની વદના મેં આટલા દિવસો સ્વીકારી તે અનુચિત થયુ છે, તો તે બદલ તમારી સૌની ક્ષમા માગુ છુ અને આ રીતે ક્ષમા માગી તેઓ દેવલોકમા સીધાવી ગયા દેવ તો વિદાય થઈ ગયા અને શિષ્યોએ પોતાના ગુરુના શરીરની અતિમ ક્રિયા કરી પણ પછી તેમના મનમા શકા થઈ કે અરે, અત્યાર સુધી આપણે અસયતને વદન કરતા રહ્યા તે અનાચરણ થયુ અને અસાધુને સાધુ માનતા રહ્યા તે મૃષાવાદ થયો સાધુતા એ તો આત્માનો ગુણ હોઈ અવ્યક્ત છે તો પછી તેનો નિર્ણય કરવો કઠિન છે કે કોણ સયત અને કોણ અસયત? એટલે આ અનાચરણ અને મૃષાદોષથી બચવાનો એક જ ઉપાય છે કે આપણે કોઈને વદન કરવુ જ નહિ

સ્થવિરોએ તેમને સમજાવ્યા કે આમ શકાશીલ થવાથી લોકવ્યવહાર ચાલે નહિ તમારે બધા જ પરોક્ષ પદાર્થ વિષે અને સ્વય તીર્થંકરના અસ્તિત્વ વિષે પણ શકા કરવી પડશે તીર્થંકરવચનને પ્રમાણ

માનતા હો તો સાધુના લક્ષણો, જે તેમણે બતાવ્યા છે, તે જુઓ અને વળી તમને દેવે જે વાત કહી તેમા જ તમે કેમ શકા નથી કરતા અને તેને સાચી કેમ માની લો છો?

વળી, તમે જાણો છો કે જિનપ્રતિમામા જિનના ગુણો નથી છતા પણ પોતાના આત્માની વિશુદ્ધિને માટે તમે જિનપ્રતિમાને વદન કરો છો તો તે જ પ્રમાણે સાધુને વંદવામા શો વાધો છે? ધારો કે સાધુમા સાધુપણુ નથી, પણ એટલા ખાતર જ જો તમે સાધુની વદના ન કરો તો પ્રતિમાની પણ ન કરવી જોઈએ તમે જિનપ્રતિમાને તો વદો છો તો પછી સાધુને વંદન કરવાની શા માટે ના પાડો છો? દેખાવે સાધુ હોય પણ જો તે અસયત હોય તો તેને વદન કરવાથી પાપની અનુમતિ દેવાનો દોષ લાગે માટે સાધુને વદન ન કરવુ પણ પ્રતિમાને વદન કરવુ—એમ માનો તો પ્રશ્ન છે કે જિનપ્રતિમા પણ જો દેવાધિષ્ઠિત હોય તો તેને વદન કરવાથી તેવી પાપની અનુમતિનો દોષ કેમ ન લાગે? અને તમે એ નિર્ણય તો કરી જ શકતા નથી કે આ જિનપ્રતિમા દેવાધિષ્ઠિત છે કે નહિ તમે એમ માનો કે જિનપ્રતિમા ભલે દેવાધિષ્ઠિત હોય પણ અમે તો તેને જિનની પ્રતિમા માની અમારા વિશુદ્ધ અધ્યવસાયથી નમસ્કાર કરીએ છીએ તેથી કાઈ દોષ નથી તો પછી સાધુને સાધુ માની વિશુદ્ધ અધ્યવસાયથી વદન કરવામા શો દોષ છે? અને ધારો કે દેવની આશકાથી તમે જિનપ્રતિમાને વદન કરવાનુ છોડી દો પણ તમે જે આહાર શૈયા આદિ સ્વીકારો છો તે પણ દેવકૃત છે કે નહિ એવી શકા તો તમને થવી જ જોઈએ વળી, શકા જ કરવી હોય તો એવુ એક પણ સ્થાન નથી જ્યા શકા ન કરી શકાય—પછી તે ભોજનનો પદાર્થ હોય કે પહેરવાના વસ્ત્ર હોય, કે પોતાનો સાથી હોય વળી ગૃહસ્થમા પણ યતિના ગુણોનો સભવ તો ખરો જ તો પછી તેને આશીર્વાદ આપી, તમે મર્યાદાલોપ શુ નથી કરતા? વળી, દીક્ષા દેતી વખતે તમે જાણતા તો નથી કે આ ભવ્ય છે કે અભવ્ય? ચોર છે કે પરદારગામી? તો પછી દીક્ષા કેવી રીતે દેશો? વળી, કોણ ગુરુ અને કોણ શિષ્ય એ પણ કેવી રીતે જાણવુ? વચનનો વિશ્વાસ પણ કેવી રીતે કરવો? વળી સાચુ શુ ને જૂઠુ શુ એ પણ શી રીતે જાણી શકાશે? આમ તીર્થંકરથી માડીને સ્વર્ગ–મોક્ષ આદિ બધુ જ તમારે માટે શકિત બની જશે પછી દીક્ષા શા માટે? અને જો તીર્થંકરના વચનને પ્રમાણ માનીને ચાલશો તો તેમની જ આજ્ઞા છે કે સાધુને વદન કરવુ, તે કેમ માનતા નથી? વળી, જિનવચનને પ્રમાણ માનતા હો તો જિનભગવાને જે બાહ્યાચાર કહ્યો છે તેનુ વિશુદ્ધ રીતે પાલન કરતો હોય તેને મુનિ માનીને વિશુદ્ધભાવે વદન કરવામા ભલેને તે મુનિને બદલે દેવ હોય પણ તમે તો વિશુદ્ધ જ છો, દોષી નથી વળી, તમે આષાઢાચાર્યના રૂપે જે દેવ જોયો તેવા કેટલા દેવો સસારમા છે કે એકને જોઈ એ સૌમા શકા કરવા લાગી ગયા છો, અને બધાને અવિશ્વાસની નજરે જુઓ છો? ખરી વાત એવી છે કે આપણે છીએ છદ્મસ્થ તેથી આપણી જે ચર્યા છે તે બધી વ્યવહારનુ અવલબન લઈને ચાલે છે પણ તેનું વિશુદ્ધ ભાવે આચરણ કરવાથી આત્માની ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધિ થાય છે એમા શકા નથી

આ વ્યાવહારિક આચરણ એટલુ બધુ બળવાન છે કે શ્રુતમા જણાવેલ વિધિથી છદ્મસ્થ આહારાદિ લાવ્યો હોય અને તે કેવળીની દૃષ્ટિએ વિશુદ્ધ ન હોય પણ કેવળી તે આહારને ગ્રહણ કરે છે અને વળી એવો પ્રસગ પણ બને છે કે કેવળી પોતાના છદ્મસ્થ ગુરુને વંદન પણ કરે છે આ વ્યવહારની બળવત્તા નથી તો બીજુ શુ છે?

જિનેન્દ્ર ભગવાનના શાસનનો રથ બે ચક્રોથી ચાલે છે વ્યવહાર અને નિશ્ચય આમાના એકનો પણ જો પરિત્યાગ કરવામા આવે તો મિથ્યાત્વ અને તત્કૃત શકાદિ દોષોનો સભવ ઊભો થાય છે માટે જો તમે જિનમતનો સ્વીકાર કરતા હો તો વ્યવહારનયને છોડી શકતા નથી, કારણ વ્યવહારનયનો ત્યાગ કરવામા આવે તો અવશ્ય તીર્થોચ્છેદ છે

આ પ્રકારે તેમને ઘણુ ઘણુ સમજાવવામા આવ્યા પણ તેઓએ પોતાનો કદાગ્રહ છોડ્યો નહિ

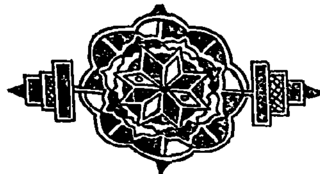
એટલે તેમનો સંઘથી બહિષ્કાર કરવામા આવ્યો પછી ક્રમે કરી તેઓ રાજગૃહ ગયા ત્યારે મૌર્ય રાજા બલભદ્રે તેમને સન્માર્ગમા લાવવા એક યુક્તિ અજમાવી. તેમણે લશ્કરને હુકમ કર્યો કે તે સાધુઓને પકડીને મારી નાખો ગભરાઈને તેઓ રાજાને કહેવા લાગ્યા કે રાજા, તુ તો શ્રાવક છે અને અમે સાધુ છીએ તો તને આ શોભતુ નથી રાજાએ ઉત્તર આપ્યો કે તમે તો અવ્યક્તવાદી છો તમે કેવી રીતે નિર્ણય કર્યો કે હુ શ્રાવક છુ? વળી, હુ કેવી રીતે જાણુ કે તમે ચોર નથી અને સાધુ છો? આ સાભળી તેઓને પોતાની ભૂલ સમજાઈ અને તેઓએ પુન વદના-વ્યવહાર શરૂ કર્યો

—વિશેષા૦ ગા૦ ૨૩૫૬–૨૩૮૮

બાહ્ય ઉપકરણ અને બાહ્ય વદન આદિ વ્યવહારવિધિ વિષે આક્ષેપ અને સમાધાન જે પ્રકારે **આવશ્યકચૂર્ણિ** (ઉત્તરાર્ધ પૃષ્ઠ ૨૯–૩૦)મા કરવામા આવ્યા છે તેની પણ અત્રે નોંધ લેવી જરૂરી છે—

વ્યવહારવિધિમાં અવિચક્ષણ શિષ્યે એવી શકા કરી કે બાહ્ય ઉપકરણાદિ વ્યવહાર છે તે અનૈકાતિક છે એટલે તે મોક્ષમાં કારણ નથી, પણ આધ્યાત્મિક વિશુદ્ધિ જ મોક્ષમા કારણ છે, માટે આધ્યાત્મિક વિશુદ્ધિ માટે પ્રયત્ન કરવો જોઈએ બાહ્ય ઉપકરણ આદિ અનાવશ્યક છે રાજા ભરત ચક્રવર્તીને કશા પણ રજોહરણાદિ ઉપકરણો હતા નહિ છતા આત્મવિશુદ્ધિને કારણે મોક્ષ પામ્યા, તેમને બાહ્ય ઉપકરણોનો અભાવ દોષકર કે ગુણકર ન થયો, અને બીજી બાજુ રાજા પ્રસન્નચદ્ર સાધુવેશમા હતા છતા પણ નરકયોગ્ય કર્મનો બધ કર્યો આમા પણ બાહ્ય ઉપકરણો તેમને કશા કામ આવ્યા નહિ તાત્પર્ય એમ થાય છે કે આતરિક ઉપકરણ આત્મવિશુદ્ધિ એ જ મોક્ષનો ઉપાય છે અને બાહ્ય રજોહરણાદિ નિરર્થક છે

આનો ગુરુ ઉત્તર આપે છે કે વત્સ, ભરત અને એમના જેવા બીજા પ્રત્યેક બુદ્ધ હતા, અને તેમને જે બાહ્ય ઉપકરણો વિના લાભ મળ્યો તે તો કાદાચિત્ક છે વળી તેમને પણ પૂર્વભવમા આતર બાહ્ય ઉપસપદા હતી જ, અને તેમણે તેને કારણે જ આત્મવિશુદ્ધિ પ્રાપ્ત કરી હતી, માટે એમનુ દૃષ્ટાત આગળ કરીને બાહ્યાચાર–વ્યવહારનો લોપ કરવો ઉચિત નથી અને જેઓ એમ કરે છે તે તીર્થંકરનો અભિપ્રાય જાણતા નથી તીર્થંકરોનો અભિપ્રાય એવો છે કે ક્યાઈક વ્યવહારવિધિથી પ્રવૃત્તિ કરવી, ક્યાઈક નિશ્ચયવિધિથી અને ક્યાઈક ઉભય વિધિથી આમા કોઈ એકાત નથી, વિધિ અનિયત છે આમા ચૂર્ણિકારે એક બુદ્ધુનુ દૃષ્ટાત આપ્યુ છે એક મૂર્ખે ઈટ નીચે દીનાર જોયો પણ લીધો નહિ અને માતાને એ વિષે વાત કરી માતાએ લઈ આવવા કહ્યુ એટલામા તો તે દીનાર લઈને કોઈ ચાલી ગયેલુ એટલે તે મૂર્ખે જેટલી ઇટો જોઈ ત્યા દીનાર હોવાનુ માની બધાની નીચે દીનારની ખોળ કરી પણ એમ કાઈ દીનાર મળે? તે જ પ્રમાણે કેટલાક નિશ્ચયવાદીઓ એકાદ દૃષ્ટાતને આધારે આચરણની ઘટના કરવા જાય છે તેમા તેઓ ઉન્માર્ગદર્શક જ બની જાય છે અને દર્શનનો ત્યાગ કરે છે



સત્-અસત્

સુખલાલજી સઘવી
નગીનદાસ શાહ

ભારતીય દર્શનકારો સત્-અસત્, નિત્ય અનિત્ય, સામાન્ય વિશેષ, અભિલાપ્ય-અનભિલાપ્ય આ યુગલો ઉપર ધ્યાન કેન્દ્રિત કરી તાત્ત્વિક ચર્ચાઓ કરે છે આચાર્ય હરિભદ્રે 'અનેકાન્તજયપતાકા'મા આ યુગલોનુ જ જૈન દૃષ્ટિબિંદુથી વિશ્લેષણ કર્યું છે અહીં આપણે સત્ અસત્ એ યુગલને લઈ તેનો વિવિધ દાર્શનિક સિદ્ધાન્તો ઘડવામા કેવો ફાળો છે તે ક્રમશ જોઈશુ

સત્-અસત્ના દ્વન્દ્વનો ઇતિહાસ રસિક છે અને છેક ઋગ્વેદથી તે શરૂ થાય છે ઋગ્વેદમા ઇન્દ્ર, અગ્નિ, પૂષન્, વરુણ વગેરે બહુ દેવો હતા તે દેવોમા ભલે વ્યક્તિશ ભેદ હોય પરતુ સ્વરૂપત કોઈ ભેદ નથી એવુ કેટલાકને સૂઝ્યુ, અને તેમણે કહ્યું 'एक सद् विप्रा बहुधा वदन्ति' બધા જ દેવો સત્ છે અને એ સમાન ધર્મ બધામા હોઈ એ અપેક્ષાએ બધા એક છે, એક જાતિના છે જૈનોના સગ્રહનય જેવુ આ છે અહીં સત્નો અર્થ સામાન્ય એવો ઘટે છે પરતુ આ સામાન્ય તે નૈયાયિકોની સત્તા જેવુ દેશ-કાલ-વ્યાપી નિત્ય સામાન્ય નહિ અહીં દેશ કે કાળને ગણતરીમા લીધા વિના માત્ર બધી વ્યક્તિઓ અસ્તિત્વ ધરાવે છે—સત્ છે—સ્વરૂપસત્ છે અને એટલા અર્થમા બધી એક છે એવુ અભિપ્રેત લાગે છે બધી વ્યક્તિઓ સત્ છે તેમ છતા તેને જુદા જુદા નામ આપવાની વાત કરી છે એક જ વસ્તુને અપાતા જુદા જુદા નામ પર્યાયો છે અને તે શબ્દ પર્યાયો વસ્તુ-પર્યાયોને—તે વસ્તુના વિશેષોને સૂચવે છે, તે વિશેષોને આપણે અહીં અસત્ નામ આપી શકીએ સામાન્યનો અર્થ કારણ અને વિશેષનો અર્થ કાર્ય થઈ શકે છે પણ અહીં સત્-અસત્ને કાર્યકારણના અર્થમા સામાન્યવિશેષ તરીકે ગણવા તે યોગ્ય લાગતુ નથી, કારણ, ઋગ્વેદમા જ એક સ્થળે સત્ અને અસત્ને એકબીજાની સાથે જન્મ પામતા નિરૂપ્યા છે[1] અને સહોત્પન્નની વચ્ચે કાર્ય-કારણભાવ તો સભવતો નથી આમ ઉક્ત અર્થમા જ સત્ અસત્નો અર્થ સામાન્ય વિશેષ લેવો ઉચિત લાગે છે

---

१ असच्च सच्च परमे व्योमन् दक्षस्य जन्मन्नदितेरुपस्थे । ऋग्वेद, १० ५

સાથે સાથે કાળને લક્ષમા રાખીનેય સત્-અસત્ વિશે વિચાર થતો રહ્યો લાગે છે ઋગ્વેદના ‘નાસદીયસૂક્ત’મા શરૂમા જ કહ્યુ છે કે, સૃષ્ટિ પૂર્વે ન તો સત્ હતુ કે ન તો અસત્ અહીં એક બાજુ સત્ કે અસત્ અને બીજી બાજુ સૃષ્ટિ એ બેની વચ્ચેના સભાવિત કાર્યકારણભાવનો આડકતરો નિર્દેશ મળે છે, પરતુ હજુ સુધી સ્વય સત્ અને અસત્ એ બેની વચ્ચેના કાર્ય-કારણભાવનુ સૂચન સરખુય મળતુ નથી આવુ સૂચન આપણને ‘ છાન્દોગ્ય ઉપનિષદ્ મા મળે છે તેમા એક એવા મતનો ઉલ્લેખ છે જેના અનુસાર અસતમાથી સતની ઉત્પત્તિ થાય છે [2] આનો સ્વાભાવિક અર્થ એ થાય કે તદ્દન શૂન્યમાથી સૃષ્ટિ થાય છે ‘ન્યાયદર્શન’માય અભાવમાથી ભાવની ઉત્પત્તિ માનનાર આવા જ એક મતનો ઉલ્લેખ અને તેનુ ખડન છે [3] સ્વય ‘છાન્દોગ્ય ઉપનિષદ્’મા આ મતનો પ્રતિવાદ કરવામા આવ્યો છે તેમા કહ્યુ છે કે, સર્વથા અસતમાથી સતની ઉત્પત્તિ થઈ શકે જ નહિ, આથી માનવુ રહ્યુ કે, સૌ પ્રથમ સત્ એકલુ જ હતુ, તેને વિચાર થયો કે હુ એકમાથી અનેક થાઉં અને પછી તેમાથી ક્રમશ તેજ, જળ, અન્ન વગેરે ઉત્પન્ન થયા [4] ટીકાકારોએ અસતમાથી સતની ઉત્પત્તિને સમજાવવા અસતનો અર્થ અવ્યક્ત અને સતનો અર્થ વ્યક્ત કર્યો છે, અને કહ્યુ છે કે, અસતમાથી સત્ ઉત્પન્ન થાય છે એનો અર્થ એ છે કે અવ્યક્ત દશામાથી વ્યક્ત દશા થાય છે [5]

દાર્શનિક યુગમાં આવો પ્રશ્ન પણ રહ્યો છે કે, કાર્ય એ ઉત્પત્તિ પહેલા કારણમા સત્ છે કે અસત્ સાખ્યોએ કહ્યુ કે, કાર્ય કારણમા સત્ છે પણ તે તિરોહિત—અવ્યક્ત છે જ્યારે અમુક સામગ્રી પ્રાપ્ત થાય છે ત્યારે તે વ્યક્ત થાય છે આ છે સત્કાર્યવાદ આ વાદ પ્રમાણે કાર્ય અને કારણ વચ્ચે કથચિત્ અભેદ છે અને એને લઈ ને એમનો કાર્ય-કારણનો સિદ્ધાન્ત ક્રમિક આતરિક વિકાસનો (gradual organic growth) સિદ્ધાન્ત બની જાય છે અને એટલે જ એમના કાર્યકારણના દૃષ્ટાન્તોમા બીજ-અકુર જેવા દૃષ્ટાન્તો જ હોય છે નૈયાયિકોએ મૂળ પ્રશ્નના ઉત્તરમા જવાબ વાળ્યો કે કાર્ય કારણમા સત્ નથી, કારણમા કાર્ય શક્તિરૂપે કે અવ્યક્તરૂપે પણ નથી, પરતુ અમુક સામગ્રી ઊભી થતા પૂર્વે કારણમા વિદ્યમાન નહિ એવુ કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે આ છે અસત્કાર્યવાદ આ વાદ પ્રમાણે કાર્ય અને કારણ વચ્ચે અત્યન્ત ભેદ મનાયો છે અને એને લઈને એમનો કાર્ય-કારણનો સિદ્ધાત યાત્રિક (mechanical) બની જાય છે અમુક અવયવો અમુક રીતે ગોઠવાઈ જાય એટલે તે અવયવોથી તદ્દન ભિન્ન એક અવયવી ઉત્પન્ન થાય છે અહીં અવયવો કારણ છે અને અવયવી કાર્ય છે એમની કાર્ય કારણભાવની આવી યાત્રિક કલ્પનાને લઈ ને એમના કાર્ય કારણના દૃષ્ટાન્તો પણ તન્તુમાથી પટ અને કપાલમાથી ઘટ જેવા હોય છે કેટલાક સત્કાર્યનો અર્થ એવો કરે છે કે, કાર્યમા કારણ સત્ છે કારણભૂત બ્રહ્મસત્ બધા જ કાર્યોમા અનુસ્યૂત છે આ છે વેદાન્તી મત

ભગવાન બુદ્ધે વિભજ્યવાદને આધારે નિત્ય દ્રવ્યની કલ્પનાને પ્રજ્ઞપ્તિસત્ કહી ફગાવી દીધી અને માત્ર ધર્મોને જ સત્ કહ્યા આગળ ઉપર પ્રશ્ન ઊભો થયો કે ભૂત, વર્તમાન અને ભવિષ્યત્ બધા જ ધર્મોને સત્ માનવા કે માત્ર વર્તમાન ધર્મોને જ સત માનવા સાખ્યસિદ્ધાન્તથી પ્રભાવિત વૈભાષિકોએ

---

૨ असदेवेदमग्र आसीत् तत्सदासीत् तत्समभवत् । छान्दो० ३ १९ १ જુઓ તૈત્તિ० ઉપ० ૨ ૭

૩ अभावाद्भावोत्पत्तिर्नानुपमृद्य प्रादुर्भावात् । व्याघातादप्रयोग' । न्यायसूत्र, ४ १ १४--१५
असत सदुत्पद्यते इत्यय पक्ष' भाष्य, न्या० सू० ४ १ १४

૪ कथमसत सज्जायेतेति सत्त्वेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम् । तदैक्षत बहु स्या प्रजायेयेति तत्तेजोऽसृजत तत्तेज ऐक्षत बहु स्या प्रजायेयेति तदपोऽसृजत । छान्दो० ६ २

૫ असदिति व्याकृतनामरूपविशेषविपरीतमव्याकृत ब्रह्म उच्यते तत असत वै सत् प्रविभक्तनामरूपविशेषम् अजायत उत्पन्नम् । शांकरभाष्य, तैत्ति० उप०, २ ७

બધાને જ સત્ ગણ્યા અને એના સમર્થનમા બુદ્ધવચનોય ટાકયા આમ તેઓ સર્વાસ્તિવાદી ઠર્યા અને કહેવાયા સૌત્રાન્તિક બૌદ્ધો તેમના આ મતનુ ખડન કરી અને બુદ્ધવચનોનો અનુકૂળ અર્થ ઘટાવી માત્ર વર્તમાન ધર્મોને જ સત્ તરીકે સ્વીકારે છે વૈશેપિકદર્શનના અસત્કાર્યવાદની છાયા આમા દેખાય છે વિજ્ઞાનવાદી બૌદ્ધો બધી જ ક્ષણિક વસ્તુઓને સત્ નહિ માનતા માત્ર ક્ષણિક વિજ્ઞાનને જ સત્ માને છે માત્ર વિજ્ઞાન યા ચેતનને જ સત્ માનવાની આ વાત તેમને શાકર વેદાન્તીઓની સમાન ભૂમિકાએ મૂકે છે પરતુ તે બન્ને વચ્ચે ભેદ એ છે કે, વિજ્ઞાનવાદીઓનુ વિજ્ઞાન ક્ષણિક છે, ઉપરાત તેઓ વિજ્ઞાનના નાના સન્તાનોમા માને છે, જ્યારે શાકર વેદાન્તીઓ વિજ્ઞાન—બ્રહ્મને કૂટસ્થનિત્ય અને એક જ માને છે વિજ્ઞાનવાદીઓ સતની ત્રણ કોટિઓ સ્વીકારે છે પરમાર્થ સત્, સવૃતિ સત્ અને પરિકલ્પિત સત આપણે કહી શકીએ કે, એમને મતે ક્ષણિક વિજ્ઞાન જ પરમાર્થ સત્, બાહ્ય ક્ષણિક વસ્તુઓ સવૃતિ સત્ અને નિત્ય દ્રવ્ય આદિ પરિકલ્પિત સત્ સવૃતિ સત્ અને પરિકલ્પિત સતને જેમ સત્ના પ્રકારો કહ્યા છે તેમ તેમને અસત્ના પ્રકારો પણ ગણી શકાય શૂન્યવાદીઓ શૂન્યને અર્થાત્ પ્રજ્ઞાને જ સત્ માને છે તેઓ પણ સતની ત્રણ કોટિ સ્વીકારે છે પરિનિષ્પન્ન, પરતન્ત્ર અને પરિકલ્પિત જેનો સ્વભાવ સ્વતન્ત્ર છે તે પરિનિષ્પન્ન, જેનો સ્વભાવ પરતન્ત્ર છે તે પરતન્ત્ર અને જેનો સ્વભાવ કલ્પિત છે તે પરિકલ્પિત વિજ્ઞાનવાદી અને શૂન્યવાદીની વચ્ચે જો કોઈ ખાસ ભેદ હોય તો તે એટલો જ છે કે, એક પરમાર્થ સતને વિજ્ઞાન કહે છે જ્યારે બીજો પરમાર્થ સતને શૂન્ય—પ્રજ્ઞા કહે છે, ઉપરાત, એક માને છે કે ધ્યાનની સાધના દ્વારા વિજ્ઞાનની પ્રાપ્તિ થાય છે જ્યારે બીજો માને છે કે બુદ્ધિ દ્વારા બુદ્ધિની ક્ષુદ્રતાનુ ભાન થતા પ્રજ્ઞાનો સાક્ષાત્કાર થાય છે

પ્રારભિક કાળમા આપણે સતની વ્યાખ્યા બાધવાના પ્રયત્નોની અપેક્ષા ન રાખી શકીએ તે કાળે તો દર્શનકારોનુ કાર્ય સ્વસમ્મત સત્ તત્ત્વોને ગણાવવાનુ જ રહેતુ ન્યાય-વૈશેષિકો સત્ અને અસત્ બે તત્ત્વોમા માને છે[૬] દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ, સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાય આ છ ભાવ પદાર્થો સત્ તત્ત્વના વિભાગો છે અભાવ પદાર્થ એ એક અસત્ તત્ત્વ છે ભાવ પદાર્થોમાથીય 'અર્થ' નામ તો તેઓ દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મને જ આપે છે[૭] સાખ્યકારો કૂટસ્થ નિત્ય પુરુષ અને પરિણામી પ્રકૃતિ બન્નેને સત્ ગણે છે વેદાન્તીઓ માત્ર પુરુષને જ સત્ તરીકે સ્વીકારે છે જૈનો જીવ, પુદ્ગલ, ધર્મ, અધર્મ અને આકાશ આ પાચ દ્રવ્યોને અસ્તિકાયરૂપે વર્ણવે છે બૌદ્ધો માત્ર ધર્મોને સત્ ગણે છે સતની વ્યાખ્યા આપવાનુ તો આ પછી શરૂ થયુ બૌદ્ધોએ સત્નુ લક્ષણ ક્ષણિકત્વ બાધ્યુ તેમણે કહ્યુ કે, 'यत् सत् तत् क्षणिकम् ।' એથી તદ્દન ઊલટુ શકરે સત્નુ લક્ષણ ત્રિકાલાબાધિતત્વ આપ્યુ અર્થાત્ એમને મતે કૂટસ્થ નિત્યતા જ સલ્લક્ષણ છે આમ બૌદ્ધોએ માત્ર પર્યાયો કે વિકારોને જ સત્ માન્યા જ્યારે શંકરે અમુક ખાસ વિશિષ્ટ અર્થમા માત્ર દ્રવ્યને જ સત્ ગણ્યુ જૈનોએ દ્રવ્ય અને પર્યાય બન્નેને વસ્તુના સ્વભાવભૂત ગણ્યા છે અને તેથી એમણે સતની વ્યાખ્યા ઉત્પાદ વ્યય-ધ્રૌવ્યયોગિતા કરી છે ઉત્પાદ-વ્યય પર્યાયના થાય છે એને દ્રવ્ય ધ્રુવ રહે છે આમ સદ્રૂપ વસ્તુ દ્રવ્યપર્યાયાત્મક હોઈ તે ઉત્પાદ વ્યય-ધ્રૌવ્યયુક્ત સિદ્ધ થાય છે જૈનસમ્મત સત્લક્ષણગત ધ્રૌવ્યનો અર્થ સાખ્યની જેમ માત્ર સ્વભાવાચ્યુતિ જ લેવાય છે અને નહિ કે કૂટસ્થ નિત્યતા[૮] અલબત્ત, એ ધ્યાનમા રાખવુ જોઈએ કે સાખ્ય સતના બે ધોરણો—પરિણામી નિત્યતા અને કૂટસ્થ નિત્યતા—સ્વીકારે છે જ્યારે જૈન એકધારી રીતે સત્નુ એક જ ધોરણ—પરિણામી નિત્યતા—સ્વીકારે છે,

૬ किं पुनस्तत्त्वम्? सतश्च सद्भावोऽसतश्चासद्भाव । न्यायभाष्य (काशी स सिरिझ), पृ० २

૭ अर्थ इति द्रव्यगुणकर्मसु । वैशेषिकसूत्र, ८ २ ३

૮ तद्भावाव्यय नित्यम् । तत्त्वार्थसूत्र, ५० ३०

જૈનને મતે આત્મા—પુરુષ પણ સ્વભાવે પરિણામી નિત્ય જ છે, સાખ્યની જેમ કૂટસ્થ નિત્ય નહિ ન્યાય-વૈશેષિકોએ સત્ નુ લક્ષણ સત્તાયોગિત્વ આપ્યુ છે તેમના કહેવાનો આશય એ છે કે, સત્તા મહાસામાન્ય જેમા સમવાય સબધથી રહે તે સત્ છે આ સત્ની વ્યાખ્યાઓનુ પરવાદીઓએ ખડન પણ કર્યું છે જૈનોની સત્ની વ્યાખ્યા ઉપર એવો આક્ષેપ કરવામા આવ્યો કે, પરસ્પરવિરોધી ધર્મો એક વસ્તુમા સભવે જ નહિ [૯] ન્યાય વૈશેષિકોની સત્ની વ્યાખ્યાને લક્ષી કહેવાયુ કે, તે વ્યાખ્યા પ્રમાણે તો સ્વસમ્મત જ કેટલાક સત્—ભાવ પદાર્થો અસત્ ઠરે કારણ કે સત્તા તેમને મતે માત્ર દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મમા જ રહે છે [૧૦] શાકર વેદાન્તીઓની અને બૌદ્ધોની વ્યાખ્યાઓના વિરોધમા કહેવામા આવ્યુ કે, કોઈ પણ જાતના પરિણમનથી રહિત કૂટસ્થ નિત્ય વસ્તુ કે નિરન્વય ક્ષણિક વસ્તુ એ કોઈનાય અનુભવની વાત નથી આમ દર્શનિકો અદરોઅદર એકબીજાના સત્ના લક્ષણનુ ખડન કરતા હતા એવામા બૌદ્ધો તરફથી એક એવુ લક્ષણ મૂકવામા આવ્યુ જે લગભગ બધા જ દાર્શનિકોએ માન્ય રાખ્યુ અને તે લક્ષણ તે અર્થ-ક્રિયાકારિત્વ [૧૧] અલબત્ત, દર્શનકારોએ પોતપોતાને માન્ય અન્તિમ તત્ત્વ કે તત્ત્વોમા તેને લાગુ કરવા ભારે જહેમત લીધી બૌદ્ધોએ તર્કપુર સર સિદ્ધ કર્યું કે ક્ષણિક વસ્તુ જ અર્થક્રિયાકારી છે, વેદાન્તીઓએ પુરવાર કરવા પ્રયત્ન કર્યો કે, નિત્ય વસ્તુ જ અર્થક્રિયાકારી છે અને જૈનોએ સાબિત કર્યું કે, નિત્યાનિત્ય વસ્તુ જ અર્થક્રિયાકારી છે

આપણે જોયુ તેમ આચાર્ય શકર ત્રિકાલાબાધિત કૂટસ્થ નિત્યને સત્ કહે છે તે પણ વિજ્ઞાનવાદી અને શૂન્યવાદીની માફક સત્ની ત્રણ કોટિ સ્વીકારે છે પારમાર્થિક, વ્યાવહારિક અને પ્રાતિભાસિક તેમને મતે કૂટસ્થ નિત્ય બ્રહ્મ ચેતન જ પરમાર્થ સત્ છે કારણ કે, તે ત્રિકાલસ્થાયી છે, ઘટ, પટ આદિ વ્યાવહારિક સત્ છે કારણ કે તે વ્યવહારકાલમાત્રસ્થાયી છે પરતુ તત્ત્વજ્ઞાનનાશ્ય છે, શુક્તિરજતાદિ પ્રાતિભાસિક સત્ છે કારણ કે તે પ્રતિભાસકાલમાત્રસ્થાયી છે પરતુ અધિષ્ઠાનજ્ઞાનનાશ્ય છે આચાર્ય શકર વ્યાવહારિક સદ્રૂપ જગતના પરિણામી ઉપાદાન કારણ તરીકે અવિદ્યા નામના તત્ત્વને સ્વીકારે છે તેને તેઓ સત્ અસત્વિલક્ષણ કહીને વર્ણવે છે તે સત્ નથી કારણ કે, તે બાધિત થાય છે, તે અસત્ નથી કારણ કે, તે સદ્રૂપ જગત્કાર્યનુ ઉપાદાનભૂત કારણ છે આ સત્-અસત્વિલક્ષણતાસિદ્ધાતના મૂળ છેક 'નાસદીયસૂક્ત'મા જોવા હોય તો જોઈ શકાય ત્યા કહ્યુ છે કે, સૃષ્ટિ—જગતની ઉત્પત્તિ પહેલા સત્ પણ ન હતુ કે અસત્ પણ ન હતુ. અર્થાત્ સૃષ્ટિનુ ઉપાદાન કારણ સત્ પણ નહિ, અસત્ પણ નહિ કિંતુ અર્થાપત્તિથી સત્-અસત્વિલક્ષણ ઠર્યું સદસદ્વિલક્ષણતાવાદનુ ભગવાન બુદ્ધના 'અવ્યાકૃતો' તથા શૂન્યવાદના ચતુષ્કોટિવિનિર્મુક્તત્વ સિદ્ધાત સાથે પણ સામ્ય છે 'यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह' (तैत्तिरीयोपनिषद्), 'नैषा तर्केण मतिरापनेया' (कठोपनिषद्) આ ઉપનિષદ્વાક્યોને, 'परमार्थो हि आर्याणा तूष्णीम्भावः' આ ચન્દ્રકીર્તિવચનને અને 'तक्का तत्थ न विज्जइ' (આચારાગસૂત્ર) આ આગમ-વાક્યને પણ આ સદર્ભમા ધ્યાનમા લેવા જોઈએ જૈન તર્કશાસ્ત્રની પ્રસિદ્ધ સપ્તભગીમાય સદસદ્વિલક્ષણતાવાદનો ચતુર્થ ભગ 'અવક્તવ્ય'મા સ્વીકાર થયો છે વસ્તુ સ્વદ્રવ્ય ક્ષેત્ર-કાલ ભાવથી સત્ છે અને પરદ્રવ્ય ક્ષેત્ર કાલ ભાવથી અસત્ છે પરતુ આ બે ધર્મો યુગપદ્ વાણીમા બોલી શકાતા નથી એ અર્થમા વસ્તુ અવક્તવ્ય છે જો બે વર્ણો એક સાથે ન બોલી શકાય તો બે શબ્દો તો ક્યાથી એક સાથે બોલી શકાય। પરતુ આ અર્થ એ કઈ વસ્તુસ્વરૂપદ્યોતક નથી વસ્તુના

---

૯ नैकस्मिन्नसम्भवात्। ब्रह्मसूत्र, २ २ ३३

१० सतामपि स्याद् क्वचिदेव सत्ता। अन्ययोगव्यवच्छेदद्वात्रिंशिका, ८

११ केवल यदेतदर्थक्रियाकारित्व सर्वजनप्रसिद्धमास्ते । Six Buddhist Nyāya Tracts, पृ० २१

સત્ અને અસત્ ધર્મોને યુગપદ્ જાણી તો શકીએ છીએ પણ બોલી નથી શકતા એટલુ જ—આવો આનો અર્થ થાય કદાચ આને લઈને જ કેટલાક આધુનિક જૈન વિદ્વાનોએ અવક્તવ્યની બીજી વ્યાખ્યા એવી કરી કે વસ્તુમા સદ્રૂપેય અનત ધર્મો છે અને અસદ્રૂપેય અનત ધર્મો છે અને આપણે ન તો બધા સદ્રૂપધર્મો જાણી શકીએ છીએ કે ન તો બધા અસદ્રૂપ ધર્મો જાણી શકીએ છીએ

આમ શરૂઆતમા સત્ અસત્ દેશ કાલના સબધથી નિરપેક્ષપણે સામાન્ય નિશેષના અર્થમા વપરાતા, પછી સૃષ્ટિ અને સત્ કે અસત્ વચ્ચેના સભાવિત કાર્ય-કારણભાવનુ સૂચન મળ્યુ અને વિચારમા કાલતત્ત્વનુ પૌર્વાપર્ય દાખલ થયુ, ત્યાર બાદ સ્વય સત્ અને અસત્ના પારસ્પરિક સબધની ચર્ચા થઈ, દર્શનકાળમા કાર્યકારણમા સત્ છે કે અસત્ એ પ્રશ્ન વિશેષે ચર્ચાયો, સાથે સાથે સત્ની ત્રણ કોટિઓ પાડવામા આવી, તદનન્તર સત્ની વ્યાખ્યાઓ ઘડાઈ અને તેમનુ ખડનમડન ચાલ્યુ, વળી સત્—અસત્ના યુગલના અનુસધાનમા જ સદસદ્વિલક્ષણતાવાદ ઊભો થયો આ રીતે સત્-અસત્ યુગલની આસપાસ ઘણુ તાત્ત્વિક મથન થયુ અને એમાથી અનેક વિચારવાદો ભારતીય દર્શનને સાપડ્યા જેમ અહીં સત્ અસત્ યુગલને લઈ એની પરપરામા આપણને શુ પ્રાપ્ત થયુ તે જોયુ તેમ કોઈ સમાનધર્મા બીજા યુગલોને લઈ તેમની પરપરામાથી આપણને શુ પ્રાપ્ત થયુ છે તે દર્શાવશે તો આનદ થશે[૧૨]

૧૨ ઉપર સત્ અને અસત્ એ બે દાર્શનિક કલ્પનાઓની સક્ષેપે ચર્ચા કરી છે એ સાથે અહી ઉમેરવુ જોઈએ કે સત્ અને અસત્ની કલ્પનાના વિચારવિકાસમા બીજા અનેક તત્ત્વો સમાયેલા છે અને તે અનેક રીતે સૂક્ષ્મતાથી ચર્ચાયાં પણ છે દા૦ત૦, નિત્યત્વ અને અનિત્યત્વની દાર્શનિક ચર્ચા સત્ અને અસત્ કલ્પનાના કાલિક પાસામાથી ઉદ્ભવી છે, જ્યારે એકત્વ અને પૃથક્ત્વની દાર્શનિક ચર્ચા સખ્યાના પાસામાથી ઊપસી છે એ જ રીતે અભિલાપ્યત્વ અને અનભિલાપ્યત્વની દાર્શનિક વિચારસરણી સત્ અને અસત્ના શબ્દગમ્યત્વ અને શબ્દાગમ્યત્વ પાસામાથી નિસ્તરી છે પરતુ સામાન્ય અને વિશેષ અથવા દ્રવ્ય અને પર્યાયની ચર્ચા કાલિક, દૈશિક આદિ બધા પાસાઓને આવરે છે આ રીતે ભારતીય દર્શનોમાની પ્રસિદ્ધ સત્, અસત્ આદિ કલ્પનાઓનો ઐતિહાસિક વિકાસની દૃષ્ટિએ અભ્યાસ કરવામા આવે તો લગભગ બધી જ દાર્શનિક મૂળભૂત કલ્પનાઓની સમજણ વિશદ બને



अहिंसा परमो धर्मः

ઉપેન્દ્રરાય જ૦ સાંડેસરા

મહાભારતને “ ભારતની મૂર્તિમત સરસ્વતી ” એ રીતે સક્ષેપમા ઓળખી શકાય કેટલાક વિદ્વાનો એને પ્રાચીન ભારતીય સસ્કૃતિનો વિશ્વકોશ, તો કેટલાક પ્રાચીન ભારતના ‘ ઇતિહાસ ’ના આકર ગ્રથ તરીકે ઓળખાવે છે પણ ખરેખર તો તે માનવજીવનના અપાર વૈવિધ્યને આલેખતો, ‘ વિરાટ ’ શબ્દના સર્વ અર્થોને સાર્થક કરતો, અને વ્યાપક જીવનદર્શન કરાવતો મહત્તમ ‘ ગ્રન્થ-સાગર ’ છે એના કર્તા મહર્ષિ વેદવ્યાસ, દાસ માતા અને બ્રાહ્મણ પિતાના પુત્ર હોઈ જડ માન્યતા અનુસાર તો જન્મે અત્યત હીન કક્ષાના ગણાય ! પરતુ આ જ મહર્ષિએ ચારે વેદોને બરાબર વ્યવસ્થિત કરી, તેના કાળજીપૂર્વકના અભ્યાસની ગોઠવણ કરી, શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતાનુ દિવ્ય ગાન સાભળ્યુ અને જગતને સભળાવ્યુ, તથા ધર્મ—વિશાળતાના ધર્મ, શુદ્ધધર્મ—ની પરપરા અનુસારના આ મહાભારતની જગતને ભેટ ધરી એમ મનાય છે આ મહાન કાર્યો માટે એ મહાકવિની પ્રશસા, વૈદિક મતાનુયાયી કવિઓ તથા સ્વય મહાભારતની છેલ્લી વાચના તૈયાર કરનારાઓએ તો કરી જ છે, પરતુ તદુપરાત અન્ય ભારતીય અનુગમો—ધર્મ સપ્રદાયોના વિદ્વાનો જેવા કે, ‘ બુદ્ધચરિત ’ના કર્તા અશ્વઘોષ, ‘ કુવલયમાલા ’ના કર્તા દાક્ષિણ્યચિહ્ન ઉદ્દ્યોતનસૂરિ, અને ‘ તિલકમજરી ’ના કર્તા ધનપાલ જેવાઓએય કરી છે વળી ‘ તન્ત્રાખ્યાયિકા ’ તથા ‘ પચતત્ર ’ જેવા કેવળ રાજનીતિ આલેખતા ગ્રન્થકારોએ પણ કરી છે એટલુ જ નહિ, પણ ‘ અનુયોગદ્વાર ’ અને ‘ નન્દીસૂત્ર ’ જેવા જૈન આગમગ્રન્થોએ પણ મહાભારતાદિ ગ્રન્થોને મિથ્યાશ્રુત કહેવા છતા, “ યથાર્થ રીતે ગ્રહણ કરાયેલા આ ભારતાદિ ગ્રથો સમ્યગ્દષ્ટિવાળાઓને માટે સમ્યક્ શ્રુત છે, અથવા મિથ્યાદષ્ટિવાળાઓ માટે પણ આ સમ્યક્ શ્રુત છે કારણ કે એમના સમ્યક્ત્વમા એ કારણભૂત થાય છે, અને એમ તેમાથી પ્રેરણા લઈને પોતાની મિથ્યાદષ્ટિ ત્યજી દે છે—સમ્યગ્દષ્ટિ પ્રાપ્ત કરે છે ”[1] એમ કહીને મહાભારતની પ્રતિષ્ઠા, મહત્ત્વ અને વિશાળ દષ્ટિનો સ્વીકાર કર્યો છે

---

1 (क) ‘ નન્દી સૂત્ર ’ (અનુવાદક-સશોધક હસ્તિમલ્લ મુનિ, ૧૯૪૨) સૂત્ર ૪૧, પૃ૦ ૧૧૦, ૧૧૧
(ख) ‘ અનુયોગદ્વાર સૂત્ર ’ (જિનદત્તસૂરિ પ્રાચીન પુસ્તકોદ્ધાર ફડ, ૧૯૨૧) સૂત્ર ૨૫, ૨૬, [પૃ૦ ૨, ૩], સૂત્ર ૧૪૭ [પૃ૦ ૪૦, ૪૧]

મહાભારત એ 'વિશાળતાના ધર્મ'નો ગ્રન્થ હોઈ એમા તત્કાલીન હિંદુસ્તાનમા પ્રચલિત સર્વ મુખ્ય અનુગમો અને આચારની પરપરાઓનુ રહસ્ય સરળતાપૂર્વક પ્રસ્તુત કરવામા આવ્યુ છે, અને એમ જ્યા જ્યા જે કઈ સારુ હોય તે આત્મસાત્ કરવાની ઉચ્ચ પ્રણાલિનુ તેજસ્વી દર્શન કરાવવામા આવ્યુ છે તેથી દેખીતી રીતે જ એમા જૈન અનુગમની પરપરાઓનુ પણ બહુમાનપૂર્વક સ્થાપન કરવામા આવ્યુ છે તેમાથી અહિંસાને સર્વશ્રેષ્ઠ ધર્મ તરીકે—પરમ ધર્મ તરીકે નિરૂપતા કેટલાક ઉદાહરણ જોઈએ મહાભારત અહિંસાને "अहिंसा परमो धर्म स च सत्ये प्रतिष्ठितः ॥ "[२]—સત્યમા પ્રતિષ્ઠિત એવો શ્રેષ્ઠ ધર્મ કહે છે

(૧) જાજલિ નામનો એક બ્રાહ્મણ, આદિનાથના પુત્ર બાહુબલિની જેમ ઉગ્ર તપ તપતો હતો[૩] થાભલાની જેમ અવ્યગ્ર રહીને તપ કરતા તેની જટામા, એક ચકલાચકલીના જોડાએ માળો બાધ્યો તેમા ઈંડા મૂક્યા તેમાથી બચ્ચા જન્મ્યા। ધીરે ધીરે તે બચ્ચા મોટા થયા અને સ્વાવલબી થઈ ઊડીયે ગયા। જાજલિ તે પછી પણ એક મહિના સુધી દયાને લીધે સ્થિર બેસી રહ્યો જ્યારે તેને ખાતરી થઈ કે ચકલા પાછા આવશે જ નહિ, ત્યારે ઊઠયો ઊઠયા પછી તેને તરત અભિમાન થયુ એટલે ગર્વથી બોલ્યો, "મેં ધર્મ પ્રાપ્ત કર્યો છે" ત્યારે અતરીક્ષ વાણીએ કહ્યુ કે, "તુ મહાપ્રાજ્ઞ તુલાધારના જેટલો ધાર્મિક નથી કાશીનો એ તુલાધાર પણ તુ બોલે છે એવી ગર્વવાણી ઉચ્ચારતો નથી જ "(તો તુ બોલે તે કેમ છાજે?)"[૪]

આ સાભળીને ચિડાયેલો જાજલિ વારાણસી ગયો ત્યા જઈને તેના વેપાર ઉપર આક્ષેપ કરતા તુલાધારને પૂછ્યુ, "હે મહામતિ વણિક્પુત્ર! તુ સર્વ રસો, ગન્ધો, વનસ્પતિઓ, ઔષધિયો અને તેના મૂળ તથા ફળને વેચે છે, છતા તને નૈષ્ઠિકી બુદ્ધિ કેવી રીતે મળી છે?"[૫]

ત્યારે બાર વ્રતો પૈકી ત્રીજા વ્રતના અતિચાર કૂડતુલ કૂડમાણેથી વિરામ પામેલા, ત્રાજવાથી નિષ્પક્ષ રીતે પ્રામાણિકતાથી સમાન તોલનાર, અને પ્રાણીમાત્ર પ્રત્યે સમદૃષ્ટિથી જોનાર કોઈ સાચા જૈન શ્રાવકની યાદ આપતા, આ વૈશ્ય તુલાધારે જવાબ આપતા કહ્યુ, "ગુજરાનની જે વૃત્તિ પ્રાણીઓના તદ્દન અદ્રોહથી—સપૂર્ણ અહિંસાથી, અથવા અલ્પદ્રોહથી—ઓછામા ઓછી હિંસાથી, ચાલે છે તે શ્રેષ્ઠ ધર્મ છે, અને તે પ્રમાણે હુ આજીવિકા કરુ છુ હુ[૬] નાનામોટા સુગધી પદાર્થો અને મદ્ય સિવાયના રસોનો નિષ્કપટપણે વેપાર કરુ છુ[૭] (શાસ્ત્રો કહે છે કે) જે મન, કર્મ, વચનથી સદૈવ સર્વનો સુહૃદ છે, અને સર્વના હિતમા રત છે, તે ધર્મને જાણે છે તેથી હુ કોઈની નિન્દા, પ્રશસા, દ્વેષ કે કામના રાખ્યા

---

૨ (क) મહાભારત (ભાંડારકર ઓરિએન્ટલ ઇન્સ્ટિટ્યૂટની વાચના), આરણ્યકપર્વ ૧૯૮–૬૯
(ख) સર૦ સત્યનાં દર્શન અહિંસા વગર થઈ જ ન શકે તેથી જ કહ્યુ છે કે अहिंसा परमो धर्म '
—ગાધીજી ('નિત્યમનન' પૃ૦ ૪)

૩ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, અ ૨૫૩ થી ૨૫૬

૪ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૩–૪૧, ૪૨, ૪૩

૫ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪–૧થી ૩

૬ अद्रोहेणैव भूतानामल्पद्रोहेण वा पुन ।
या वृत्ति स परो धर्मस्तेन जीवामि जाजले ॥
મહાભારત, શાંતિપર્વ, ૨ ૪–૬

૭ रसाश्च तास्तान्विप्रर्ष मद्यवर्जानह बहून् ।
क्रीत्वा वै प्रतिविक्रीणे परहस्तादमायया ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪–૮
સર૦ સાતમા વ્રતમા પદર જાતના ધધાનો પ્રતિબધ આવે છે તેમાં રસવાણિજ્યના અતિચારનો ઉલ્લેખ છે મદ્યનો તેમા સમાવેશ થાય
'વન્દિત્તા સૂત્ર' ૨૨, ૨૩

વિના સર્વ પ્રત્યે સમદૃષ્ટિ રાખુ છુ, તે મારા વ્રતને જુઓ ઇષ્ટ, અનિષ્ટ, પ્રીતિ અને રાગથી છૂટુ થયેલુ એવુ મારુ ત્રાજવુ સર્વ પ્રાણીઓ પ્રત્યે સમાન છે [૮] જેમ વૃદ્ધ, રોગી અને કૃશ મનુષ્યો વિષયો પ્રત્યે નિઃસ્પૃહ હોય છે, એમ અર્થ અને કામના ઉપભોગમા હુ નિઃસ્પૃહ છુ— વિગતતૃષ્ણ છુ પ્રાણીઓને અભય દેનાર ધર્મ જેવો ધર્મ ભૂતકાળમા થયો નથી અને ભવિષ્યકાળમા થશે પણ નહિ, તેને અનુસરનારો નિર્ભય પદને પ્રાપ્ત કરે છે (સામાન્યત) બહિર્મુખ બુદ્ધિવાળા, ચતુર અને સમગ્ર પરિસ્થિતિ અનુસાર તત્ત્વનો નિર્ણય કરનાર વિદ્વાનો, કીર્તિને માટે જે સહાયવાન હોય કે દ્રવ્યયુક્ત હોય, કિવા બીજા અન્ય ભાગ્યશાળી હોય તેની શાસ્ત્રોમા (તેના સત્કાર્યો માટે, એરણની ચોરી અને સોયના દાન જેવા !) સ્તુતિ કરે છે [૯] પણ (વસ્તુસ્થિતિ એ છે કે) તપ, યજ્ઞ અને દાન કરવાથી તથા પ્રજ્ઞાયુક્ત વાક્યો બોલવાથી જે ફળ મળે છે તે જ મહાફળ અભયદાનથી મળે છે જગતમા જે મનુષ્ય અભયદક્ષિણા આપે છે, તેને સર્વ યજ્ઞો કર્યાનુ ફળ મળે છે (વધારામા) પોતાનેય અભયદક્ષિણા મળે છે પ્રાણીઓની અહિંસાથી શ્રેષ્ઠ કોઈ ધર્મ છે જ નહિ [૧૦] જે સર્વ પ્રાણીઓનો આત્મા બન્યો છે, જે પ્રાણીઓને સમ્યક્ જુએ છે, એવા (પરમ) પદના અભિલાષી છતા પદ વિનાના—પગલાની, રસ્તાની નિશાની વિનાના—પુરુષની ગતિથી દેવો પણ મોહ પામે છે"[૧૧] પછી "આ અભયદાનનો અહિંસક ધર્મ બહુ અપલાપ કરનારાથી—બહુ નિહ્નવથી જાણી શકાતો નથી, પણ આચારથી જાણી શકાય છે,"[૧૨] એમ કહી આગળ ચાલતા તુલાધાર બોલ્યો, "જેઓ પશુઓના વૃષણ કાપે છે—ખસી કરે છે, નાથે છે, બહુ ભાર ઉપડાવે છે, બાધે છે, દુ ખ દે છે અને કેટલાક તો મારી નાખીને માસ પણ ખાઈ જાય છે, તેની તુ કેમ નિન્દા કરતો નથી ? (અને મારા અહિંસક વ્યાપારને નિંદે છે ?)" વળી આગળ ચાલતા અત્યારના યુગમા, ગુલામી જવા છતાય નોકરો પ્રત્યે ગુલામ જેવુ વર્તન રાખતા શેઠિયા'ઓએ ધ્યાનમા રાખવા જેવા વચનો ઉચ્ચારીને આ અહિંસક વણિકે કહ્યુ, "કેટલાક મનુષ્યો મનુષ્યોને જ ગુલામ બનાવીને તેમની પાસે વૈતરુ કરાવે છે વળી એ લોકો મરણતોલ માર મારવાથી થતુ દુ ખ જાણે છે, છતા રાતદિવસ માર મારી અને

---

૮ सर्वेषा य सुहृन्नित्य सर्वेषा च हिते रत ।
कर्मणा मनसा वाचा स धर्म वेद जाजले ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪–૯
नानुरुध्ये विरुध्ये वा न द्वेष्मि न च कामये ।
समोऽस्मि सर्वभूतेषु पश्य मे जाजले व्रतम् ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪–૧૧
इष्टानिष्टविमुक्तस्य प्रीतिरागबहिष्कृत. ।
तुला मे सर्वभूतेषु समा तिष्ठति जाजले ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪–૧૨

૯ सहायवान्द्रव्यवान्य सुभगोऽन्योऽपरस्तथा ।
ततस्तानेव कवय शास्त्रेषु प्रवदन्त्युत ।
कीर्त्यर्थमल्पहृल्लेखा पटव कृत्स्ननिर्णया ॥ શાન્તિપર્વ ૨૫૪–૨૭

૧૦ लोके य सर्वभूतेभ्यो ददात्यभयदक्षिणाम् ।
स सर्वयज्ञैरीजान प्राप्नोत्यभयदक्षिणाम् ।
न भूतानामहिंसाया ज्यायान्धर्मोऽस्ति कश्चन ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૨૯

૧૧ सर्वभूतात्मभूतस्य सम्यग्भूतानि पश्यत ।
देवापि मार्गे मुह्यन्ति अपदस्य पदैषिण ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪–૩૨

૧૨ सूक्ष्मत्वान्न स विज्ञातु शक्यते बहुनिह्नव ।
उपलभ्यान्तरा चान्यानाचारानवबुध्यते ॥ શાન્તિપર્વ, ૨૫૪–૩૧

બાંધીને કે કેદમા પૂરીને ગતદિવસ તેમની પાસેથી કામ લે છે[13] પચેન્દ્રિય પ્રાણીઓમા દેવોનો નિવાસ છે, છતા કેટલાક લોકો તેમને જીવતા હોય છતા ય વેચે છે તો પછી, મૂએલાને તો વેચે જ એમા શી નવાઈ? તો હે બ્રાહ્મણ ! જો હુ તેલ, ઘી, મધ અને કાષ્ઠૌપધિઓનો વેપાર કરુ છુ તો તેમા તમને શુ વાધો નડે છે?" પછી કૃષિમા રહેલી હિંસા દર્શાવી, ખેતી કરતા ગોવશને—બળદોને જે દુ ખ દેવામા આવે છે તેનુ વર્ણન કર્યું, અને વિનતિ કરી કે, "જાજલિ! જગતમા જે જે અમગલ અને ઘોર આચારો પ્રવર્તે છે, તેને તમે કેવળ ગતાનુગતિકતાથી જ આચરો છો પણ નિપુણતાથી સમજતા નથી, માટે (કાર્ય-) કારણ તરફ નજર રાખીને આચરણ કરવુ—(સામાન્ય, કામનાવાળા આસક્ત) લોકો વર્તતા હોય તેમ નહિ જેમ મારો કોઈ તિરસ્કાર કરે કે સ્તુતિ કરે તે બન્ને તરફ મને તો સમાનભાવ છે, કેમકે મને પ્રિય-અપ્રિય કઈ છે જ નહિ આ ધર્મને મનીષિઓ પ્રશસે છે, યુક્તિસપન્ન યતિઓ આનુ સેવન કરે છે, અને સતત ધર્મશીલ જનો તેનુ સૂક્ષ્મતાથી અવલોકન કરે છે"[14]

પ્રાજ્ઞ તુલાધારે એ પછી યજ્ઞરહસ્ય સમજાવી, નિષ્કામ અને અહિંસક યજ્ઞથી સમદષ્ટિવાળી પ્રજા જન્મે છે તે સ્પષ્ટ કર્યું આવા નિષ્કામ અહિંસક યજ્ઞોના પ્રભાવથી અગાઉ કૃષિ વિના પણ જોઈતુ અન્ન નીપજતુ તેની યાદ આપી, અને માનસિક ક્રતુઓની[15](=યજ્ઞોની) મહત્તા સ્થાપિત કરી છેવટે સાત્ત્વિકી શ્રદ્ધા રાખી ધર્માચરણ કરવા કહ્યુ[16] વાતચીતનો સમારોપ કરતા તુલાધારે કહ્યુ કે, 'ધર્માર્થદર્શનવાળા સતોએ આ પ્રમાણે ધર્મ કહ્યો છે જિજ્ઞાસુ એવા એમને તે ધર્મ ધર્મદર્શનથી પ્રાપ્ત થયો છે"[17]

---

૧૩ ये च छिन्दन्ति वृषणान्ये च भिन्दन्ति नस्तकान् ।
वहन्ति महतो भारान्बध्नन्ति दमयन्ति च ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪–૩૬
हत्वा सत्त्वानि खादन्ति तान्कथ न विगर्हसे ।
मानुषा मानुषानेव दासभोगेन भुञ्जते ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪–૩૭
वधबन्धविरोधेन कारयन्ति दिवानिशम् ।
आत्मना चापि जानासि यद्दु ख वधताडने ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪–૩૮
આ સાથે સરખાવો, પ્રથમ અણુવ્રત અહિંસાના અતિચાર
पढमे अणुव्वयम्मी थूलगपाणाइवायविरईओ ।
आयरिअमप्पसत्थे इत्थ पमायप्पसगेण ॥
वह्व बध छविच्छेए अइभारे भत्तपाणवुच्छेए ।
पढमवयस्सऽइआरे पडिक्कमे देसिअ सव्व ॥ 'વન્દિત્તા સૂત્ર' ૯, ૧૦
પહેલા અણુવ્રતમા પ્રમાદને લીધે (ક્રોધાદિક) અપ્રશસ્ત ભાવો પ્રમાણે વર્તીને સ્થૂળ પ્રાણાતિપાતવિરતિને તોડીને જે અતિચાર કર્યો હોય, તથા વધ, બધ, અવયવનો છેદ, અત્યત ભાર ઉપડાવ્યો હોય અને ખાવાપીવાનો વિચ્છેદ—એ પ્રાચ પ્રથમ વ્રતના અતિચારોનુ આચરણ કરવાથી થયેલા દિવસ સબધી સર્વે દોષથી હુ પ્રતિક્રમુ છુ

૧૪ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪–૪૯થી ૫૨

૧૫ उत यज्ञा उतायज्ञा मख नार्हन्ति ते क्वचित् । મહાભારત, શાન્તિપર્વ ૨૫૫–૩૭
યજ્ઞ હોય કે અયજ્ઞ હોય તે 'મખ'ને (मख मानसिक क्रतुम् । —મહાભારતનો ટીકાકાર પ નીલકઠ) પહોંચી ન શકે

૧૬ મહાભારત, શાન્તિપર્વ અ૦ ૨૫૫ અને અ૦ ૨૦૬

૧૭ इति धर्म समाख्यात सद्भिर्धर्मार्थदर्शिभि ।
वय जिज्ञासमानास्त्वा सप्राप्ता धर्मदर्शनात् ॥
મહાભારત શાન્તિપર્વ ૨૫૫–૧૬

ટીકાકાર પ નીલકઠ धर्मदर्शनात् પદનો અર્થ 'ધર્મદર્શન નામના મુનિથી' એવો કરે છે

(૨) ગોમેધ યજ્ઞમાં વૃષભને મૃત્યુ પામેલો જોઈને નિર્વેદ પામેલો રાજા વિચખ્નુ "अहिंसैव हि सर्वेभ्यो धर्मेभ्यो ज्यायसी मता ।—અહિંસા જ સર્વ ધર્મો કરતા શ્રેષ્ઠ છે "[૧૮] એમ બોલ્યો, અને ગાયોને અભયદાન આપ્યુ અર્થાત્ હિંસક યજ્ઞો બંધ કર્યા "કામ, મોહ, લોભ અને લોલુપતાથી આ હિંસક યજનવાળા યજ્ઞો પ્રવર્ત્યા છે વિષ્ણુનુ–સર્વવ્યાપી પરમાત્માનુ યજન તો પાયસ (ખીર જેવી ખાસ ચીજ) અને પુષ્પોથી થઈ શકે "[૧૯] એમ કહ્યુ અને તારવ્યુ કે, "(યજ્ઞ માટે) આ સિવાય (પાયસ અને પુષ્પો ઉપરાત) પણ જે યજ્ઞીય દ્રવ્ય મહાત્માઓએ શુદ્ધભાવથી અને અહિંસક રીતે સસ્કારેલુ હોય તે સર્વ જ દેવોને અર્પણ કરવા યોગ્ય ગણાય છે "[૨૦]

(૩) આશ્વમેધિકપર્વાન્તર્ગત આવેલી 'અનુગીતા'[૨૧]મા વૃદ્ધ આગિરસ ઋષિની આગેવાની નીચે બૃહસ્પતિ, ભરદ્વાજ, ગૌતમ, ભાર્ગવ, વસિષ્ઠ, કાશ્યપ, વિશ્વામિત્ર, અત્રિ વગેરે ઋષિઓ અને નિર્દોષ (વીતકલ્મષ) બ્રહ્મદેવનો સવાદ છે[૨૨] તેમા જ્ઞાનના અનેક પાસા ચર્ચાય છે ચર્ચા દરમિયાન અનેક ધર્મસપ્રદાયોના બહુસખ્ય આચાર્યોના ધર્મવિષયક વિભિન્ન મતોથી ગૂચવાડામા પડેલા ઋષિઓએ એમાથી સખ્યાબધ મતો ટાકતા બ્રહ્માજીને પૂછ્યું, "આ જગતમા ક્યો ધર્મ અત્યત આચરવા યોગ્ય છે? અમે તો એમ જ જોઈએ છીએ કે, ધર્મની વિવિધ ગતિ જાણે કે નષ્ટ-ભ્રષ્ટ થઈ ગઈ છે! (જુઓને આ ધર્મમતોનો ઢગલો!) (૧) દેહનાશ પછી આત્મા છે; (૨) દેહનાશ પછી આત્મા નથી, (૩) બધુ સશય-ભરેલુ છે; (૪) બધુ નિ સશય છે, (૫) (જગત) અનિત્ય છે; (૬) (જગત) નિત્ય છે, (૭) કઈ નથી અને કઈ છે, (૮) એકરૂપ એવુ વિજ્ઞાન દ્વૈતરૂપે (=દ્વિધા) થયુ છે, (૯) આ જગત વ્યામિશ્ર છે, (પર-માત્માથી) ભિન્ન અને અભિન્ન છે, (૧૦) (બ્રહ્મ) એક છે; (૧૧) (બ્રહ્મ) પૃથક્ છે, (૧૨) બહુત્વ (=અનેક પરમાણુઓ) કારણ છે; (૧૩) કોઈ જટા અને મૃગચર્મ પહેરે છે (પ્રચાર કરે છે); (૧૪) કોઈ મુડન કરાવે છે, (૧૫) કોઈ દિગબર રહે છે, (૧૬) કેટલાક કહે છે સ્નાન ન કરવુ (=(क) નહાવુ નહિ, (ख) બાળપણથી જ નૈષ્ઠિક બ્રહ્મચર્ય પાળવુ), (૧૭) સ્નાન કરવુ (=(क) નહાવુ, (ख) સ્નાતક થઈને ગૃહસ્થાશ્રમી થવુ), (૧૮) આહાર લેવો (અને ઉપાસના કરવી), (૧૯) અનશન રાખવુ, (૨૦) કર્મની પ્રશસા કરનારા, (૨૧) શાન્તિની પ્રશસા કરનારા-સન્યાસી, (૨૨) દેશ, કાળ કારણ માનનારા, (૨૩) દેશ, કાળ કારણ નથી એમ માનનાગ, (૨૪) મોક્ષની પ્રશસા કરનારા, (૨૫) ભોગની પ્રશસા કરનારા, (૨૬) ધનની ઇચ્છા રાખનારા, (૨૭) નિર્ધનતા ઇચ્છનારા; (૨૮) (ધ્યાનાદિક) સાધનોથી ઉપાસનામા માનનારા; (૨૯) આ સાધનોનો કઈ અર્થ નથી એમ માનનારા, (૩૦) અહિંસાપરાયણ, (૩૧) હિંસાપરાયણ, (૩૨) પુણ્ય અને યશ માટે પ્રયત્નશીલ, (૩૩) પુણ્ય અને યશ જેવુ કઈ નથી એમ માનનારા; (૩૪) સદ્‌ભાવનિગ્ત—સતત્ત્વમા શ્રદ્ધાશીલ; (૩૫) સશયશીલ (આ સાચુ કે તે સાચુ એમ અસ્થિર), (૩૬) કેટલાક દુ ખથી અને કેટલાક સુખથી ધ્યાન કરનારા (સકામ ઉપાસક) (૩૭) યજ્ઞમા માનનારા, (૩૮) દાન મુખ્ય છે એમ માનનારા, (૩૯) સર્વ (સાધનોના) પ્રશસકો; (૪૦) સર્વ (સાધનોને) નિંદનારા, (૪૧)

---

૧૮ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૭–૬

૧૯ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૭–૧૦

૨૦ यच्चापि किंचित्कर्तव्यमन्यच्चोक्षैः सुसंस्कृतम् ।
महासत्त्वैः शुद्धभावैः सर्वं देवार्हमेव तत् ॥ શાન્તિપર્વ, ૨૫૭–૧૧
આ શ્લોકમા આવતુ महासत्त्व (=મહાકુલીન કે શિષ્ટજન) પદ બૌદ્ધોમા પ્રચલિત છે એક બોધિસત્ત્વનુ નામ પણ 'મહાસત્ત્વ' છે, એ રીતે અહીં નોંધપાત્ર છે જુઓ મોનિયેર વિલિયમ્સનો સસ્કૃત–અગ્રેજી કોશ પૃ૦ ૮૦૧

૨૧ મહાભારત આશ્વમેધિકપર્વ, અ૦ ૧૬થી અ૦ ૫૦

૨૨ જુઓ, મહાભારત, આશ્વમેધિકપર્વ, ૩૫–૧૫થી ૨૦

બાધીને કે કેદમાં પૂરીને રાતદિવસ તેમની પાસેથી કામ લે છે [13] પચેન્દ્રિય પ્રાણીઓમા દેવોનો નિવાસ છે, છતા કેટલાક લોકો તેમને જીવતા હોય છતાં ય વેચે છે તો પછી, મૂએલાને તો વેચે જ એમા શી નવાઈ? તો હે બ્રાહ્મણ! જો હું તેલ, ઘી, મધ અને કાષ્ઠૌષધિઓનો વેપાર કરુ છુ તો તેમા તમને શુ વાધો નડે છે?" પછી કૃષિમા રહેલી હિંસા દર્શાવી, ખેતી કરતા ગોવશને–બળદોને જે દુ ખ દેવામા આવે છે તેનુ વર્ણન કર્યું, અને વિનતિ કરી કે, "જાજલિ! જગતમા જે જે અમગલ અને ઘોર આચાગે પ્રવર્તે છે, તેને તમે કેવળ ગતાનુગતિકતાથી જ આચરો છો પણ નિપુણતાથી સમજતા નથી, માટે (કાર્ય-) કારણ તરફ નજર રાખીને આચરણ કરવુ—(સામાન્ય, કામનાવાળા આસક્ત) લોકો વર્તતા હોય તેમ નહિ જેમ મારો કોઈ તિરસ્કાર કરે કે સ્તુતિ કરે તે બન્ને તરફ મને તો સમાનભાવ છે, કેમકે મને પ્રિય-અપ્રિય કઈ છે જ નહિ આ ધર્મને મનીષિઓ પ્રશસે છે, યુક્તિસપન્ન યતિઓ આનુ સેવન કરે છે, અને સતત ધર્મશીલ જનો તેનુ સૂક્ષ્મતાથી અવલોકન કરે છે"[14]

પ્રાજ્ઞ તુલાધારે એ પછી યજ્ઞરહસ્ય સમજાવી, નિષ્કામ અને અહિંસક યજ્ઞથી સમદષ્ટિવાળી પ્રજા જન્મે છે તે સ્પષ્ટ કર્યું આવા નિષ્કામ અહિંસક યજ્ઞોના પ્રભાવથી અગાઉ કૃષિ વિના પણ જોઈતુ અન્ન નીપજતુ તેની યાદ આપી, અને માનસિક ક્રતુઓની[15](=યજ્ઞોની) મહત્તા સ્થાપિત કરી છેવટે સાત્ત્વિકી શ્રદ્ધા રાખી ધર્માચરણ કરવા કહ્યુ [16] વાતચીતનો સમારોપ કરતા તુલાધારે કહ્યુ કે, 'ધર્માર્થદર્શનવાળા સતોએ આ પ્રમાણે ધર્મ કહ્યો છે જિજ્ઞાસુ એવા એમને તે ધર્મ ધર્મદર્શનથી પ્રાપ્ત થયો છે"[17]

---

૧૩ ये च छिन्दन्ति वृषणान्ये च भिन्दन्ति नस्तकान् ।
वहन्ति महतो भारान्वध्नन्ति दमयन्ति च ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪–૩૬
हत्वा सत्त्वानि खादन्ति तान्कथ न विगर्हसे ।
मानुषा मानुषानेव दासभोगेन भुञ्जते ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪–૩૭
वधवन्धविरोधेन कारयन्ति दिवानिशम् ।
आत्मना चापि जानासि यद्दु ख वधताडने ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪–૩૮
આ સાથે સરખાવો, પ્રથમ અણુવ્રત અહિંસાના અતિચાર
पढमे अणुव्वयम्मी थूलगपाणाइवायविरईओ ।
आयरिअमप्पसत्थे इत्थ पमायप्पसगेण ॥
वह वध छविच्छेए अइभारे भत्तपाणवुच्छेए ।
पढमवयस्सइआरे पडिक्कमे देसिअ सव्व ॥ 'વન્દિત્તા સૂત્ર' ૯, ૧૦
પહેના અણુવ્રતમાં પ્રમાદને લીધે (ક્રોધાદિક) અપ્રશસ્ત ભાવો પ્રમાણે વર્તીને સ્થૂળ પ્રાણાતિપાતવિરતિને તોડીને જે અતિચાર કર્યો હાય, તથા વધ, બધ, અવયવનો છેદ, અત્યત ભાર ઉપડાવ્યો હોય અને ખાવાપીવાનો વિચ્છેદ—એ પ્રાચ પ્રથમ વ્રતના અતિચારોનુ આચરણ કરવાથી થયેલા દિવસ સબધી સર્વ દોષથી હુ પ્રતિક્રમુ છુ

૧૪ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪–૪૯થી ૫૨

૧૫ उत यज्ञा उतायज्ञा मख नार्हन्ति ते क्वचित् । મહાભારત, શાન્તિપર્વ ૨૫૫–૩૭
યજ્ઞ હોય કે અયજ્ઞ હોય તે 'મખ'ને (मख मानसिक क्रतुम् । —મહાભારતનો ટીકાકાર પ નીલકઠ) પહોંચી ન શકે

૧૬ મહાભારત, શાન્તિપર્વ અ૦ ૨૫૫ અને અ૦ ૨૦૬

૧૭ इति धर्म समाख्यात सद्भिर्धर्मार्थदर्शिभि ।
वय जिज्ञासमानास्त्वा सप्राप्ता धर्मदर्शनात् ॥
મહાભારત શાન્તિપર્વ ૨૫૫–૧૬
ટીકાકાર પ. નીલકઠ धर्मदर्शनात् પદનો અર્થ 'ધર્મદર્શન નામના મુનિથી' એવો કરે છે

(૨) ગોમેધ યજ્ઞમાં વૃષભને મૃત્યુ પામેલો જોઈને નિર્વેદ પામેલો રાજા વિચખ્નુ "અહિંસૈવ હિ સર્વેભ્યો ધર્મેભ્યો જ્યાયસી મતા ।—અહિંસા જ સર્વ ધર્મો કરતાં શ્રેષ્ઠ છે "[૧૮] એમ બોલ્યો, અને ગાયોને અભયદાન આપ્યુ અર્થાત્ હિંસક યજ્ઞો બધ કર્યા "કામ, મોહ, લોભ અને લોલુપતાથી આ હિંસક યજનવાળા યજ્ઞો પ્રવર્ત્યા છે વિષ્ણુનુ–સર્વવ્યાપી પરમાત્માનુ યજન તો પાયસ (ખીર જેવી ખાસ ચીજ) અને પુષ્પોથી થઈ શકે "[૧૯] એમ કહ્યુ અને તારવ્યુ કે, "(યજ્ઞ માટે) આ સિવાય (પાયસ અને પુષ્પો ઉપરાત) પણ જે યજ્ઞીય દ્રવ્ય મહાત્માઓએ શુદ્ધભાવથી અને અહિંસક રીતે સસ્કારેલુ હોય તે સર્વ જ દેવોને અર્પણ કરવા યોગ્ય ગણાય છે "[૨૦]

(૩) આશ્વમેધિકપર્વાન્તર્ગત આવેલી 'અનુગીતા'[૨૧]મા વૃદ્ધ આગિરસ ઋષિની આગેવાની નીચે બૃહસ્પતિ, ભરદ્વાજ, ગૌતમ, ભાર્ગવ, વસિષ્ઠ, કાશ્યપ, વિશ્વામિત્ર, અત્રિ વગેરે ઋષિઓ અને નિર્દોષ (વીતકલ્મષ) બ્રહ્મદેવનો સવાદ છે[૨૨] તેમા જ્ઞાનના અનેક પાસા ચર્ચાય છે ચર્ચા દરમિયાન અનેક ધર્મસપ્રદાયોના બહુસખ્ય આચાર્યોના ધર્મવિષયક વિભિન્ન મતોથી ગૂચવાડામા પડેલા ઋષિઓએ એમાથી સખ્યાબધ મતો ટાકતા બ્રહ્માજીને પૂછ્યુ, "આ જગતમા ક્યો ધર્મ અત્યત આચરવા યોગ્ય છે? અમે તો એમ જ જોઈએ છીએ કે, ધર્મની વિવિધ ગતિ જાણે કે નષ્ટ-ભ્રષ્ટ થઈ ગઈ છે। (જુઓને આ ધર્મમતોનો ઢગલો!) (૧) દેહનાશ પછી આત્મા છે; (૨) દેહનાશ પછી આત્મા નથી, (૩) બધુ સશય-ભરેલુ છે; (૪) બધુ નિ સશય છે, (૫) (જગત) અનિત્ય છે; (૬) (જગત) નિત્ય છે, (૭) કઈ નથી અને કઈ છે, (૮) એકરૂપ એવુ વિજ્ઞાન દ્વૈતરૂપે (=દ્વિધા) થયુ છે, (૯) આ જગત વ્યામિશ્ર છે, (પર-માત્માથી) ભિન્ન અને અભિન્ન છે, (૧૦) (બ્રહ્મ) એક છે; (૧૧) (બ્રહ્મ) પૃથક્ છે; (૧૨) બહુત્વ (=અનેક પરમાણુઓ) કારણ છે, (૧૩) કોઈ જટા અને મૃગચર્મ પહેરે છે (પ્રચાર કરે છે), (૧૪) કોઈ મુડન કરાવે છે, (૧૫) કોઈ દિગબર રહે છે, (૧૬) કેટલાક કહે છે સ્નાન ન કરવુ (=(ક) નહાવુ નહિ, (ખ) બાળપણથી જ નૈષ્ઠિક બ્રહ્મચર્ય પાળવુ), (૧૭) સ્નાન કરવુ (=(ક) નહાવુ, (ખ) સ્નાતક થઈને ગૃહસ્થાશ્રમી થવુ), (૧૮) આહાર લેવો (અને ઉપાસના કરવી); (૧૯) અનશન રાખવુ; (૨૦) કર્મની પ્રશસા કરનારા, (૨૧) શાન્તિની પ્રશસા કરનારા સન્યાસી, (૨૨) દેશ, કાળ કારણ માનનારા, (૨૩) દેશ, કાળ કારણ નથી એમ માનનારા, (૨૪) મોક્ષની પ્રશસા કરનારા, (૨૫) ભોગની પ્રશસા કરનારા, (૨૬) ધનની ઇચ્છા રાખનારા, (૨૭) નિર્ધનતા ઇચ્છનારા; (૨૮) (ધ્યાનાદિક) સાધનોથી ઉપાસનામા માનનારા, (૨૯) આ સાધનોનો કઈ અર્થ નથી એમ માનનારા; (૩૦) અહિંસાપરાયણ, (૩૧) હિંસાપરાયણ, (૩૨) પુણ્ય અને યશ માટે પ્રયત્નશીલ, (૩૩) પુણ્ય અને યશ જેવુ કઈ નથી એમ માનનારા, (૩૪) સદ્ભાવનિરત—સતતત્ત્વમા શ્રદ્ધાશીલ; (૩૫) સશયશીલ (આ સાચુ કે તે સાચુ એમ અસ્થિર), (૩૬) કેટલાક દુ ખથી અને કેટલાક સુખથી ધ્યાન કરનારા (સકામ ઉપાસક) (૩૭) યજ્ઞમા માનનારા, (૩૮) દાન મુખ્ય છે એમ માનનારા, (૩૯) સર્વ (સાધનોના) પ્રશસકો, (૪૦) સર્વ (સાધનોને) નિંદનારા, (૪૧)

---

૧૮ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૭–૬

૧૯ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૭–૧૦

૨૦ यच्चापि किंचित्कर्तव्यमन्यच्चोक्षैः सुसंस्कृतम् ।
महासत्त्वैः शुद्धभावैः सर्वं देवार्हमेव तत् ॥ શાન્તિપર્વ, ૨૫૭–૧૧
આ શ્લોકમા આવતુ મહાસત્ત્વ (=મહાકુલીન કે શિષ્ટજન) પદ બૌદ્ધોમા પ્રચલિત છે એક બોધિસત્ત્વનુ નામ પણ 'મહાસત્ત્વ' છે, એ રીતે અહીં નોંધપાત્ર છે જુઓ મોનિયેર વિલિયમ્સનો સસ્કૃત–અગ્રેજી કોશ પૃ૦ ૮૦૧

૨૧ મહાભારત આશ્વમેધિકપર્વ, અ૦ ૧૬થી અ૦ ૫૦

૨૨ જુઓ, મહાભારત, આશ્વમેધિકપર્વ, ૩૫–૧૫થી ૨૦

તપપરાયણ, (૪૨) સ્વાધ્યાયપરાયણ, (૪૩) જ્ઞાન એ જ સન્યાસ છે, એમ કહેનારા; અને (૪૪) સ્વભાવ છે એમ કહેનારા ભૂતચિન્તકો–ભૌતિકવાદીઓ [૨૩]

"આમ અનેક પ્રકારે ધર્મબોધ કરવામા આવે છે, એટલે હે સુરસત્તમ ! અમે કઈ નિશ્ચય કરી શકતા નથી જનસમાજ, 'આ શ્રેય છે, આ શ્રેય છે,' આવા મતો સાભળી વિચલિત થયો છે અને જે મનુષ્ય જે સપ્રદાયમા હોય છે, તે સપ્રદાયવાળાનો જ એ સત્કાર કરે છે ! એટલે અમારી પ્રજ્ઞા મૂઝાઈ છે, તથા અમારુ મન અનેક પ્રકારનુ–ચચળ, બની ગયુ છે તો હે સત્તમ ! 'શ્રેય' શુ છે તે કહો "[૨૪]

એટલે લોકરક્ષક ધર્માત્મા બ્રહ્મદેવે સર્વ મતોનો ગોટાળો દૂર કરતુ પ્રવચન કર્યું તેમા શરૂઆતના બે વચનોમા સમગ્ર ધર્મતત્ત્વનો સાર મૂકી દીધો

हन्त व सप्रवक्ष्यामि यन्मा पृच्छथ सत्तमाः ।
समस्तमिह तच्छ्रुत्वा सम्यगेवावधार्यताम् ॥ મહાભારત, આશ્વમેધિકપર્વ, ૪૯–૧

अहिंसा सर्वभूतानामेतत्कृत्यतम मतम् ।
एतत्पदमनुद्विग्न वरिष्ठ धर्मलक्षणम् ॥ ४९–२

ज्ञान नि.श्रेय इत्याहुर्वृद्धा निश्चयदर्शिन ।
तस्माज्ज्ञानेन शुद्धेन मुच्यते सर्वपातकै. ॥ ४९–३

"હે સત્તમો ! તમે મને જે પૂછ્યુ તે તમને સારી રીતે કહીશ એ સર્વ સાભળીને તમે સમ્યક્ વિચાર કરજો

"સર્વ ભૂતો પ્રત્યે (આચરેલી) અહિંસાને સર્વશ્રેષ્ઠ કૃત્ય માનેલુ છે આ પદ ઉદ્વેગરહિત છે અને વરિષ્ઠ ધર્મલક્ષણ છે તથા પરમ કલ્યાણકારી જ્ઞાન છે એમ નિશ્ચયદર્શી વૃદ્ધો–સિદ્ધાત સ્થાપનારા ઋષિઓ કહે છે માટે શુદ્ધ જ્ઞાનથી (=આવી આચરેલી અહિંસાથી) મનુષ્ય સર્વ પાતકથી છૂટે છે"

આમ મતપથોના જાળાથી ઊભા થયેલા જબરદસ્ત ગૂચવાડાને પાર કરવા માટે અહિંસા–સર્વત્ર સમાનભાવે પ્રેમભાવ, એ એક જ આચરણીય મૂળભૂત ધર્મ, પરમ ધર્મ તરીકે મહાભારતકારે જણાવીને, અહિંસાને આત્માને ઊંચે લઈ જનાર મહાશક્તિ તરીકે સ્વીકારી છે એ મહાશક્તિ વીર્યવાન છે છતા હજુ સુધી એનુ અલ્પતમ ભાન પણ સામાન્ય રીતે મનુષ્યોને નથી એના સ્વલ્પાતિસ્વલ્પ પણ ન કહેવાય

---

૨૩ (क) મહાભારત, આશ્વમેધિકપર્વ, ૪૮–૧૪થી ૨૪ આ ૪૮ મા અધ્યાયમાં શ્લોક ૧થી ૧૨ સુધી, બ્રહ્મને અવ્યક્ત, અનામય, પુરુષ, સત્ત્વ ઇત્યાદિ રીતે ઓળખનારા ભિન્ન ભિન્ન મતો જોવા મળે છે તેના અનુસધાનમા આ શ્લોક ૧૪થી ૨૪ સુધીમા ચાર્વાક, તાર્કિક, મીમાસક, શૂન્યવાદી બૌદ્ધો, વિજ્ઞાનવાદી બૌદ્ધો, અદ્વૈતવાદી, દ્વૈતવાદી, ભેદાભેદવાદી, વૈશેષિકો, કાલવાદીઓ, સ્યાદ્વાદી, તૈર્થિક, યોગાચારી, પરમાણુવાદી વગેરે મતોનો ઉલ્લેખ કરી તેના ગૂચવાડામાંથી કેમ છૂટવુ તે પ્રશ્ન ઉઠાવ્યો છે

(ख) જૈન સદર્ભો ઉપરથી ૩૬૩ ધર્મપથો–પાખણ્ડો–ના ઉલ્લેખ મળે છે ૧૮૦ ક્રિયાવાદી (=આત્મવાદી), ૮૪ અક્રિયાવાદી (=અનાત્મવાદી), ૬૭ અજ્ઞાનવાદી, ૩૨ વૈનયિક (=વિનયવાદી)—સર્વધર્મસમભાવી કુલ ૩૬૩ જુઓ 'નન્દી સૂત્ર' સૂત્ર ૪૬, 'શ્રુતજ્ઞાનાધિકાર'મા દ્વાદશાંગી વર્ણનમા, 'સૂત્રકૃતાગ' પ્રથમ શ્રુતસ્કન્ધ, બારમુ અધ્યયન, 'આચારાગ' પ્રથમ શ્રુતસ્કન્ધ ૧–૧૦૩ની નિર્યુક્તિમા પણ ૩૬૩ મત વિશે વિવેચન છે

(ग) બૌદ્ધ સદર્ભો ઉપરથી પાલિ સાહિત્યના કાળમા બૌદ્ધધર્મ સહિત જુદા જુદા ૬૩ પથો હયાત હતા એમ જણાય છે જુઓ 'સુત્તનિપાત'મા 'સભિયસુત્ત' ગાથા ૨૯, 'દીઘનિકાય'માં 'બ્રહ્મજાલસુત્ત' ૧–૧–૨, 'બુદ્ધચરિત' (ધર્માનન્દ કોસામ્બીકૃત) પૃ૦ ૧૧૫.

૨૪ મહાભારત, આશ્વમેધિકપર્વ, ૪૮–૨૫થી ૨૮

એવા આચરણે દેશને આઝાદી અપાવી છે, એમ ગાધીજીએ નોંધ્યુ છે[૨૫] અને મહાભારતકાર તો અહિંસાથી સર્વને પ્રેમમાં લપેટતી વિશાળ ધર્મશક્તિને વર્ણવતા કહે છે "જેમ હાથીના પગલામા બીજા સર્વ ચાલનાર પ્રાણીઓના પગલા સમાઈ જાય છે, તેમ અહિંસામા સકલ ધર્મનો અર્થ–તત્ત્વ સમાઇ જાય છે (આમ સમજીને) જે અહિંસાનુ પ્રતિપાદન કરે છે તે નિત્ય અમૃતમા અર્થાત્ મોક્ષમા વસે છે"[૨૬]

આનો અર્થ એ છે કે, અહિસા એટલે 'હિસા કરવી નહિ' એવો અભાવાત્મક વિચાર નહિ, કોઈ પણ પ્રાણીને દુ ખ ન દેવુ એટલુ જ નહિ, પણ સત્યશોધન માટે અર્થાત્ આત્મસાક્ષાત્કાર માટે, પ્રેમસાગરમા લીન થવાની એવી પ્રક્રિયા કે જેમા કરુણામૂલક સર્વને હિતકારી પ્રવૃત્તિ કરવાનો પણ ભાવ છે તેથી તેમા કોઈનુ બૂરુ કરવાનો કે ઇચ્છવાનો, કોઈ નેય દુ ખ દેવાનો, કોઈનોય પ્રતિકાર–દ્વેષમૂલક પ્રતિકાર, કરવાનો એમા અવકાશ નથી આવી અહિસા સિદ્ધ કરનાર **મહાવીર** છે કારણ કે તેની સહાયમા મહાન ઈશ્વરી શક્તિ અહિંસા સદાય ઊભી હોય છે જેને લીધે મરણ કે જીવન જે આવે તેને એ શાન્તિ અને સમતાપૂર્વક ભેટવાને તૈયાર હોય છે વેદવ્યાસે આ વીરની અહિંસાની 'શ્રેષ્ઠ કર્તવ્ય' અને 'પરમ ધર્મ' તરીકે સ્તુતિ કરી છે, અને પ્રતિષ્ઠા કરી છે

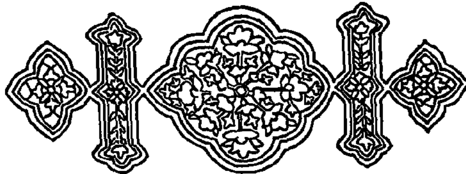
---

૨૫ (क) Vide, Non-violence in Peace & War Vol II (Gandhiji) Vol II, Chapter 200, p 327, 328

(ख) સર૦ " સત્યમય થવાને સારુ અહિંસા એ એક જ માર્ગ છે એમ આ પ્રકરણોને ('આત્મકથા'ના) પાને પાને ન દેખાયુ હોય તો આ પ્રયત્ન વ્યર્થ સમજુ છુ અહિંસા એ નમ્રતાની પરાકાષ્ઠા છે, અને નમ્રતા વિના મુક્તિ કોઈ કાળે નથી એ અનુભવસિદ્ધ વાત છે" 'આત્મકથા' (–ગાધીજી, ૫ મી આવૃત્તિ, સ૦ ૧૯૯૦) પૃ૦ ૩૭૮, ૩૮૦

(ग) સર૦ ' છતા અહિંસાને સાધન ગણીએ, સત્યને સાધ્ય ગણીએ સાધન આપણા હાથની વાત છે તેથી અહિંસા પરમ ધર્મ થઈ, સત્ય પરમેશ્વર થયુ ' 'મગળપ્રભાત' (–ગાધીજી ૬ઠ્ઠી આવૃત્તિ) પૃ૦ ૭

૨૬ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૩૭–૧૮, ૧૯, ૧૯ = અનુશાસનપર્વ ૧૧૫–૬, 'યોગશાસ્ત્ર' (૨–૩૦) ઉપરની વૃત્તિમા નાગોજી ભટ્ટે અને 'વ્યાસભાષ્ય'મા વ્યાસે આ વચન (શાન્તિપર્વ ૨૩૭–૧૮, અનુશાસન૦ ૧૧૪–૬) ટાંકેલુ છે



પાપનું મૂળ : પરિગ્રહ

મનસુખલાલ તારાચદ મહેતા

'પરિગ્રહ' શબ્દમા 'પરિ' ઉપસર્ગ છે, અને તેનો અર્થ 'ચારે તરફનુ' એવો થાય છે. તેની સાથે ગ્રહ્ ધાતુ સ્વીકાર કે અગીકારના અર્થમા છે એટલે ચારે તરફથી વસ્તુનો સ્વીકાર કે સગ્રહ કરવાની રીતને 'પરિગ્રહ' કહેવામા આવે છે પરિગ્રહ એ પાપ છે જૈન દર્શનમા પાપનો મુખ્ય સબધ વૃત્તિ સાથે છે તેથી કરીને મમત્વબુદ્ધિથી પદાર્થો કે વસ્તુઓનો સગ્રહ રાખવો અગર સગ્રહ કરવાની ઇચ્છા કરવી, પ્રયત્ન કરવો, એ બધુ પરિગ્રહનુ સ્વરૂપ છે અને ધર્મશાસ્ત્રોમા આવા પરિગ્રહને પાપના મૂળ તરીકે માનેલુ છે

દશ વૈકાલિક સૂત્રમા કહેવામા આવ્યુ છે કે 'જેમ ભમરો વૃક્ષના વિવિધ ફૂલોમાથી રસ ચૂસે છે અને પોતાની જાતને નભાવે છે છતા ફૂલોનો વિનાશ કરતો નથી, અર્થાત્ ફૂલોને ઓછામા ઓછી પીડા થાય તેમ વર્તે છે, તેમ શ્રેયાર્થી મનુષ્યે પણ પોતાની વ્યાવહારિક તમામ પ્રવૃત્તિઓ કરતા પોતાના સહાયકો માથી—પોતાના ગ્રાહકોરૂપ વિવિધ આલબનોમાથી એવી રીતે લાભ ઉઠાવવો ઘટે અને પોતાની જાતને એવી રીતે નભાવવી ઘટે જેથી એ પોતાના સહાયકરૂપ આલબનોનો વિનાશ ન થઈ જાય—તેમની આજીવિકા જ ન છિનવાઈ જાય—તેઓ સમૂળગા ચૂસાઈ જઈ વિનાશ ન પામે'[1]

કલિકાળસર્વજ્ઞ શ્રીમદ્ હેમચદ્રાચાર્યે યોગશાસ્ત્રમા કહ્યુ છે કે 'દુ ખના કારણરૂપ અસતોષ, અવિશ્વાસ અને આરભ આ સર્વે મૂર્ચ્છાના ફળો છે એમ જાણીને પરિગ્રહનો નિયમ કરવો'[2] બાહ્યથી ધનાદિકનો ત્યાગ કરાયેલો હોય પણ અંદરથી ઇચ્છા–તૃષ્ણા જીવન્ત હોય તો તે પણ એક પ્રકારનો પરિગ્રહ જ છે બાહ્ય ત્યાગ શકય છે, પણ સાચી મહત્તા આતર ત્યાગની છે દશવૈકાલિક સૂત્રમા કહ્યુ છે કે

न सो परिग्गहो वुत्तो नायपुत्तेण ताइणा ।
मुच्छा परिग्गहो वुत्तो इइ वुत्त महेसिणा ॥

---

૧ પડિત બેચરદાસકૃત 'મહાવીર વાણી' (સૂત્ર ૭–૮)

૨ યોગશાસ્ત્ર અધ્યયન ૨–૧૦૬

બાહ્ય ઋદ્ધિને દેખાવમાત્રને પરિગ્રહ નથી કહ્યો, પણ મૂર્ચ્છા એ જ પરિગ્રહ છે આસક્તિ એ જ સસાર છે શ્રી ઉમાસ્વામી મહારાજે તત્ત્વાર્થ સૂત્રમા પરિગ્રહનુ સ્વરૂપ સમજાવતા मूर्च्छा परिग्रह [3] અર્થાત મૂર્ચ્છા જ પરિગ્રહ છે એમ લખ્યુ છે વસ્તુનો બાહ્ય ત્યાગ કર્યા સિવાય વિદ્યમાન વસ્તુમા મૂર્ચ્છા ન થવી એ ભારે કઠિન કાર્ય છે, એટલે જ બાહ્યાતર ત્યાગ આત્મહિતકારી છે

જ્યોતિષશાસ્ત્રના નિયમાનુસાર દરેક ગ્રહો અમુક સમયના આતરે એક રાશિમાથી બીજી રાશિમા જાય છે, પરતુ 'પરિગ્રહ' તો એવો ભયકર ગ્રહ છે કે તે તેની રાશિમાથી કદી પાછો ફરતો નથી શ્રીમદ્ યશોવિજયજી મહારાજે પરિગ્રહરૂપ ગ્રહની વિલક્ષણતા બતાવતા કહ્યુ છે કે 'જે રાશિથી પાછો ફરતો નથી અને વક્રતાનો ત્યાગ કરતો નથી, જેણે ત્રણ જગતને વિડબના કરી છે એવો આ 'પરિગ્રહ' રૂપ કયો ગ્રહ છે? સર્વ ગ્રહોથી પરિગ્રહ ગ્રહ બલવાન છે એની ગતિ કોઈએ જાણી નથી '[4]

મહર્ષિ હરિભદ્રસૂરિ રચિત 'યોગદૃષ્ટિસમુચ્ચય'ના વિવેચનમા ડૉ૦ ભગવાનદાસ મહેતાએ 'પરિગ્રહ' શબ્દનો અર્થ સમજાવતા લખ્યુ છે કે 'જેમ જેમ આરભ વધે છે, તેમ તેમ આરભનો મિત્ર પરિગ્રહ પણ સાથોસાથ વૃદ્ધિ પામે છે આ નામચીન 'પરિગ્રહ' પણ પોતાના નામ પ્રમાણે, જીવને 'પરિ' એટલે ચોતરફથી ગ્રહે છે, પકડી લે છે, જકડી લે છે પછી તો આ 'ગ્રહ' ભૂત અથવા દુષ્ટ ગ્રહ અગર મગર જેવા પરિગ્રહની જીવ પર જકડપકડ એવી તો મજબૂત હોય છે કે, તેમાથી જીવને છૂટવા ધારે તો પણ છૂટવુ ભારે પડે છે તે પરિગ્રહ–બલા વળગી તો વળગી, કાઢવી મુશ્કેલ પડે છે મોટા વ્યવસાયો આરભનારા અથવા મોટી મોટી રાજ્યાદિ ઉપાધિ ધારણ કરનારા જનોનો આ રોજનો અનુભવ છે પરિગ્રહની જજાલમા ફસેલા તે બાપડાઓને રાતે નિરાતે ઊંઘ પણ આવતી નથી '[5]

મહર્ષિ પાતજલીએ પરિગ્રહનો ત્યાગ કરવાથી થતા ફાયદાઓ સબધમા કહ્યુ છે કે अपरिग्रह-स्थैर्ये जन्मकथन्तासम्बोधः[6] અર્થાત અપરિગ્રહની દઢતા થવાથી યોગીને પૂર્વજન્મનુ જ્ઞાન થાય છે સ્વામી વિવેકાનદે આ બાબત સમજાવતા કહ્યુ છે કે 'જ્યારે યોગી બીજાની પાસેથી કાઈ લેવુ જ નહિ એવા સકલ્પનુ પાલન કરે છે, ત્યારે તેનુ મન બીજાઓની અસરમાથી મુક્ત થઈ સ્વતત્ર તથા શુદ્ધ બને છે, કારણ કે દાન ગ્રહણ કરવાની સાથે દાન આપનારના પાપ તેમ જ અવગુણની અસરોનો પણ આપોઆપ જ સ્વીકાર થઈ જાય છે, અને મન ઉપર તેના એક પછી એક એવા અનેક આવરણ જામતા ચાલી મન તેની અદર રૂંધાઈ જાય છે પરિગ્રહનો ત્યાગ કરવાથી એ પ્રમાણે થતુ અટકે છે અને મન નિર્મળ થઈ જાય છે આથી જે જે લાભ થાય છે તેમા પૂર્વજન્મનુ સ્મરણ એ મુખ્ય છે '[7]

શ્રીમદ્ ભગવદ્‌ગીતામા કહ્યુ છે કે 'વિષયો અને ઇન્દ્રિયોના સયોગમાથી જન્મનારુ સુખ શરૂઆતમા અમૃત જેવુ પણ પરિણામે ઝેર જેવુ છે, અને તેવા સુખને રાજસ સુખ કહેવાય છે[8] જૈન દર્શન પણ કહે છે કે सयोगमूला जीवेण पत्ता दुक्खपरपरा—અર્થાત્ નાશ પામનારી વસ્તુઓનો સયોગ જ દુ ખરૂપ વૃક્ષનુ મૂળ છે ભોગ્ય પદાર્થો સાથેનો સબધ દુ ખમા પરિણમ્યા સિવાય નથી રહેતો તે સબધમા વિષ્ણુપુરાણમા કહ્યુ છે કે

यावन्त कुरुते जन्तुः सम्बन्धान्मनस प्रियान्।
तावन्तोऽस्य निखन्यन्ते हृदये शोकशङ्कव ॥

---

૩ તત્ત્વાર્થ સૂત્ર અધ્યયન ૭–૧૨
૪ જ્ઞાનસાર (અષ્ટક ૨૫–૧)
૫ ડૉ૦ ભગવાનદાસ મહેતાનુ યોગદૃષ્ટિસમુચ્ચય પાન ૩૦૬
૬ પાતજલયોગસૂત્ર ૨–૩૯
૭ સ્વામી વિવેકાનદ ભા ૧૦–૧૧ (સ સાહિત્યવર્ધક કાર્યાલય)
૮ શ્રીમદ્ ભગવદ્‌ગીતા (૧૮–૩૮)

પાપનું મૂળ : પરિગ્રહ

મનસુખલાલ તારાચંદ મહેતા

'પરિગ્રહ' શબ્દમા 'परि' ઉપસર્ગ છે, અને તેનો અર્થ 'ચારે તરફનુ' એવો થાય છે તેની સાથે ग्रह ધાતુ સ્વીકાર કે અંગીકારના અર્થમા છે એટલે ચારે તરફથી વસ્તુનો સ્વીકાર કે સગ્રહ કરવાની રીતને 'પરિગ્રહ' કહેવામા આવે છે પરિગ્રહ એ પાપ છે જૈન દર્શનમા પાપનો મુખ્ય સબધ વૃત્તિ સાથે છે તેથી કરીને મમત્વબુદ્ધિથી પદાર્થો કે વસ્તુઓનો સગ્રહ રાખવો અગર સગ્રહ કરવાની ઇચ્છા કરવી, પ્રયત્ન કરવો, એ બધુ પરિગ્રહનુ સ્વરૂપ છે અને ધર્મશાસ્ત્રોમા આવા પરિગ્રહને પાપના મૂળ તરીકે માનેલુ છે

દશ વૈકાલિક સૂત્રમા કહેવામા આવ્યુ છે કે 'જેમ ભમરો વૃક્ષના વિવિધ ફૂલોમાથી રસ ચૂસે છે અને પોતાની જાતને નભાવે છે છતા ફૂલોનો વિનાશ કરતો નથી, અર્થાત્ ફૂલોને ઓછામા ઓછી પીડા થાય તેમ વર્તે છે, તેમ શ્રેયાર્થી મનુષ્યે પણ પોતાની વ્યાવહારિક તમામ પ્રવૃત્તિઓ કરતા પોતાના સહાયકો માથી—પોતાના ગ્રાહકોરૂપ વિવિધ આલબનોમાથી એવી રીતે લાભ ઉઠાવવો ઘટે અને પોતાની જાતને એવી રીતે નભાવવી ઘટે જેથી એ પોતાના સહાયકરૂપ આલબનોનો વિનાશ ન થઈ જાય—તેમની આજીવિકા જ ન છિનવાઈ જાય—તેઓ સમૂળગા ચૂસાઈ જઈ વિનાશ ન પામે '[1]

કલિકાળસર્વજ્ઞ શ્રીમદ્ હેમચદ્રાચાર્યે યોગશાસ્ત્રમા કહ્યુ છે કે 'દુ ખના કારણરૂપ અસતોષ, અવિશ્વાસ અને આરભ આ સર્વ મૂર્ચ્છાના ફળો છે એમ જાણીને પરિગ્રહનો નિયમ કરવો '[2] બાહ્યથી ધનાદિકનો ત્યાગ કરાયેલો હોય પણ અદરથી ઇચ્છા–તૃષ્ણા જીવન્ત હોય તો તે પણ એક પ્રકારનો પરિગ્રહ જ છે બાહ્ય ત્યાગ શક્ય છે, પણ સાચી મહત્તા આતર ત્યાગની છે દશવૈકાલિક સૂત્રમા કહ્યુ છે કે

न सो परिग्गहो वुत्तो नायपुत्तेण ताइणा।
मुच्छा परिग्गहो वुत्तो इइ वुत्त महेसिणा॥

---

१ પડિત બેચરદાસકૃત 'મહાવીર વાણી' (સૂત્ર ૭–૮)

૨ યોગશાસ્ત્ર અધ્યયન ૨–૧૦૬

બાહ્ય ઋદ્ધિને દેખાવમાત્રને પરિગ્રહ નથી કહ્યો, પણ મૂર્ચ્છા એ જ પરિગ્રહ છે

આસક્તિ એ જ સસાર છે શ્રી ઉમાસ્વામી મહારાજે તત્ત્વાર્થ સૂત્રમા પરિગ્રહનુ સ્વરૂપ સમજાવતા मूर्च्छा परिग्रह [૩] અર્થાત મૂર્ચ્છા જ પરિગ્રહ છે એમ લખ્યુ છે વસ્તુનો બાહ્ય ત્યાગ કર્યા સિવાય વિદ્યમાન વસ્તુમાં મૂર્ચ્છા ન થવી એ ભારે કઠિન કાર્ય છે, એટલે જ બાહ્યાતર ત્યાગ આત્મહિતકારી છે

જ્યોતિષશાસ્ત્રના નિયમાનુસાર દરેક ગ્રહો અમુક સમયના આતરે એક રાશિમાથી બીજી રાશિમા જાય છે, પરતુ 'પરિગ્રહ' તો એવો ભયકર ગ્રહ છે કે તે તેની રાશિમાથી કદી પાછો ફરતો નથી શ્રીમદ્ યશોવિજયજી મહારાજે પરિગ્રહરૂપ ગ્રહની વિલક્ષણતા બતાવતા કહ્યુ છે કે 'જે રાશિથી પાછો ફરતો નથી અને વક્રતાનો ત્યાગ કરતી નથી, જેણે ત્રણ જગતને વિડબના કરી છે એવો આ 'પરિગ્રહ' રૂપ કયો ગ્રહ છે? સર્વ ગ્રહોથી પરિગ્રહ ગ્રહ બલવાન છે એની ગતિ કોઈએ જાણી નથી '[૪]

મહર્ષિ હરિભદ્રસૂરિ રચિત 'યોગદૃષ્ટિસમુચ્ચય'ના વિવેચનમા ડૉ૦ ભગવાનદાસ મહેતાએ 'પરિગ્રહ' શબ્દનો અર્થ સમજાવતા લખ્યુ છે કે 'જેમ જેમ આરભ વધે છે, તેમ તેમ આરભનો મિત્ર પરિગ્રહ પણ સાથોસાથ વૃદ્ધિ પામે છે આ નામચીન 'પરિગ્રહ' પણ પોતાના નામ પ્રમાણે, જીવને 'પરિ' એટલે ચોતરફથી ગ્રહે છે, પકડી લે છે, જકડી લે છે પછી તો આ 'ગ્રહ' ભૂત અથવા દુષ્ટ ગ્રહ અગર મગર જેવા પરિગ્રહની જીવ પર જકડપકડ એવી તો મજબૂત હોય છે કે, તેમાથી જીવને છૂટવા ધારે તો પણ છૂટવુ ભારે પડે છે તે પરિગ્રહ–બલા વળગી તો વળગી, કાઢવી મુશ્કેલ પડે છે મોટા વ્યવસાયો આરભનારા અથવા મોટી મોટી રાજ્યાદિ ઉપાધિ ધારણ કરનારા જનોનો આ રોજનો અનુભવ છે પરિગ્રહની જજાલમા ફસેલા તે બાપડાઓને રાતે નિરાતે ઊંઘ પણ આવતી નથી '[૫]

મહર્ષિ પાતજલીએ પરિગ્રહનો ત્યાગ કરવાથી થતા ફાયદાઓ સબધમા કહ્યુ છે કે अपरिग्रहस्थैर्ये जन्मकथन्तासम्बोधः [૬] અર્થાત અપરિગ્રહની દૃઢતા થવાથી યોગીને પૂર્વજન્મનુ જ્ઞાન થાય છે સ્વામી વિવેકાનદે આ બાબત સમજાવતા કહ્યુ છે કે 'જ્યારે યોગી બીજાની પાસેથી કાઈ લેવુ જ નહિ એવા સકલ્પનુ પાલન કરે છે, ત્યારે તેનુ મન બીજાઓની અસરમાથી મુક્ત થઈ સ્વતત્ર તથા શુદ્ધ બને છે, કારણ કે દાન ગ્રહણ કરવાની સાથે દાન આપનારના પાપ તેમ જ અવગુણની અસરોનો પણ આપોઆપ જ સ્વીકાર થઈ જાય છે, અને મન ઉપર તેના એક પછી એક એવા અનેક આવરણ જામતા ચાલી મન તેની અદર રૂધાઈ જાય છે પરિગ્રહનો ત્યાગ કરવાથી એ પ્રમાણે થતુ અટકે છે અને મન નિર્મળ થઈ જાય છે આથી જે જે લાભ થાય છે તેમા પૂર્વજન્મનુ સ્મરણ એ મુખ્ય છે '[૭]

શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતામા કહ્યુ છે કે 'વિષયો અને ઇદ્રિયોના સયોગમાથી જન્મનારુ સુખ શરૂઆતમા અમૃત જેવુ પણ પરિણામે ઝેર જેવુ છે, અને તેવા સુખને રાજસ્ સુખ કહેવાય છે [૮] જૈન દર્શન પણ કહે છે કે सयोगमूला जीवेण पत्ता दुक्खपरपरा—અર્થાત્ નાશ પામનારી વસ્તુઓનો સયોગ જ દુ ખરૂપ વૃક્ષનુ મૂળ છે ભોગ્ય પદાર્થો સાથેનો સબધ દુ ખમા પરિણમ્યા સિવાય નથી રહેતો તે સબધમા વિષ્ણુપુરાણમા કહ્યુ છે કે

यावन्त. कुरुते जन्तु. सम्बन्धान्मनस प्रियान् ।
तावन्तोऽस्य निखन्यन्ते हृदये शोकशङ्कव ॥

---

૩ તત્ત્વાર્થ સૂત્ર અધ્યયન ૭–૧૨
૪ જ્ઞાનસાર (અષ્ટક ૨૫–૧)
૫ ડૉ૦ ભગવાનદાસ મહેતાનુ યોગદૃષ્ટિસમુચ્ચય પાન ૩૦૬
૬ પાતજલયોગસૂત્ર ૨–૩૯
૭ સ્વામી વિવેકાનદ ભા ૧૦–૧૧ (સ સાહિત્યવર્ધક કાર્યાલય)
૮ શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતા (૧૮–૩૮)

અર્થાત્ માનવી પોતાના મનને પ્રિય લાગે તેવા જેટલા જેટલા ભોગ્ય પદાર્થો સાથે સબધ રાખે છે, તેટલા તેના હૃદયમા શોકરૂપી ખીલાના આઘાત થાય છે

શ્રી શકરાચાર્યે કહ્યુ છે કે अर्थमनर्थं भावय नित्यम्—અર્થાત્ અનર્થકારી ધન જેની પાસે હોય છે, તેની બુદ્ધિ વિકૃત થઈ જાય છે ચોરી, હિંસા, અસત્ય, દભ, કામ, ક્રોધ, મદ, કપટ, વૈર, અવિશ્વાસ, સ્પર્ધા, દ્યૂત, વ્યભિચાર અને સુરાપાન જેવા વ્યસનો માણસોને અર્થના અનર્થ રૂપે જ થાય છે અઢાર પાપસ્થાનકો પૈકી સત્તર પાપોનુ ઉદ્ભવસ્થાન પણ એક રીતે તો પરિગ્રહ જ છે

ધન, ધાન્ય અને ધાતુના ઢગલામા સુખ નથી, પણ જીવ તેમા સુખની કલ્પના કરી બેઠો છે કૂતરો જ્યારે સૂકા કઠણ હાડકાને ચાવે છે, ત્યારે તેના કોમળ મોંમાથી લોહી નીકળે છે, અને તે લોહી હાડકામાથી આવે છે એવી એની કલ્પનાથી લોહીનો સ્વાદ તેને ઉત્તમ લાગે છે માનવીના ભોગોના સુખનો આકાર પણ મોટા ભાગે આવા જ પ્રકારનો હોય છે

મહર્ષિ પાતજલીએ આ વાત વધુ સ્પષ્ટ રીતે સમજાવતા કહ્યુ છે કે 'परिणामतापसस्कार-दुःखैर्गुणवृत्तिविरोधाच्च दुःखमेव सर्वं विवेकिन.'[૯]—અર્થાત્ વિષયોમા પરિણામ દુ ખ, તાપ દુ ખ, તથા સસ્કાર દુ ખ હોય છે, અને વિવેકીને મન તો સુખ અને દુ ખ બને દુ ખ રૂપ જ છે સુખ પણ પરિણામે દુ ખ ઉત્પન્ન કરે છે પદાર્થમાત્ર ત્રિગુણાત્મક છે તેમા સત્ત્વગુણ સુખરૂપ છે, રજોગુણ દુ ખરૂપ છે અને તમોગુણ મોહરૂપ છે આ ત્રણેય ગુણો એકમેકથી વિરુદ્ધ સ્વભાવવાળા છે દાખલા તરીકે, દીવો પ્રકટાવવામા દિવેલ, દિવેટ અને અગ્નિ ત્રણની આવશ્યકતા છે આ ત્રણેય એકમેકથી ભિન્ન સ્વભાવવાળા છે, પણ છતાય તેમના સહભાવથી જ દીપ પ્રકટે છે, તેમાથી એકનો પણ અભાવ હોય તો પણ દીપ પ્રકટાવવામા હરકત આવે, તેવી રીતે સસારમા બધા પદાર્થો સત્ત્વ, રજસ્ અને તમસ્ એમ ત્રિગુણાત્મક બનેલા છે આથી કરીને, જ્યારે કોઈ પણ વિષય પદાર્થ પોતાના સત્ત્વગુણ અશથી સુખ આપતો હોય, ત્યારે પણ તેમા રજોગુણના અશરૂપી દુ ખભાગ તેમ જ તમોગુણના અશરૂપી મોહભાગ અપ્રકટપણે રહેલો જ હોય છે, અને તે ક્યારે પ્રકટ થશે તે કહી શકાય નહિ તમામ વિષયપદાર્થોના સ્વરૂપથી આ દુ ખરૂપતા છે આ રીતે, પરિણામ દુ ખ, તાપ દુ ખ, સસ્કાર દુ ખ અને સ્વરૂપ દુ ખ આ ચાર પ્રકારની દુ ખરૂપતા દરેક વિષયપદાર્થમા રહેલી છે જે માણસ દેહાન્દ્રિયાદિકમા અહબુદ્ધિરહિત થઈ ગયો છે અને જે પોતાના આત્મામા સ્થિત છે, તેને દેહની અપેક્ષાએ કોઈ પદાર્થની ઇચ્છા થતી નથી પરિગ્રહ જેવી કોઈ વસ્તુ જ આવા માણસ માટે સભવી શકતી નથી

પરિગ્રહથી માણસ મૂર્ચ્છિત થાય છે અને મૂર્ચ્છાથી કર્મબધ થાય છે, એટલે વિવેકી માણસ તો દ્રવ્યાદિરૂપ સર્વ પરિગ્રહનો ત્યાગ કરે છે, પણ દરેક માનવી આવો ત્યાગ ન કરી શકે એટલે તેણે રીતસરનુ પરિગ્રહ પરિમાણ અવશ્ય કરવુ જોઈએ પોતાની જરૂરત કરતા વધુ રાખી મૂકવુ, દબાવી રાખવુ એ સઘરાખોરી છે, અને તેથી જ સમાજમા અછત પેદા થાય છે અછતમાથી અનેક અનિષ્ટો ઊભા થાય છે

ધર્મશાસ્ત્રોમા પ્રતિષ્ઠા ધનને નહિ પણ સયમને આપવામા આવી છે ઉત્તરાધ્યયન સૂત્રમા કહ્યુ છે કે 'પ્રતિમાસે કોઈ દશ લાખ ગાયોનુ દાન આપે તેના કરતા પણ કશુ નહિ આપનારનો માત્ર સયમ શ્રેયસ્કર છે'[૧૦] ના—વાગ્સ મનુષ્યના ધનને લઈ લેવા ઇચ્છતા ઇષુકાર રાજાને ઉપદેશ આપતા તેની રાણી કમલાવતીએ કહ્યુ છે કે 'હે રાજન્! તમને આખુ જગત્ અથવા બધુ જ ધન મળે તો પણ એ સર્વથી તમને સતોષ થશે નહિ તેમ જ એ તમારુ રક્ષણ પણ કરી શકશે નહિ'[૧૧]

---

૯ યોગસૂત્ર ૨-૧૫
૧૦ ઉત્તરાધ્યયન સૂત્ર (૯–૪૦)
૧૧ ઉત્તરાધ્યયન સૂત્ર (૧૪–૩૯)

ધર્મશાસ્ત્રોએ ધનની પ્રતિષ્ઠાના ગુણો નથી ગાયા, પણ લોકોએ જ ધનની મહત્તા વધારી દીધી છે નવતત્ત્વ પ્રકરણમા પુણ્ય ભોગવવાના બેતાલીસ પ્રકારોનુ વર્ણન આવે છે, તેમા સોનુ, ચાદી, હીરા-મોતી કે ધનધાન્યની પ્રાપ્તિ કોઈ અમુક પુણ્યપ્રકૃતિને આધીન છે તેવુ દર્શાવેલુ જોવામા આવતુ નથી

શ્રી મુનિસુદરસૂરિજીએ કહ્યુ છે કે 'જે પૈસા શત્રુને ઉપકાર કરનારા થઈ શકે છે, જે પૈસાથી સર્પ, ઉંદર વગેરેમા ગતિ થાય છે, જે પૈસા મરણ, રોગ વગેરે કોઈ પણ આપત્તિઓ દૂર કરવાને શક્તિમાન નથી, તેવા પૈસા ઉપર તે મોહ શો ? ૧૨

વિવેક એટલે સત્ અને અસત્, અથવા નિત્ય અને અનિત્યને જુદા પાડવાની શક્તિ આવા વિવેકી માનવીના સબધમા ઉત્તરાધ્યયન સૂત્રમા કહ્યુ છે કે लद्धे कामेण पत्थेज्जा विवेगे एवमाहिए—અર્થાત્ પ્રાપ્ત થયેલા કામભોગોમા પણ વિવેકીને ઇચ્છા થતી નથી

માનવજાત દુ ખના બોજા તળે રિબાઈ રહી છે તેના કારણમા શ્રી અરવિંદે કહ્યુ છે કે Blows fall on all human beings, because they are full of desire for things that cannot last and they loose them or even if they get, it brings disappointment and cannot satisfy them, અર્થાત્ દુ ખના ઘા દરેક માણસ પર પડે છે, કારણ કે તેઓ એવી વસ્તુની પાછળ પડે છે કે જે વસ્તુ નિત્ય રહેતી નથી, અને તેથી માણસો તેને ગુમાવી દે છે, અગર તે વસ્તુ મેળવ્યા પછી તેમને નિરાશા ઉત્પન્ન થાય છે, અગર તેઓને સતોષ આપી શકતી નથી

ન્યાયવિશારદ મુનિમહારાજ શ્રી ન્યાયવિજયજીએ કહ્યુ છે કે 'સુખ (વૈષયિક) નિત્ય નથી, ઇન્દ્રિયો નિત્ય નથી, ભોગો નિત્ય નથી, વિષયો નિત્ય નથી, અર્થાત્ આ સકલ પ્રપચ વિનશ્વર છે, આસ્થા રાખવા લાયક કઈ નથી' ૧૩

જગતના એક મહાન કવિ શેક્સપિયરે કહ્યુ છે કે 'સોનુ એ માનવના આત્મા માટે ખરાબમા ખરાબ વિષ છે આ દુ ખથી ભરેલી દુનિયામા બીજા કોઈ પણ ઝેર કરતા ધનનુ ઝેર વધારે ખૂનોનુ નિમિત્ત બને છે'

મહર્ષિ હરિભદ્રસૂરિજીએ ધર્મના માટે ધન પ્રાપ્ત કરવાની ઇચ્છા રાખનારાઓ માટે કહ્યુ છે કે —

धर्मार्थं यस्य वित्तेहा, तस्यानीहा गरीयसी ।
प्रक्षाल्नाद्धि पङ्कस्य, दूरादस्पर्शन वरम् ॥

અર્થાત્ ધર્મને માટે પૈસા મેળવવાની ઇચ્છા કરવી તેના કરતા તેની ઇચ્છા ન જ કરવી એ વધારે સારુ છે પગે કચરો લાગ્યા પછી તેને ધોઈને સાફ કરવા કરતા દૂરથી કાદવનો સ્પર્શ ન જ કરવો, એ વધારે સારુ છે

ધર્મશાસ્ત્રોમા કહ્યુ છે કે 'જેમ જેમ લાભ થતો જાય, તેમ તેમ લોભ વધતો જાય' લોભના આવા રહસ્યના કારણે શાસ્ત્રકારોએ ડહાપણ વાપરી દાનના મહિમાની વાતો લખી છે સાચી રીતે તો દાન કરતા ત્યાગનો જ મહિમા વધુ છે, અને તેથી જ કહેવામા આવ્યુ છે કે प्रापणात् सर्वकामाना परित्यागो विशिष्यते—અર્થાત્ સર્વ કામોની પ્રાપ્તિ કરતા તેનો ત્યાગ ચઢી જાય છે

પૂજ્ય વિનોબાજીએ આ ઉપર એક સરસ દૃષ્ટાત આપતા કહ્યુ છે કે એક માણસે પ્રામાણિકતાથી પૈસો મેળવ્યો હતો, પણ તેથી તેને સતોષ ન હતો પોતાના બગલાના બગીચા માટે તેણે એક કૂવો ખોદાવ્યો કૂવો ઘણો ઊંડો ગયો અને તેમાથી મોટા જથ્થામા પથ્થરો અને માટી નીકળ્યા આ ઢગલાનો

---

૧૨ અધ્યાત્મકલ્પદ્રુમ (અ ૪–૨)
૧૩ અધ્યાત્મતત્ત્વાલોક (૫–૨૬)

એક ડુંગર જ બન્યો તે પોતાના મનમા વિચારવા લાગ્યો 'મારી તિજોરીમા પણ પૈસાનો એવો જ એક ડુંગર ભેગો થયો છે તેને લીધે બીજે ક્યાંક એવડો જ મોટો ખાડો તો નહિ પડ્યો હોય?' વિચારનો ધક્કો વીજળીના આચકા જેવો હોય છે આટલા વિચારથી તેની ઊંઘ ઊડી ગઈ ને તે જાગ્યો, એ કૂવો જ તેનો ગુરુ બન્યો તે કૂવા પાસેથી તેને જે મત્ર મળ્યો તેની કસોટી ઉપર તેણે પોતાની પ્રામાણિકતા ઘસી જોઇ પણ તે પૂરતા કસની નથી એમ તેને જણાયુ 'વેપારી પ્રામાણિકતા' મેં જાળવી હોય તોય આવા રેતીના પાયા ઉપર મારુ ઘર કેટલુ ટકવાનુ?' આ વિચાર તેને ઝોડ જેમ વળગ્યો આખરે, પથ્થર અને માટી તથા માણેક અને મોતી એમાનો તફાવત તેને દેખાતો બધ થયો 'નકામો કૂડોકચરો સઘરી રાખવામા શો અર્થ છે?' એવો વિચાર કરીને તે એક દિવસ સુદર પરોઢિયે ઊઠ્યો બધી સપત્તિ તેણે ગધેડાની પીઠ ઉપર લાદી અને તે લઈ ને તે ગગાને કિનારે પહોંચ્યો 'હે માતા! મારુ પાપ ધોઈ નાખ' એમ કહી તેણે એ બધી કમાણી ગગામાતાના ખોળામા ઠાલવી દીધી અને સ્નાન કરીને મુક્ત થયો લોકોને આ વાતની ખબર પડતા તેને જ્યારે પૂછતાં કે 'તમારા અઢળક ધનનુ દાન પણ ન કર્યું?' ત્યારે જવાબ આપતા તે કહેતો 'કચરાનુ તે કાઈ દાન કરવાનુ હોય?'

એક ધનવાન માણસે જ્યારે શ્રી કૃષ્ણમૂર્તિને પૂછ્યુ કે 'મારી પાસે પુષ્કળ પૈસા છે તેનો સદુપયોગ કેમ કરવો?' ત્યારે તેણે જવાબ આપતા તેને કહ્યુ કે શોષણ દ્વારા, નિર્દયતા દ્વારા, જગલીપણા દ્વારા તમે પૈસા મેળવો છો આધુનિક જગતમા માણસ પૈસા સપાદન કરવા બહાર પડે તો એને હોશિયાર, લુચ્ચા, અપ્રામાણિક, નિર્દય થવાની જરૂર પડે છે જે, મને પૈસા ભેગા કર્યા છે તે મન ઉદાર નથી, એ નિષ્ઠુર મન છે, અને એ મન સ્થૂળ વસ્તુનો સ્થૂળ ભૂમિકા પર જ વિચાર કરી શકે'

પુણિયા શ્રાવકના ત્યાગની વાત જૈન સાહિત્યમા બહુ પ્રસિદ્ધ છે તેને થયા પચીસો વર્ષ થઈ ગયા હોવા છતા તેનુ નામ જૈન સાહિત્યમા અમર રહ્યુ છે પુણિયા શ્રાવક પાસે કોઈ દોલત ન હતી કે તેણે એવુ કોઈ દાન પણ કર્યું ન હતુ, તેણે કોઈ તીર્થની જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો ન હતો કે કોઈ મદિર બધાવેલુ નથી તેની કુલ મૂડી આજના પચોતેર પૈસા જેટલી હતી તેનુ ચારિત્ર અને અપરિગ્રહવૃત્તિ જોઇ કોઈ ચમત્કારી મહાત્મા પુરુષ તેની પર ભારે ખુશ થયો અને પારસમણિના સ્પર્શવડે પુણિયો શ્રાવક અને તેની પત્ની ન જાણે તેમ તેના ઘરના લોઢાના તવાને સુવર્ણનો બનાવી દીધો પુણિયા શ્રાવકને આ વાતની ખબર પડી એટલે તે બહુ નારાજ થયો અને સોનાના તવાને સ્પર્શ પણ ન કરતા ઉકરડામા દટાવી દીધો જૂનો લોઢાનો તવો પારસમણિના પાપે ગયો, એટલે પતિપત્નીએ ત્રણ દિવસના ઉપવાસ કર્યાં અને ખાવાના ખોરાકના પદાર્થોની બચતમાથી નવો તવો લીધો પછી તો આ વાત જ્યારે પેલા મહાત્માએ જાણી ત્યારે પુણિયા શ્રાવક પાસે આવી પોતે કરેલા અપરાધની માફી માગી

વસ્તુઓ—પદાર્થોનો પરિગ્રહ તેમ જ તેમા રહેલી મમત્વબુદ્ધિ માણસને વિનાશના પથે દોરી જાય છે, આ વાત બધા ધર્મશાસ્ત્રોમા જોવામા આવે છે બાઇબલમા લખ્યુ છે કે એક ધનવાને ઈસુની પાસે આવી પોતાને થતી અશાતિની ફરિયાદ કરી અને શાતિનો માર્ગ બતાવવા વિનતિ કરી ઈસુએ તેને કહ્યુ 'ધર્મના માર્ગે જવાથી સુખ મળે છે કોઈ જીવની હત્યા ન કરવી, અસત્ય ન બોલવુ, ચોરી ન કરવી, વ્યભિચાર ન સેવવો, માબાપને માન આપવુ—આ બધા ધર્મનુ પાલન કરવાથી શાતિ પ્રાપ્ત કરી શકાય છે' આ ઉપદેશ સાભળી પેલા ધનવાને કહ્યુ 'આ બધુ તો હુ નાનપણથી કરતો આવ્યો છુ, પણ તેમ છતા શાતિ નથી મળતી' ધનવાનની આવી વાત સાભળી ઈસુએ તેને કહ્યુ 'તુ હજી એક વાતમા અધૂરો છે તારુ ધન દરિદ્રીઓને આપી દે અને પછી શાતિ માટે મારી પાસે આવજે તુ કદાચ જાણતો નહિ હશે કે ઊંટને સોયના નાકામાથી પસાર કરવાનુ કદાચ શક્ય બને, પણ જેની પાસે સપત્તિ છે તેના માટે દેવના રાજ્યમા પ્રવેશ કરવાનુ તો શક્ય નથી જ' ધનવાને ઈસુની આજ્ઞાનુ પાલન કર્યું અને તેને શાતિ મળી ગઈ

આજે તો આપણી ચારે બાજુ જુદી જ પરિસ્થિતિ પ્રવર્તી રહેલી જોવામા આવે છે વર્તમાન ઔદ્યોગિક વિકાસના ભૂતે તેમ જ જીવનધોરણ ઊંચે અને ઊંચે લઈ જવાના પ્રયત્નોમા નૈતિક દૃષ્ટિએ આપણુ જીવન નીચે અને નીચે જઈ રહ્યુ છે માનવી પૈસાનો પૂજારી બની ગયો છે ખાધા-ખોરાકીની ચીજોમા તેમ જ દવાઓ અને દરરોજના વપરાશની વસ્તુઓમા માલની હલકાઈ અને બનાવટ, દરેક બાબતમા કાળા નાણાનો વ્યવહાર, દાણચોરીના ધધા તેમ જ સરકારને કરવેરા ભરવામા થતી છેતરપિંડી—આ બધી વસ્તુઓએ હવે માઝા મૂકી છે, અને બધાનુ પરિણામ કેવુ ભયકર આવશે તેની કલ્પના કરતા પણ હૃદયને ભારે આચકો લાગે તેવુ છે

વિષ્ણુપુરાણમાં લખ્યુ છે કે 'જ્યારે સમાજમા સપત્તિને જ પ્રતિષ્ઠા મળે, ધનને જ ધર્મનુ સાધન ગણવામા આવે, વિષયવાસનાની તૃપ્તિને જ લગ્નનો હેતુ માનવામા આવે, સ્ત્રીને ઉપભોગનુ સાધન માનવામા આવે, જનોઈને બ્રાહ્મણત્વનુ લક્ષણ માનવામા આવે ત્યારે સમજી લેવુ કે કલ્કી અવતાર થવાનો છે'[૧૪]

વર્તમાનકાળે તો લોકોને એમ લાગે છે કે ધન હશે તો જ સોયના નાકા જેવા સ્વર્ગના સાકડા દ્વારમાંથી પસાર થઈ શકાશે લોકો ધનને જ સ્વર્ગમા જવાનો પરવાનો માની બેઠા છે જૂની દુનિયાના મૂર્ખ લોકો પૈસાને જ પરમેશ્વર માનતા, પણ આજની નવી દુનિયાની ભારે કરુણતા તો એ છે કે ડાહ્યા ગણાતા લોકોએ પણ પરમેશ્વરને પૈસાનો ગુલામ બનાવી દીધો છે આપણા તીર્થસ્થાનો અને દેવમદિરોમા ભગવાનની પ્રતિમાની પ્રથમ પૂજાના સપૂર્ણ અધિકારો ધનવાન લોકોના માટે જ રિઝર્વ હોય છે, કારણ કે ઉછામણીની બોલીમા એ લોકો જ ધધામા દાવની માફક મોખરે ઊભા રહી શકે છે આપણા મોટા ભાગના ધાર્મિક અનુષ્ઠાનોમા, ઉપધાનની માળાઓ પહેરવામા, પર્યુષણમા સ્વપ્નાઓને માળા પહેરાવવાની ઘીની બોલીમા, પ્રતિષ્ઠા મહોત્સવ વખતે તીર્થંકરોના માતાપિતા બનવા માટેની ઉછામણીની બોલીમા—અને આવા બીજા અનેક ધર્મકાર્યોમા ધનવાનોની જ બોલબાલા હોય છે પરતુ આવી બધી પ્રથાઓ અને પદ્ધતિના કારણે આપણી યુવાન પ્રજામાથી આવી બધી શુભ ક્રિયાઓ તરફ શ્રદ્ધા અને વિશ્વાસ ઓછા અને ઓછા થતા જાય છે તેનુ આપણને ભાન નથી જૂનવાણી, રૂઢિચુસ્ત અને અધશ્રદ્ધા ધરાવતા લોકોને એમ લાગે છે કે આજનુ શિક્ષણ આપણી યુવાન પ્રજાને ઊંધા રસ્તે દોરવી ધર્મવિમુખ બનાવી રહ્યુ છે, પણ ખરી હકીકત તો એ છે કે મદિરો અને ઉપાશ્રયોને આપણે માત્ર ફડ-ફાળા એકઠા કરવાના ધામ બનાવી રહ્યા છીએ જે જૈન દર્શને પરિગ્રહના પાપ વિષે વધુમા વધુ પ્રકાશ આપ્યો છે, એ જ જૈન દર્શનના અનુયાયીઓના ઘરમા અને ધર્મસ્થાનકોમા પણ પરિગ્રહનુ પ્રમાણ મોટા પ્રમાણમા વધતુ અને વધતુ જોવામા આવે છે, આનાથી વિશેષ કરુણ અધ પતન બીજુ કયુ હોઈ શકે ?

સ્વતત્ર ભારતની આપણી ઊગતી પ્રજા આવી બધી નબળાઈઓ અને દોષો મૂગામોઢે સહન કરી લેશે એમ વિચારવુ એ મોટામા મોટી બેવકૂફી છે દેરાસરોમા તીર્થંકરોના નામ જોડી ધર્મના નામે આપણે પેઢીઓ સ્થાપીએ છીએ, અને તેના ટ્રસ્ટીઓ અને વહીવટ કરનારાઓ ધધાદારી પેઢીની માફક પેઢીના ફડો વધારવામા ધ્યાન આપતા હોય છે એક વિદ્વાન જૈન સાધુ એક વખત કહેતા હતા કે ઉપાશ્રયોમા સાધુઓને ચોમાસુ રાખવાની બાબતમા વહીવટ કરનારાઓની દૃષ્ટિ સાધુના રહેવાના કારણે થતી આવક-જાવક એટલે કે નફાતોટાની પર જ હોય છે આ રીતે, આપણા પવિત્ર ધર્મસ્થાનકો ધધાદારી પેઢીમા પલટાતા આપણે જોઈ રહ્યા છીએ બધી જ ધાર્મિક ક્રિયાઓ અને તમામ ધર્મઅનુષ્ઠાનો શુભ જ

---

૧૪ अर्थ एव अभिजनहेतु, धनमेवाशेषधर्महेतु, अभिरुचिरेव दाम्पत्यसबध हेतु, अनृतमेव व्यवहारजन्य हेतु स्त्रीत्वमेव उपभोगहेतु ब्रह्मसूत्रमेव विप्रत्वहेतु लिंगधारणमेव आश्रमहेतु ।

હોય છે એમા શકા નથી, પણ તેની પાછળનુ મુખ્ય ધ્યેય જીવનશુદ્ધિ હોવુ જોઈએ, અર્થવૃદ્ધિ નહિ વર્તમાનકાળની ધાર્મિક ક્રિયાઓ અને અનુષ્ઠાનો પણ શુભ હોવા છતા જીવનશુદ્ધિના મુખ્ય ધ્યેયને બદલે તેમા અર્થવૃદ્ધિનુ તત્ત્વ જોવામા આવે છે, અને તેથી જ આવી ક્રિયાઓ પ્રત્યે આપણા યુવાન ભાઈબહેનો આદરને બદલે ઘૃણાની દૃષ્ટિએ જોવા લાગ્યા છે

ભારતના રાષ્ટ્રપતિ અને દર્શનશાસ્ત્રના પ્રખર પડિત શ્રી રાધાકૃષ્ણને તેના એક પુસ્તકમા લખ્યુ છે કે ‘સપત્તિ એ જ સર્વસ્વ નથી એ સઘળી ઉત્તમ વસ્તુઓ નથી ખરીદી શકતી મનનુ અને આત્માનુ સુખ, સતોષ અને સદ્ભાવ જેવી અતિશય ઇચ્છનીય વસ્તુઓ પૈસા વડે ખરીદી શકાતી નથી જીવનમા કેવળ ઉપયોગિતાવાદનુ જ નથી ચાલતુ માણસો કાઈ માત્ર મજૂરો અથવા પૈસા પેદા કરનાર જ નથી, તેઓ માનવ પ્રાણી છે અને સૌંદર્ય–પ્રેમ અને મનની કેળવણી જેવી માનવભાવનાઓ તેમને આકર્ષે છે જ્યા સુધી આપણને ચિત્તની શાતિ અને સ્વતત્રતા ન મળે, ત્યા સુધી બાહ્ય શિષ્ટતા આપણને કશા કામમા નથી આવવાની માણસની ભૌતિક સ્થિતિ સુધારવાની ઉત્કઠામા આપણે સામાજિક પ્રણાલિકાઓમા પરિવર્તન કરવા ઉપર અને આધુનિક જીવનની જટિલ વ્યવસ્થાનુ બાહ્ય સ્વરૂપ સુધારવા ઉપર ભાર દઈ રહ્યા છીએ, પણ માણસની ઇચ્છિત વસ્તુના ગુણમા અને પરિમાણમા જ્યા સુધી સુધારો નહિ થાય, ત્યા સુધી સામાજિક પ્રણાલિકાઓમા અને વ્યવસ્થામા ગમે તેટલા સુધારા કર્યે કઈ જ વળવાનુ નથી ’

જૈન સમાજના બહુશ્રુત અને એક આદર્શ સાધ્વીજી પૂ૦ ઉજ્જવળકુવરજીએ પરિગ્રહના વિષય પર વ્યાખ્યાન આપતા એક વખત કહેલુ કે ‘હજારો વર્ષોથી અપરિગ્રહનો ઉપદેશ અપાઈ રહેલ છે, છતા હજુ સમાજમા અપરિગ્રહની પ્રતિષ્ઠા થવા પામી નથી, તેનુ કારણ શુ? આ એક અણઉકેલ પ્રશ્ન છે સમાજમા અહિંસાની પ્રતિષ્ઠા થવા પામી છે અને હિંસા પ્રત્યે ઘૃણા જોવામા આવે છે પહેલા વ્રતનો ભગ કરનાર હિંસક, કસાઈ સન્માનનીય નથી, ચોથા વ્રતની મર્યાદાનો ભગ કરનાર દુરાચારી સમાજમા આદરને પાત્ર નથી, બીજા અને ત્રીજા વ્રતનો ભગ કરનાર અર્થાત્ જૂઠા લખાણો લખનાર કે ચોરી કરનાર શિક્ષાને પાત્ર બને છે આ રીતે અન્ય વ્રતનો ભગ કરનાર સમાજમા પ્રતિષ્ઠા ગુમાવે છે અને કાયદાની દૃષ્ટિએ પણ સજાને પાત્ર બને છે, ત્યારે પ્રશ્ન એ ઉદ્ભવે છે કે પાચમા અપરિગ્રહ વ્રતનો ભગ કરનાર અને અમર્યાદિતપણે પરિગ્રહ એકત્ર કરનાર, સમાજમા ઘૃણાને પાત્ર કે શિક્ષાને પાત્ર કેમ નહિ? તેથી ઊલટુ, જેમ વધુ પરિગ્રહી તેમ તે સમાજમા વધુ સન્માનને પાત્ર બને છે તેનુ કારણ શુ? પરિગ્રહ પ્રતિ આદર જ અનર્થનુ મૂળ છે, ધનવાનને માત્ર ધનને કારણે જ્યા સુધી સન્માન મળ્યા કરશે, ત્યાસુધી માનવીના હૃદયમાથી દ્રવ્યલોભ નાશ નહિ પામે પરિગ્રહ પ્રત્યે સમાજમા જે આદરવૃત્તિ છે તે તો દૂર થવી જ જોઈએ ’

પૂજ્ય કેદારનાથજીએ પણ આવો જ અભિપ્રાય દર્શાવતા એક લેખમા કહ્યુ છે કે ‘પાપોથી મેળવેલા ધનથી ધનવાન થયેલાઓને આપણે આદર અને માનપ્રતિષ્ઠા આપીએ છીએ, કારણ કે આપણે સાર્વજનિક કામો માટે, મોટા મોટા મદિરો બાધવા માટે, એના મોટા આડબરયુક્ત ઉત્સવો ઉજવવા માટે પૈસા ભેગા કરવા તેમની જ પાસે જવુ પડે છે પરતુ આવા આપણા વર્તનથી તેમના પાપમા આપણે પણ ભાગીદાર થઈએ છીએ, એ વાત ભૂલી ગયે ચાલશે નહિ ’

નીતિશતકના એક શ્લોકમા ભર્તૃહરિ જેવા મહાન યોગીએ પણ કટાક્ષવાણીમા કહ્યુ છે કે ‘જેની પાસે પૈસો હોય છે, તે જ માણસ કુલીન ગણાય છે, પડિત ગણાય છે, શાસ્ત્રજ્ઞ ગણાય છે, ગુણજ્ઞ, વક્તા અને સુદર ગણાય છે ટૂકામા સર્વે ગુણો સુવર્ણને આશ્રયે રહે છે ’

મનોવિજ્ઞાનની દૃષ્ટિએ આ બાબત પર વિચાર કરતા એમ લાગે છે કે સમાજના મોટા ભાગના લોકોના મનમા પરિગ્રહી લોકો પ્રત્યે જે સન્માન અને આદરની લાગણી જોવામા આવે છે, તેના મૂળ

કારણમા એમ અનુમાન કરી શકાય કે આવા લોકોના મનમા પણ ઊંડે ઊંડે ધન અને દોલત પ્રત્યેની આસક્તિ સુપ્ત અગર જાગ્રત અથવા બન્ને અવસ્થામા પડેલી જ હોય છે માનવીમાત્રનુ મન બે વિભાગમા વહેંચાયેલુ હોય છે મનના ઉપલા પડને આપણે જાગ્રત મન કહીએ છીએ જેને જૈન પારિભાષિકમા બાહ્ય મન કહેવામા આવે છે પરિગ્રહ પરિમાણુ તેમ જ અન્ય વ્રતો અને વિધવિધ નિયમો દ્વારા બાહ્ય મનનુ ઘડતર, નિયમન કરી શકાય પણ જાગ્રત કે આતરમનમા એ સમજ જાગ્રત ન થઈ હોય તો આવો માણસ સમજ પ્રમાણે વર્તન કરી શકતો નથી, અગર તેની સમજ એકસરખી ટકી રહી શકતી નથી આથી જ જાગ્રત તેમ જ આતરમન વચ્ચે ઐક્યતા સાધી શકાય તો જ માણસ તેના આદર્શો પ્રમાણે જીવન જીવી શકે છે

જૈન ધર્મશાસ્ત્રોએ પરિગ્રહના મુખ્ય બે વિભાગો બતાવ્યા છે એક બાહ્ય અને બીજો આભ્યતર બાહ્ય પરિગ્રહના દશ પ્રકારો છે ઘર, ખેતર, ધન, ધાન્ય, નોકર ચાકર, પશુ (ઘોડા, ગાય ઇ), શયનાસન, વાહન (ગાડી, સવારીના સાધનો), ઘરવખરી, અને ધાતુ તથા માટીના વાસણો—આ બધાનો સમાવેશ બાહ્ય પરિગ્રહમા થાય છે બાહ્ય પરિગ્રહના પદાર્થોમા મુખ્યત્વે સ્વજન, ધન, ધાન્ય, સ્ત્રી, પશુ, પુત્ર, પુર, ખાણ, ઘર, નોકર, માણેક, હીરા, રત્ન, સોનુ, રૂપુ, શય્યા, વસ્ત્ર, આભરણ વગેરે આવી જાય છે

આભ્યતર પરિગ્રહ ચૌદ છે મિથ્યાત્વ, પુરુષવેદ, સ્ત્રીવેદ, નપુસકવેદ, હાસ્ય, રતિ, અરતિ, શોક, ભય, જુગુપ્સા, ક્રોધ, માન, માયા, અને લોભ—આ ચૌદ આભ્યતર પરિગ્રહ છે

ધર્મશાસ્ત્રોમા સર્વ પરિગ્રહના ત્યાગ ઉપર ભાર આપતા કહ્યુ છે કે सर्वसगपरित्यागः कीर्त्यते श्रीजिनागमे—અર્થાત્ દુ ખથી સદતર દૂર રહેવાની ઇચ્છાવાળાએ સમસ્ત પ્રકારનો પરિગ્રહ એટલે કે સર્વ પદાર્થોનો સગ છોડી દેવો જોઈએ સમસ્ત જગત આજે કાતા અને કનકના સૂત્રથી બધાયેલુ જોવામા આવે છે, અને સસારના તમામ દુ ખોનુ કારણ પણ આ જ છે એક તરફ ધનવાનોને ત્યા મોજશોખના પદાર્થો અને ખાવાની વસ્તુઓનો પાર નથી; ત્યારે બીજી તરફ ખાવાની તેમ જ પહેરવા-ઓઢવાની વસ્તુઓના અભાવે લાખો લોકો ભૂખે મરે છે અને ટાઢે ઠરે છે આ વિષમતા જવી જ જોઈએ

વર્તમાન જગતમા પરિગ્રહ પરિમાણનુ ક્ષેત્ર હવે આપણે વિસ્તારવુ પડશે શરીરમા જરૂરી પ્રમાણ કરતા વધુ શક્તિ પેદા થવી એ પણ પરિગ્રહનો એક પ્રકાર છે આવા પરિગ્રહમાથી કામ અને અન્ય વિકારો ઉત્પન્ન થાય છે આ દૃષ્ટિએ માણસ જેટલો પરિશ્રમ અને મહેનત કરતો હોય તેટલા જ પ્રમાણમા તેણે ખોરાક લેવો જોઈએ આ નિયમનુ પાલન નથી થતુ એટલે જ આજની દુનિયામા અનેક પ્રકારના રોગો વધ્યા છે ડાયાબીટીઝ, લોહીનુ દબાણ, અને હૃદયરોગ આજે સામાન્ય દર્દો જેવા થઈ ગયા છે ધનવાન લોકોને કામ નથી કરવુ, પણ તેમ છતા બધી જાતના સ્વાદ માણવા છે આના પરિણામે વૃક્ષ પરના પાકા ફળોમા જેમ સડો થાય છે તેમ ધનવાન વર્ગમા પણ સડો થઈ ગયો છે આવા સડાનુ મુખ્ય કારણ પરિગ્રહ છે, અને સડાનુ પ્રમાણ પણ બહુધા પરિગ્રહ પ્રમાણે છે

પરિગ્રહની વ્યાખ્યા કરતા મહાત્મા ગાધીજીએ તો ચોકખુ જ કહ્યુ છે કે ‘જે વિચાર આપણને ઈશ્વરથી વિમુખ રાખે છે, અથવા ઈશ્વર પ્રતિ ન લઈ જતા હોય તે બધા પરિગ્રહમા ખપે, અને તેથી ત્યાજ્ય છે ’

શ્રી યશોવિજય ઉપાધ્યાયજીએ સાચુ જ કહ્યુ છે કે

सुखिनो विपयतृप्ता, नेन्द्रोपेन्द्रादयोऽप्यहो ।
भिक्षुरेक सुखी लोके, ज्ञानतृप्तो निरञ्जन. ॥

અસતુષ્ટ પરિગ્રહ ભર્યા, સુખીયા ન ઇદ ન રીંદ, સલુણે,
સુખી એક અપરિગ્રહી, સાધુ સુજસ સમકદ, સલુણે,
પરિગ્રહ મમતા પરિહરો

હોય છે એમા શકા નથી, પણ તેની પાછળનુ મુખ્ય ધ્યેય જીવનશુદ્ધિ હોવુ જોઈએ, અર્થશુદ્ધિ નહિ વર્તમાનકાળની ધાર્મિક ક્રિયાઓ અને અનુષ્ઠાનો પણ મૂળ હોવા છતા જીવનશુદ્ધિના મુખ્ય ધ્યેયને બદલે તેમા અર્થવૃદ્ધિનુ તત્ત્વ જોવામા આવે છે, અને તેથી જ આવી ક્રિયાઓ પ્રત્યે આપણા યુવાન ભાઈબહેનો આદરને બદલે ઘૃણાની દૃષ્ટિએ જોવા લાગ્યા છે

ભારતના રાષ્ટ્રપતિ અને દર્શનશાસ્ત્રના પ્રખર પડિત શ્રી રાધાકૃષ્ણને તેના એક પુસ્તકમા લખ્યુ છે કે 'સપત્તિ એ જ સર્વસ્વ નથી એ બધી ઉત્તમ વસ્તુઓ નથી ખરીદી શકતી મનનુ અને આત્માનુ સુખ, સતોષ અને સદ્ભાવ જેવી અતિશય ઇચ્છનીય વસ્તુઓ પૈસા વડે ખરીદી શકાતી નથી જીવનમા કેવળ ઉપયોગિતાવાદનુ જ નથી ચાલતુ માણસો કાઈ માત્ર ગરજુ અથવા પૈસા પેદા કરનાર જ નથી, તેઓ માનવ પ્રાણી છે અને સૌન્દર્ય-પ્રેમ અને મનની કેળવણી જેવી માનવભાવનાઓ તેમને આકર્ષે છે જ્યા સુધી આપણને ચિત્તની શાતિ અને સ્વતત્રતા ન મળે, ત્યા સુધી બાહ્ય સિદ્ધતા આપણને કશા કામમા નથી આવવાની માણસની ભૌતિક સ્થિતિ સુધારવાની ઉતાવળમા આપણે સામાજિક પ્રણાલિકાઓમા પરિવર્તન કરવા ઉપર અને આધુનિક જીવનની જટિલ વ્યવસ્થાનુ બાહ્ય સ્વરૂપ સુધારવા ઉપર ભાર દઈ રહ્યા છીએ, પણ માણસની ઇચ્છિત વસ્તુના ગુણમા અને પરિમાણમા જ્યા સુધી સુધારો નહિ થાય, ત્યા સુધી સામાજિક પ્રણાલિકાઓમા અને વ્યવસ્થામા ગમે તેટલા સુધારા કર્યે કઈ જ વળવાનુ નથી '

જૈન સમાજના બહુશ્રુત અને એક આદર્શ સાધ્વીજી પૂ૦ ઉજ્જવળકુવરજીએ પરિગ્રહના વિષય પર વ્યાખ્યાન આપતા એક વખત કહેલુ કે 'હજારો વર્ષોથી અપરિગ્રહનો ઉપદેશ અપાઈ રહેલ છે, છતા હજુ સમાજમા અપરિગ્રહની પ્રતિષ્ઠા થવા પામી નથી, તેનુ કારણ શુ? આ એક અણઉકેલ પ્રશ્ન છે સમાજમા અહિંસાની પ્રતિષ્ઠા થવા પામી છે અને હિંસા પ્રત્યે ઘૃણા જોવામા આવે છે પહેલા વ્રતનો ભગ કરનાર હિંસક, ક્યાઈ સન્માનનીય નથી, ચોથા વ્રતની મર્યાદાનો ભગ કરનાર દુરાચારી સમાજમા આદરને પાત્ર નથી, બીજા અને ત્રીજા વ્રતનો ભગ કરનાર અર્થાત્ જૂઠા લખાણો લખનાર કે ચોરી કરનાર શિક્ષાને પાત્ર બને છે આ રીતે અન્ય વ્રતનો ભગ કરનાર સમાજમા પ્રતિષ્ઠા ગુમાવે છે અને કાયદાની દૃષ્ટિએ પણ સજાને પાત્ર બને છે, ત્યારે પ્રશ્ન એ ઉદ્ભવે છે કે પાચમા અપરિગ્રહ વ્રતનો ભગ કરનાર અને અમર્યાદિતપણે પરિગ્રહ એકત્ર કરનાર, સમાજમા ઘૃણાને પાત્ર કે શિક્ષાને પાત્ર કેમ નહિ? તેથી ઊલટુ, જેમ વધુ પરિગ્રહી તેમ તે સમાજમા વધુ સન્માનને પાત્ર બને છે તેનુ કારણ શુ? પરિગ્રહ પ્રતિ આદર જ અનર્થનુ મૂળ છે, ધનવાનને માત્ર ધનને કારણે જ્યા સુધી સન્માન મળ્યા કરશે, ત્યાસુધી માનવીના હૃદયમાથી દ્રવ્યલોભ નાશ નહિ પામે પરિગ્રહ પ્રત્યે સમાજમા જે આદરવૃત્તિ છે તે તો દૂર થવી જ જોઈએ '

પૂજ્ય કેદારનાથજીએ પણ આવો જ અભિપ્રાય દર્શાવતા એક લેખમા કહ્યુ છે કે 'પાપોથી મેળવેલા ધનથી ધનવાન થયેલાઓને આપણે આદર અને માનપ્રતિષ્ઠા આપીએ છીએ, કારણ કે આપણે સાર્વજનિક કામો માટે, મોટા મોટા મદિરો બાધવા માટે, એના મોટા આડબરયુક્ત ઉત્સવો ઉજવવા માટે પૈસા ભેગા કરવા તેમની જ પાસે જવુ પડે છે પરતુ આવા આપણા વર્તનથી તેમના પાપમા આપણે પણ ભાગીદાર થઈએ છીએ, એ વાત ભૂલી ગયે ચાલશે નહિ '

નીતિશતકના એક શ્લોકમા ભર્તૃહરિ જેવા મહાન યોગીએ પણ કટાક્ષવાણીમા કહ્યુ છે કે 'જેની પાસે પૈસો હોય છે, તે જ માણસ કુલીન ગણાય છે, પડિત ગણાય છે, શાસ્ત્રજ્ઞ ગણાય છે, ગુણજ્ઞ, વક્તા અને સુદર ગણાય છે ટૂકામા સર્વે ગુણો સુવર્ણને આશ્રયે રહે છે '

મનોવિજ્ઞાનની દૃષ્ટિએ આ બાબત પર વિચાર કરતા એમ લાગે છે કે સમાજના મોટા ભાગના લોકોના મનમા પરિગ્રહી લોકો પ્રત્યે જે સન્માન અને આદરની લાગણી જોવામા આવે છે, તેના મૂળ

કારણમા એમ અનુમાન કરી શકાય કે આવા લોકોના મનમા પણ ઊંડે ઊંડે ધન અને દોલત પ્રત્યેની આસક્તિ સુપ્ત અગર જાગ્રત અથવા બન્ને અવસ્થામા પડેલી જ હોય છે માનવીમાત્રનુ મન બે વિભાગમા વહેંચાયેલુ હોય છે મનના ઉપલા પડને આપણે જાગ્રત મન કહીએ છીએ જેને જૈન પારિભાષિકમા બાહ્ય મન કહેવામા આવે છે પરિગ્રહ પરિમાણ તેમ જ અન્ય વ્રતો અને વિધવિધ નિયમો દ્વારા બાહ્ય મનનુ ઘડતર, નિયમન કરી શકાય પણ જાગ્રત કે આતરમનમા એ સમજ જાગ્રત ન થઈ હોય તો આવો માણસ સમજ પ્રમાણે વર્તન કરી શકતો નથી, અગર તેની સમજ એકસરખી ટકી રહી શકતી નથી આથી જ જાગ્રત તેમ જ આતરમન વચ્ચે ઐક્યતા સાધી શકાય તો જ માણસ તેના આદર્શો પ્રમાણે જીવન જીવી શકે છે

જૈન ધર્મશાસ્ત્રોએ પરિગ્રહના મુખ્ય બે વિભાગો બતાવ્યા છે એક બાહ્ય અને બીજો આભ્યતર બાહ્ય પરિગ્રહના દશ પ્રકારો છે ઘર, ખેતર, ધન, ધાન્ય, નોકર ચાકર, પશુ (ઘોડા, ગાય ઇ), શયનાસન, વાહન (ગાડી, સવારીના સાધનો), ઘરવખરી, અને ધાતુ તથા માટીના વાસણો—આ બધાનો સમાવેશ બાહ્ય પરિગ્રહમા થાય છે બાહ્ય પરિગ્રહના પદાર્થોમા મુખ્યત્વે સ્વજન, ધન, ધાન્ય, સ્ત્રી, પશુ, પુત્ર, પુર, ખાણ, ઘર, નોકર, માણેક, હીરા, રત્ન, સોનુ, રૂપુ, શય્યા, વસ્ત્ર, આભરણ વગેરે આવી જાય છે

આભ્યતર પરિગ્રહ ચૌદ છે મિથ્યાત્વ, પુરુષવેદ, સ્ત્રીવેદ, નપુસકવેદ, હાસ્ય, રતિ, અરતિ, શોક, ભય, જુગુપ્સા, ક્રોધ, માન, માયા, અને લોભ—આ ચૌદ આભ્યતર પરિગ્રહ છે

ધર્મશાસ્ત્રોમા સર્વ પરિગ્રહના ત્યાગ ઉપર ભાર આપતા કહ્યુ છે કે सर्वसगपरित्यागः कीर्त्यते श्रीजिनागमे—અર્થાત્ દુ ખથી સદતર દૂર રહેવાની ઇચ્છાવાળાએ સમસ્ત પ્રકારનો પરિગ્રહ એટલે કે સર્વ પદાર્થોનો સગ છોડી દેવો જોઈએ સમસ્ત જગત આજે કાતા અને કનકના સૂત્રથી બધાયેલુ જોવામા આવે છે, અને સસારના તમામ દુ ખોનુ કારણ પણ આ જ છે એક તરફ ધનવાનોને ત્યા મોજશોખના પદાર્થો અને ખાવાની વસ્તુઓનો પાર નથી, ત્યારે બીજી તરફ ખાવાની તેમ જ પહેરવા-ઓઢવાની વસ્તુઓના અભાવે લાખો લોકો ભૂખે મરે છે અને ટાઢે ઠરે છે આ વિષમતા જવી જ જોઈએ

વર્તમાન જગતમા પરિગ્રહ પરિમાણનુ ક્ષેત્ર હવે આપણે વિસ્તારવુ પડશે શરીરમા જરૂરી પ્રમાણ કરતા વધુ શક્તિ પેદા થવી એ પણ પરિગ્રહનો એક પ્રકાર છે આવા પરિગ્રહમાથી કામ અને અન્ય વિકારો ઉત્પન્ન થાય છે આ દૃષ્ટિએ માણસ જેટલો પરિશ્રમ અને મહેનત કરતો હોય તેટલા જ પ્રમાણમા તેણે ખોરાક લેવો જોઈએ આ નિયમનુ પાલન નથી થતુ એટલે જ આજની દુનિયામા અનેક પ્રકારના રોગો વધ્યા છે ડાયાબીટીઝ, લોહીનુ દબાણ, અને હૃદયરોગ આજે સામાન્ય દર્દો જેવા થઈ ગયા છે ધનવાન લોકોને કામ નથી કરવુ, પણ તેમ છતા બધી જાતના સ્વાદ માણવા છે આના પરિણામે વૃક્ષ પરના પાકા ફળોમા જેમ સડો થાય છે તેમ ધનવાન વર્ગમા પણ સડો થઈ ગયો છે આવા સડાનુ મુખ્ય કારણ પરિગ્રહ છે, અને સડાનુ પ્રમાણ પણ બહુધા પરિગ્રહ પ્રમાણે છે

પરિગ્રહની વ્યાખ્યા કરતા મહાત્મા ગાધીજીએ તો ચોકખુ જ કહ્યુ છે કે 'જે વિચાર આપણને ઇશ્વરથી વિમુખ રાખે છે, અથવા ઇશ્વર પ્રતિ ન લઈ જતા હોય તે બધા પરિગ્રહમા ખપે, અને તેથી ત્યાજ્ય છે '

શ્રી યશોવિજય ઉપાધ્યાયજીએ સાચુ જ કહ્યુ છે કે

सुखिनो विषयतृप्ता, नेन्द्रोपेन्द्रादयोऽप्यहो ।
भिक्षुरेक सुखी लोके, ज्ञानतृप्तो निरञ्जन ॥

અસતુષ્ટ પરિગ્રહ ભર્યા, સુખીયા ન ઇદ ન ચીંદ, સલુણે;
સુખી એક અપરિગ્રહી, સાધુ સુજસ સમકદ, સલુણે,
પરિગ્રહ મમતા પરિહરો

અંતરાત્મદર્શન

ફત્તેહચદ ઝવેરભાઈ શાહ

ભૌતિક સૃષ્ટિમા મનુષ્યને ત્રણ અવસ્થાઓ હોય છે બાલ્યાવસ્થા, યુવાવસ્થા અને વૃદ્ધાવસ્થા તેવી રીતે આધ્યાત્મિક સૃષ્ટિમા પણ ત્રણ અવસ્થાઓ હોય છે બહિરાત્મા, અતરાત્મા અને પરમાત્મા આ ત્રણે અવસ્થાઓ જૈન દર્શનના પારિભાષિક શબ્દોમય છે જ્યા સુધી આત્મા અને શરીરને ભિન્ન જાણ્યા નથી—આત્મા છે, કર્મ છે, કર્મનો કર્તા છે, કર્મનો ભોક્તા છે, મોક્ષ છે અને મોક્ષનો ઉપાય છે, આ સમજણ–શ્રદ્ધા આત્મામા જન્મી નથી—ત્યા સુધી તે બહિરાત્મા કહેવાય છે આ શ્રદ્ધા અને સમજણના અભાવે અખિલ જીવનમા આત્માનુ કાર્ય ભોગવિલાસને સર્વસ્વ માની તેમા જ રમણતાવાળુ હોય છે પરતુ ઉપર્યુક્ત છ વિભાગોની વિચારણા વિવેકપૂર્વક કરે તો બહિરાત્મપણુ દૂર થવા માડે છે અને અતરાત્મપણામા પ્રવેશ થાય છે

શ્રીમદ્ આનદઘનજી કહે છે કે, ‘ બહિરાતમ તજી અતર આતમ, રૂપ થઈ સ્થિર ભાવ, પરમાતમનુ આતમ ભાવવુ, આતમ અર્પણ દાવ ’—મતલબ કે સમર્પિત જીવનની ગતિશીલ આચારસહિતા તે અતરાત્મપણુ છે અતરાત્મપણુ એ કેટલાક પાયાના મૂલ્યોમાથી પ્રેરણા મેળવતો જીવનમાર્ગ છે; ચેતના અને સર્જકતાનો પ્રેરણાસ્રોત છે અતરાત્મપણાનુ મૂલ્ય નૈતિક અને આધ્યાત્મિક વ્યવસ્થા, વિચાર, વાણી અને વર્તનની એકવાક્યતા, સમર્પણ ભાવના, પરમાત્મા આગળ ‘ અહ ’નુ વિગલિતપણુ અને પ્રભુને જીવન સમર્પણ કરી દેવાની તમન્ના વ્યક્તિગત અને સામૂહિક જીવનમા પ્રસ્તુત મૂલ્યોનો વિનિયોગ કરવા માટે વાસના, પ્રલોભન, દ્વેષ વગેરેનું ઉદાત્ત મહત્ત્વાકાક્ષામા (પ્રશસ્ત ભાવોમા) રૂપાતર કરવાનુ હોય છે

આરસના અચેત–જડ અને કઠિન પથ્થરને શિલ્પકાર પ્રતિમા બનાવી સાક્ષાત્ તીર્થંકર સ્વરૂપ પ્રકટાવે છે, તેમ, બહિરાત્મ સ્વરૂપમાથી અતરાત્મ સ્વરૂપનો આવિર્ભાવ કરવાનો છે મનુષ્યનો ચરમ ઉદ્દેશ એ છે કે આત્માનો વિકાસ કરી આખરે તેનો પરમ આત્મામા લય કરી શુદ્ધાત્મા પ્રકટાવવો અને જેને આપણે ‘ હુ ’ કહીએ છીએ તેને એક પરમ સમરસ ચૈતન્યઘનમા અભેદપણે પરિણમાવવુ

જેમ પોતાના સબધમા દેહ અને આત્માનો વિવેક થયો અને અલગ દેખવાનુ શરૂ થયુ તે જ

પ્રમાણે જે જે શરીરો આપણી નજર આગળ આવે તેને દેહ રૂપે નહિ જોતા—દેહ તરફ દૃષ્ટિ ન આપતા તેની અંદર રહેલા અલ્પપ્રકાશને જ જોવાની ટેવ પાડવી તે અંતરાત્મદર્શન છે આટલું કામ જો આ જન્મમા કરવામા આવે તો ભવાંતરમા મોક્ષ તેનાથી છેટુ નથી આત્મા પરમાત્મા બની રહેશે આવી આત્મદૃષ્ટિ જાગ્રત્ થવા માટે નિરંતર અભ્યાસની જરૂર છે આ જ સમ્યગ્ દર્શન-સમ્યગ્ જ્ઞાન છે

જગત્‌ની બાહ્ય અને આંતર ઘટનાઓ વિચિત્રપણે લાગવા છતા જે આત્માઓ એ ઘટનાને સ્વાભાવિક માને છે, તે આત્માએ ખરેખરી રીતે સ્થિતપ્રજ્ઞપણું દાખવ્યું છે આખું વિશ્વ તેના સાથે સબંધવાળું અનુભવાય છે પોતે વિશ્વનો છે, વિશ્વ તેનું છે એવું ઉગ્ર ભાન તેને રહ્યા કરતું હોય છે શ્રીમદ્ યશોવિજયજી ઉપાધ્યાય કહે છે કે, 'નિશ્ચય દૃષ્ટિ હૃદય ધરીજી, પાળે જે વ્યવહાર'—એ અંતરાત્મપણાનું લક્ષણ છે સાધ્યદૃષ્ટિ તે મનુષ્ય ચૂકતો નથી—તેમા સતત જાગ્રત્ રહ્યા કરે છે

સ્વામી રામતીર્થ કહે છે કે, "I was never born, yet my births of breath are as many as waves on the sleepless sea"—અર્થાત્ હુ અમર છુ, જોકે આ શ્વાસોચ્છ્વાસની સૃષ્ટિમા હુ અખંડ મહાસાગરના તરંગોની સંખ્યામા જન્મ્યો છુ, છતા વાસ્તવમા હુ અજન્મા છુ—આવા પ્રકારના અમરત્વના ભાનથી તે મનુષ્યમા ભય, તિરસ્કાર, ખેદ, ગ્લાનિ, ધિક્કાર આદિનો અભાવ થતો જાય છે તે માનવો અત્યંત માયાળુ હોય છે, પ્રસન્નવદનવાળા હોય છે, પ્રાણીઓ તરફ બંધુત્વ—એ સિદ્ધાંત તેમના રોમેરોમમા પરિણમેલો હોય છે, વિશ્વ અને પ્રાણી-પદાર્થ તરફથી તેની દૃષ્ટિ ફેરવાઈ ગયેલ હોય છે

અમુક સારુ અને અમુક ખોટુ એ ભાવના તરફ વિવેકથી જાગ્રત્ થતો મનુષ્ય અંતરાત્મકોટિમા પ્રવેશ કરવાને લાયક હોય છે અહીં પ્રશસ્ત રાગની માન્યતા હોય છે ક્રોધ અને ધિક્કારની જે લાગણીઓ પરનિંદા ખાતર પ્રબલ થતી હતી તે હવે ઉપયોગી અને અન્યને હિતકારી પરિણામવાળી પરિસ્થિતિમા પ્રકટે છે સ્વ-પરનુ હિત આ કોટિના મનુષ્યો યુક્તિથી જુદી જુદી લાગણીઓ પ્રદર્શિત કરી સાધતા હોય છે એમની યુક્તિઓ સ્વાર્થ સાધવા ખાતર હોતી નથી, પરતુ સ્વ-પરના હિત ખાતર જ યોજાય છે પ્રત્યેક ક્રિયાઓ સમજણપૂર્વક અને હેતુપૂર્વક કરતા હોય છે મનુષ્ય જીવન કોઈ ઉચ્ચ હેતુ માટે છે એવુ જાગ્રત્ ભાન તેમને આ પરિસ્થિતિમા નિરંતર હોય છે ઇંદ્રિયના વિકારો ઉપર બને તેટલુ સંયમન રાખવા પ્રયત્નશીલ જણાય છે તેમનો વ્યવહાર એવો સુંદર હોય છે કે બીજાઓ તેનુ અનુકરણ કરવા લલચાય છે શરીરબળ અને મનોબળનો વિકાસ આ કોટિના મનુષ્યોને જરૂરવાળો લાગે છે જ્યારે જ્યારે નિઃસ્વાર્થી કાર્ય તેમના હાથે બને છે ત્યારે સ્વાભાવિક શાંતિ પ્રકટી નીકળે છે પૂર્વાવસ્થાના બાળ ખ્યાલો તરફ હસવુ આવે છે તેમ જ અત્યાર સુધીના પાપમય વર્તન માટે પશ્ચાત્તાપ પ્રકટે છે

જિનેશ્વર પ્રભુની પ્રશાંત મૂર્તિમા સાક્ષાત્ જિનેશ્વરને વિરાટ સ્વરૂપમા જોવા એ પણ અંતરાત્મ દર્શનવાળા આત્માઓની કળા હોય છે પ્રાથમિક દૃષ્ટિએ તેમની સાથે દાસોऽહં બની પછી સોऽહંમા પ્રવેશ કરવાનો છે અને 'જિનવર પૂજા રે તે નિજપૂજના રે' એ શ્રીમદ્ દેવચંદ્રજીના કથન મુજબ પ્રકટ કરવુ એ સમ્યગ્ દર્શનનુ ઉચ્ચ સ્વરૂપ છે

બીજો માર્ગ બુદ્ધિમાન પ્રકૃતિના મનુષ્યોને અનુકૂળ થાય તેવો છે સમ્યગ્શ્રદ્ધા પ્રકટ થયા પછી આ વિશ્વ, આત્મા અને કર્મનો મહાપ્રશ્ન બુદ્ધિના વ્યાપારોથી, તર્કોથી, શોધખોળથી, ચિંતનથી, વિજ્ઞાનથી અને માનસ જ્ઞાનના પ્રયત્નોથી ઉકેલવાનો માર્ગ છે युक्तिमद्वचनं यस्य तस्य कार्यः परिग्रहः એ શ્રીમદ્ હરિભદ્રસૂરિના વાક્યનુ અવલંબન લઈ ફિલોસોફરો, તત્ત્વજ્ઞો, મનોવિજ્ઞાનશાસ્ત્રના અભ્યાસકો અને તેજસ્વી બુદ્ધિનાં સ્ત્રી પુરુષો સર્વજ્ઞસિદ્ધાંતનુ વાસ્તવિક રીતે પૃથક્કરણ કરે છે એમણે કેળવેલી બુદ્ધિપ્રકૃતિને એ માર્ગ બહુ બંધબેસતો છે શાસ્ત્રમા તેને અભિનવજ્ઞાન અથવા જ્ઞાનયોગ કહેલો છે

આત્માની શક્તિ વિકસાવવા અને ક્રમે ક્રમે તેને ઊર્ધ્વતામા લઈ જવા માટે આ માનવજન્મનુ મહત્ત્વ છે સકલ્પબલ વડે માનસિક શક્તિઓ ઉપર આધિપત્ય સ્થાપવુ, આપણી પ્રકૃતિના નિમ્ન અશોને ઉચ્ચીકરણ કાર્યમા લેવા, મનને વાસનાના માર્ગે ઉપર જતુ અટકાવી ઇષ્ટમાર્ગમા વળગાડી દેવાનુ સામર્થ્ય સ્ફુરાવવુ, અને મનની સહાય વડે આત્મવિકાસનો પરમ ઉદ્દેશ સિદ્ધ કરવો એને શાસ્ત્રકારોએ 'રાજયોગ' કહેલો છે

सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि मोक्षमार्गः એ તત્ત્વાર્થનુ સૂત્ર છે મોક્ષમાર્ગના બધા માર્ગો એકબીજા સાથે એવા સકળાયલા છે કે પોતાની પ્રકૃતિને અનુકૂળ પડે તેવો ગમે તે શુભ માર્ગ ગ્રહણ કરે છતા તે સ્વીકારેલા માર્ગ સિવાય અન્ય માર્ગો તરફ તે લેશ પણ ઉપેક્ષા રાખે એ વાસ્તવિકતાથી વિરુદ્ધ છે આ માર્ગો તે 'નયો' છે કોઈપણ 'નયને' મુખ્ય કરી બીજા નયોને ગૌણ કરી તત્ત્વજ્ઞાન સૃષ્ટિમા અને ભૌતિક સૃષ્ટિમા પ્રવર્તવાનુ છે જૈન પરિભાષામા આનુ નામ 'સ્યાદ્વાદ' છે દરેક 'નયનુ' રહસ્ય અને સારભૂત તત્ત્વ મનુષ્યે સમજવુ જોઈએ, પરતુ તે સર્વ માર્ગમા એક માર્ગ—નયનુ પ્રાધાન્ય—તેના અત કરણ ઉપર હોવા જોઈએ 'આત્માની ઉન્નતિ માટે યોગ અસખ્ય છે જિન કહ્યા'—એ શ્રીમદ્ ઉપાધ્યાયજીના વચન પ્રમાણે આત્માની પ્રસન્નતા માટે તે તે યોગોનુ અવલબન લઈ ભક્તિમાર્ગે તરફ પ્રયાસ કરવાનો છે

જૈન સિદ્ધાતના ગુણસ્થાનકની પરિભાષામા અતરાત્મપણુ ચતુર્થ ગુણસ્થાનકમા 'સ્થિર દૃષ્ટિથી' શરૂ થાય છે અને તે બારમા ગુણસ્થાનક સુધી ગણાય છે તેરમા ગુણસ્થાનકે પરમાત્મપણુ—આત્માની પૂર્ણાવસ્થા—પ્રકટે છે ચતુર્થ ગુણસ્થાનકથી માડીને બારમા ગુણસ્થાનક સુધીમા આત્માને અસખ્ય પ્રકારની અવસ્થાઓમા પસાર થવાનુ હોય છે સમ્યગ્ દૃષ્ટિ દર્શનની પ્રાપ્તિ ચતુર્થગુણસ્થાનકમા પ્રગટે છે

આ અતરાત્મ-પ્રાપ્ત મનુષ્યનુ વિશિષ્ટ લક્ષણ એ હોય છે કે આખા વિશ્વમા તે એક પ્રકારનુ મહાન જીવન અનુભવે છે અને પોતે મહાજીવનનો (પરમાત્મપણાનો) વિભાગ છે એમ જુએ છે એ મહાજીવન—પરમાત્મપણુ—તે સગ્રહનયની દૃષ્ટિએ 'હુ જ છુ' તે અને 'હુ છુ' એ જ મહાજીવન છે તેથી જ શાતિનાથજીના સ્તવનમા શ્રીમદ્ આનદઘનજીએ કહ્યુ છે કે 'અહો અહો હુ મુઝને કહુ, નમો મુઝ નમો મુઝ રે, અમિતફલ દાન દાતારની જેહની ભેટ થઈ તુઝ રે '

પ્રસ્તુત અતરાત્મા પોતાની આસપાસના મનુષ્યો માટે મૈત્રી, પ્રમોદ, કારુણ્ય અને માધ્યસ્થ્ય ભાવનાવાળુ વિશાળ હૃદય રાખતા હોય છે અને જ્યા જ્યા અનિષ્ટ ગુણો કે વર્તનનો તે ભાવ જુએ છે, ત્યા ત્યા તે પ્રકારે હોવા યોગ્ય છે એમ ધારી સમભાવમા રહે છે ક્રોધ માન માયા લોભમા રક્ત થયેલા માનવો તરફ કરુણા દૃષ્ટિથી જુએ છે સત્પુરુષની દૃષ્ટિ માટે ઉપમિતિ ભવપ્રપચા કથાકારે कृपास्पद सता दृष्टे એ વાક્ય વાપરેલુ છે તેને અનુસરીને અતરાત્મ અવસ્થાવાળો માનવ મિષ્ટવાણીથી સલાહ આપે છે કે, 'ભાઈ, આ પશુની ભૂમિકાને યોગ્ય લક્ષણોને તમારે સયમમા રાખવા ઘટે છે, તેની પાસેથી તમારે સ્વામી તરીકે કામ લેવાનુ છે, તે વૃત્તિઓના સેવક બની તેની ગુલામીમા રહેવુ યોગ્ય નથી અને એમ થશે ત્યારે ઉચ્ચ જીવન જીવવાનો અનુભવ થશે ' છતા તે પ્રમાણે તે ન કરે તો તે બધુ ઉપર તિરસ્કાર આવતો નથી ધિક્કારની અવસ્થાને તે ઓળગી ગયેલો હોય છે આત્માના 'ઉચ્ચ અને અધો' એ ઉભય અશો તેને અનુભવગમ્ય હોય છે આત્માની સર્વાવસ્થાઓમા કેવી કેવી તેની સ્થિતિઓ હોવા યોગ્ય છે તે સમજી શકે છે તે જાણે છે કે મારો અજ્ઞાત બધુ અનુભવના અતે ઘડાયા પછી એક વખત સુધરશે અને વાસ્તવિક રીતે અતરાત્મપણુ પ્રાપ્ત કરશે

પરમાત્મા સાથે પોતાની ઐક્યતા છે તેવી સમજણમાથી જે નિશ્ચિતપણુ ઉદ્ભવે છે તેથી આ અતરાત્મ અવસ્થાવાળો મનુષ્ય ભયરહિત રહે છે શ્રીમદ્ આનદઘનજીએ કહ્યુ છે કે, 'ભય ચચળતા હો જે

પરિણામની રે'—જેથી તે વ્યક્તિ વર્તમાન અને ભાવી એ ઉભયની સાથે નિર્ભયપણે સામે મોઢે લડે છે અને આનદપૂર્વક પરમાત્મપદ મેળવવાની અભિલાષાના મહાસાહસમા પ્રગતિ કરે છે અતરાત્મ અવસ્થાનુ આ સક્ષિપ્ત દર્શન છે

ઉપસહારમા અતરાત્મપણાના નિચોડ રૂપે જણાવવાનુ કે વાસ્તવિક રીતે 'આત્મા' એ જ 'સસાર' છે અને 'આત્મા' એ જ 'મોક્ષ' છે એ પ્રકારનુ રહસ્ય અર્પતો પૂ૦ હેમચદ્રાચાર્યજીએ યોગશાસ્ત્રમા નિરૂપણ કરેલો માગલિક શ્લોક સાદર કરી વિરમુ છુ

अयमात्मैव ससारः कषायेन्द्रियनिर्जितः ।
तमेव तद्‌विजेतार मोक्षमाहुर्मनीषिणः ॥

"કષાય અને ઇદ્રિયોથી જિતાયલો આત્મા એ જ **સસાર** છે, પરતુ આત્મા જ્યારે તેમના ઉપર જય મેળવે છે ત્યારે તે જ આત્માને પડિતજનો **મોક્ષ** કહે છે"



॥ श्री शंखेश्वरपार्श्वनाथाय नमः ॥

યોગબિંદુના ટીકાકાર કોણ?

યાકિનીમહત્તરાસૂનુ આચાર્યપ્રવર શ્રીમાન્ હરિભદ્રસૂરીશ્વરજી મહારાજે રચેલો યોગબિંદુ ગ્રંથ ટીકા સાથે ભાવનગરની જૈનધર્મપ્રસારક સભા તરફથી વિક્રમ સંવત્ ૧૯૬૭મા પ્રકાશિત થયો હતો તેનુ સશોધન તથા સપાદન એલ. સ્વેલી (LUIGI SUALI) નામના યુરોપિયન (જર્મન) વિદ્વાને કરેલુ હતુ ત્યાર બાદ વિક્રમસવત્ ૧૯૯૬મા અમદાવાદની જૈનગ્રન્થપ્રકાશક સભા તરફથી તેનુ પ્રકાશન થયુ છે આ બને પ્રકાશનોમા યોગબિંદુની ટીકાને સ્વોપજ્ઞ જણાવેલી છે, એટલે કે 'હરિભદ્રસૂરિ મહારાજે પોતે જ યોગબિંદુ ઉપર ટીકા રચી છે' એ જાતની પ્રસિદ્ધિ વ્યાપક રીતે થવા પામી છે

પરતુ આજથી લગભગ આઠ વર્ષે પૂર્વે જ્યારે સટીક યોગબિંદુ વાચવાનો મેં પ્રારભ કર્યો ત્યારે મને તરત જ લાગ્યુ હતુ કે આ ટીકા હરિભદ્રસૂરિજી મહારાજની પોતાની નથી, પછી તો જેમ જેમ વાચતો ગયો તેમ તેમ અદરના જ પ્રમાણોથી મને ખાતરી થઈ ચૂકી કે આ ટીકા સ્વોપજ્ઞ નથી જ મારા વિચારને પુષ્ટ કરનારા કેટલાક આધારો આ લેખમા આપવાનો પ્રયત્ન કરવામા આવશે

(૧) ટીકાના પ્રારભમા મગલાચરણ કર્યા પછી બીજો તથા ત્રીજો શ્લોક નીચે મુજબ છે

सुधाबिन्दोरिवानन्दममन्दमुपचिन्वत ।
योगबिन्दो समासेन वृत्तिरेषा विधीयते ॥ २ ॥
गुरूपदेशो न च तादृगस्ति मतिर्न वा काचिदुदाररूपा ।
तथापि योगप्रियतावशेन यत्नस्तदभ्यासकृते ममायम् ॥ ३ ॥

બીજા શ્લોકમા 'યોગબિંદુની સક્ષેપથી ટીકા હુ રચુ છુ' આ જાતનો નિર્દેશ કર્યા પછી ત્રીજા શ્લોકમા જણાવે છે કે, '(ટીકા કરવા માટે જરૂરી) તેવા પ્રકારનો ગુરુ પાસેથી ઉપદેશ (બોધ) પ્રાપ્ત થયો નથી, તેમ જ તેવી શ્રેષ્ઠ બુદ્ધિ પણ નથી, તો પણ મને યોગ પ્રિય હોવાને લીધે યોગાભ્યાસના ઉદ્દેશથી આ (ટીકા રચવાનો) પ્રયત્ન આદર્યો છે' ટીકાકારના આ લખાણ ઉપરથી જણાય છે કે મૂળકાર કરતા ટીકાકાર જુદા છે અને તેથી જ હરિભદ્રસૂરિ મહારાજના યોગબિંદુ ઉપર ટીકા રચતા પોતાની નિર્બળતા

પ્રારભમા જ તેઓશ્રી જણાવી દે છે જો હરિભદ્રસૂરિજી મહારાજ પોતે જ આ ટીકાના રચયિતા હોત તો પોતાના ગ્રથનો જ અર્થ સ્પષ્ટ કરવામા પોતાની નિર્બળતા જણાવવાની જરૂર પડત નહિ

(૨) ૧૭૯મો શ્લોક અને તેની ટીકા નીચે મુજબ છે .

अस्यैषा मुख्यरूपा स्यात् पूर्वसेवा यथोदिता ।
कल्याणाशययोगेन शेषस्याप्युपचारत. ॥ १७९ ॥

अस्य अपुनर्बन्धकस्य एषा प्रागुक्ता मुख्यरूपा निरुपचरिता स्याद् भवेत् पूर्वसेवा देवादिपूजारूपा यथोदिता यत्प्रकारा निरूपिता प्राक् कल्याणाशययोगेन मनाग् मुक्त्यनुकूलशुभभावसम्बन्धेन । शेषस्यापि अपुनर्बन्धकापेक्षया विलक्षणस्य सकृद्बन्धकादेः उपचारत औपचारिकी पूर्वसेवा स्याद्यापि तथाविधभववैराग्याभावात् तस्य ।

इह केचिद् मार्गपतित-मार्गाभिमुखावपि शेषशब्देनाहु । तच्च न युज्यते, अपुनर्बन्धकावस्थाविशेष-रूपत्वात् तयोरपुनर्बन्धकग्रहणेनैव गतत्वात् । यतो **ललितविस्तराया** मार्गलक्षणमित्थमुक्तम्—

"इह[1] मार्गश्चेतसोऽवक्रगमन भुजगगमननलिकायामतुल्यो विशिष्टगुणस्थानावाप्तिप्रगुण. स्वरसवाही क्षयोपशमविशेष." इति ।

तत्र प्रविष्टो मार्गपतित, मार्गप्रवेशयोग्यभावापन्नो मार्गाभिमुख. । एव च नैतावपुनर्बन्धकावस्थाया पपरतरावस्थाभाजौ वक्तुमुचितौ, भगवदाज्ञावगमयोग्यतया **पञ्चसूत्रकवृत्तावनयोरुक्तत्वात्** । यथोक्त तत्र—

"इय[3] च भागवती सदाज्ञा सदैवापुनर्बन्धकादिगम्या । अपुनर्बन्धकादय के सत्त्वा. ? उत्कृष्टा कर्मस्थिति तथाऽपुनर्बन्धकत्वेन ये क्षपयन्ति ते खल्वपुनर्बन्धका । आदिशब्दाद् मार्गपतित-मार्गाभिमुखादय परिगृह्यन्ते दृढप्रतिज्ञालोचनादिगम्यलिङ्गाः । एतद्गम्येयम् , न ससाराभिनन्दिगम्या" इति । ससाराभिनन्दिनश्चापुनर्बन्धक-प्रागवस्थाभाजो जीवा इति ।

અહી शेषस्याप्युपचारत આ મૂળમા શેષ શબ્દથી કયો અર્થ લેવો એ વિષે ટીકાકારે જે લખ્યુ છે તે ખાસ ધ્યાન ખેંચી લે છે શેષ શબ્દથી સકૃદ્બંધકાદિ લેવા, પણ માર્ગપતિત કે માર્ગાભિમુખ નહિ, એવો ટીકાકારનો અભિપ્રાય છે, જ્યારે બીજા કેટલાકનો અભિપ્રાય એવો છે કે શેષ શબ્દથી માર્ગપતિત તથા માર્ગાભિમુખ પણ લેવા ટીકાકારે બીજાના અભિપ્રાયનુ ખડન કરીને પોતાના અભિપ્રાયનુ સમર્થન કરવા ખાસ પ્રયત્ન ટીકામા કર્યો છે હવે જો હરિભદ્રસૂરિ મહારાજ પોતે જ ખરેખર ટીકાકાર હોત તો પોતે લખેલા શેષ શબ્દનો અર્થ કયો છે એ પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થવાનો અવકાશ જ ન આવત યોગબિંદુના ટીકાકાર હરિભદ્રસૂરિ મહારાજથી જુદા છે માટે જ તેમની સામે એ પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થયો છે અને તેથી જ

---

૧ લલિતવિસ્તરામા ' મગ્ગદયાણ 'ની ટીકામા આ પાઠ છે

૨ અપુનર્બંધકનુ સ્વરૂપ યોગશતકની ૧૩મી ગાથામા હરિભદ્રસૂરિ મહારાજે જણાવ્યુ છે તેમ જ ભગવાનની આજ્ઞા કયા કયા જીવોને કેવી કેવી રીતે પ્રાપ્ત થાય છે આ સબધમા ઉપદેશપદની ગાથા ૨૫૨ થી ૨૬૨ સુધીની ગાથાઓ પણ ટીકા સાથે ધ્યાનમા લેવા જેવી છે

૩ પચસૂત્રના પાચમા સૂત્રની વૃત્તિમા આ પાઠ છે

૪ હસ્તલિખિત પ્રતિઓને આધારે શુદ્ધ કરેલા અને તપસ્વિ પ્રવર પૂજ્યપાદ પન્યાસજી શ્રી કાતિવિજયજી ગણિવરે નોંધેલા પાઠોવાળા યોગબિંદુટીકાના પુસ્તકને આધારે આ પાઠ અહી આપ્યો છે પરતુ યોગબિંદુટીકાના જૈનગ્રથ પ્રકાશકસભાના તેમ જ જૈનધર્મપ્રસારકસભાના પ્રકાશનમા अपुनर्बन्धकादयो ये सत्त्वा उत्कृष्टा कर्मस्थितिं तथाऽ-पुनर्बन्धकत्वेन क्षपयन्ति ते खल्वपुनर्बन्धका એવો પાઠ છે

પચસૂત્રવૃત્તિમા આ જ પાઠ अपुनर्बन्धकादयो ये सत्त्वा उत्कृष्टा कर्मस्थितिं तथाऽपुनर्बन्धकत्वेन ये क्षपयन्ति ते खल्वपुनर्बन्धका એ પ્રમાણે છે

બીજા કોઈ ટીકાકાર અથવા તો મૌખિક વ્યાખ્યાકારના અભિપ્રાયની નોંધ લઈને તેનું ખંડન કરીને સ્વઅભિપ્રાયનું સમર્થન કરવાનો તેમણે પ્રયત્ન કર્યો છે

વળી સ્વમતનું સમર્થન કરવા માટે લલિતવિસ્તરા તથા પંચસૂત્રવૃત્તિ કે જે બંને હરિભદ્રસૂરિ મહારાજની જ કૃતિ છે તેનો આધાર લઈને યોગ શબ્દનો અર્થ નક્કી કરવા ટીકાકારે પ્રયત્ન કર્યો છે જો ખરેખર હરિભદ્રસૂરિ મહારાજ પોતે જ આ ટીકાકાર હોય તો પોતાના અભિપ્રાયની સિદ્ધિને માટે પોતાના જ અન્ય ગ્રંથોમાં લખેલા લખાણને પ્રમાણ તરીકે રજૂ કરવાનો એ અહીં પ્રયત્ન કરે જ નહિ

એટલે આ ૧૭૯મા શ્લોકની ટીકાથી એ વાત સ્પષ્ટ દેખાઈ આવે છે કે ટીકાકારે 'હરિભદ્રસૂરિ મહારાજને યોગ શબ્દનો કયો અર્થ અભિપ્રેત હશે' એ નક્કી કરવા માટે હરિભદ્રસૂરિ મહારાજના બીજા ગ્રંથોનો આધાર લઈને બીજાઓના અભિપ્રાયનું ખંડન કરીને સ્વઅભિપ્રાયનું સમર્થન કર્યું છે આથી નિશ્ચિત જણાય છે કે મૂળકાર તથા ટીકાકાર બંને પરસ્પર જુદા છે

(૩) યોગબિંદુમાં ૪૩૮થી ૪૪૨ સુધી નીચે મુજબ શ્લોકો છે

एव च तत्त्वतोऽसार यदुक्त मतिशालिना ।
इह व्यतिकरे किञ्चिचारुबुद्ध्या सुभाषितम ॥ ४३८ ॥

ज्ञानवान् मृग्यते कश्चित् तदुक्तप्रतिपत्तये ।
अज्ञोपदेशकरणे विप्रलम्भनशङ्किभि. ॥ ४३९ ॥

तस्मादनुष्ठानगत ज्ञानमस्य विचार्यताम् ।
कीटसख्यापरिज्ञान तस्य न. क्वोपयुज्यते ॥ ४४० ॥

हेयोपादेयतत्त्वस्य साभ्युपायस्य वेदक ।
य· प्रमाणमसाविष्टो न तु सर्वस्य वेदक· ॥ ४४१ ॥

दूर पश्यतु वा मा वा तत्त्वमिष्ट तु पश्यतु ।
प्रमाण दूरदर्शी चेदेत गृध्रानुपास्महे ॥ ४४२ ॥

અહીં ૪૩૮થી ૪૪૨ સુધીના શ્લોકોમાં હરિભદ્રસૂરિજી મહારાજે પ્રસિદ્ધ બૌદ્ધ તાર્કિક ધર્મકીર્તિનો મત રજૂ કર્યો છે ધર્મકીર્તિનું કહેવું એમ છે કે 'અમારે મોક્ષ માટે તત્ત્વદર્શીની જરૂર છે, એ સર્વજ્ઞ હોય કે ન હોય એ સાથે અમારે કોઈ નિસ્બત નથી ' સામાન્ય રીતે બૌદ્ધો સર્વજ્ઞને માનનારા છે, છતાં ધર્મકીર્તિએ એ વાત ઉપર ભાર ન મૂકતાં બુદ્ધના તત્ત્વદર્શિપણા ઉપર જ ભાર મૂક્યો છે પ્રમાણવાર્તિકની ચાર કારિકાઓમાં ધર્મકીર્તિએ પોતાનો આ મત દર્શાવ્યો છે આ જ ચાર કારિકાઓ હરિભદ્રસૂરિજી મહારાજે અહીં ઉદ્ધૃત કરેલી છે છતાં ટીકાકારે આ ચાર કારિકાઓમાં સર્વજ્ઞવિરોધી વાદનું પ્રતિપાદન હોવાથી આને મીમાંસકનો મત માની લઈને यदुक्त मतिशालिना આ ૪૩૮મા શ્લોકના અંશની વ્યાખ્યા કરતાં यदुक्त मतिशालिना **कुमारिलेन** આ પ્રમાણે વ્યાખ્યા કરી છે આ ચાર કારિકાઓની વ્યાખ્યા પણ મીમાંસક મતને અનુસરીને કરી છે તેમ જ ૪૪૪મા શ્લોકની અવતરણિકામાં પણ इत्थ मीमासकमतमपाकृत्य साख्यमतनिराकरणायाह એમ યોગબિંદુના ટીકાકારે લખ્યું છે હકીકતમાં આ બૌદ્ધોનો મત છે, કારિકાઓ પણ બૌદ્ધોની છે, તેની વ્યાખ્યા પણ બૌદ્ધ મત અનુસાર કરવાની છે છતાં ટીકાકારે આને મીમાંસકનો મત માની લઈને મીમાંસકોના પ્રસિદ્ધ અગ્રણી સર્વજ્ઞવાદવિરોધી **કુમારિલના** નામે ચારે કારિકાઓને કલ્પનાથી ચડાવી લીધી છે જો હરિભદ્રસૂરિજી મહારાજ પોતે જ આ ટીકાના રચયિતા હોત તો આ પ્રસિદ્ધ હકીકત વિષે આમ બનવા પામત નહિ

(૪) યોગબિંદુનો છેલ્લો શ્લોક નીચે મુજબ છે

समुद्धृत्यार्जितं पुण्यं यदेन शुभयोगत : ।
भवान्ध्यविरहात् तेन जन• स्ताद् योगलोचनः ॥ ५२७ ॥

આની ટીકામાં ટીકાકાર જણાવે છે કે विरह इति च भगवतः श्रीहरिभद्रसूरे• स्वप्रकरणाङ्कप्रत्रोतक इति। હવે આ ટીકા ખરેખર જો સ્વોપજ્ઞ હોય તો હરિભદ્રસૂરિ મહારાજ પોતાને માટે 'ભગવાન્ હરિભદ્રસૂરિ' એવો ઉલ્લેખ કરે જ નહિ અહીં 'ભગવાન્ હરિભદ્રસૂરિ' એવો ટીકામાં ઉલ્લેખ હોવાથી દીવા જેવું સ્પષ્ટ છે કે, 'યોગબિંદુ મૂળના કર્તા હરિભદ્રસૂરિજી મહારાજ છે, જ્યારે એના ટીકાકાર કોઈ બીજી વ્યક્તિ છે'

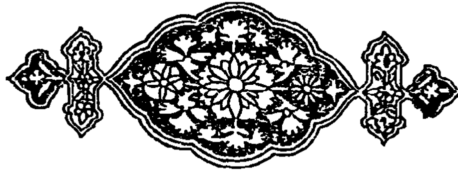
આ ઉપરાંત આ ટીકાનું સૂક્ષ્મદૃષ્ટિએ અવલોકન કરવાથી બીજા પણ એવા આધારો મળવાનો સંભવ છે કે જે ઉપર જણાવેલ હકીકતનું સમર્થન કરે

આ ટીકાકારે ટીકામાં કોઈપણ સ્થળે પોતાના ગુર્વાદિકના નામનો નિર્દેશ કરેલો ન હોવાથી એમનું શું નામ હતું, તેમની ગુરુપરંપરા કઈ હતી તેમ જ તેઓ કયા સમયમાં વિદ્યમાન હતા એ કઈ પણ જાણી શકાતું નથી ટીકામાં ઉદ્ધૃત કરેલા અનેક પાઠોના મૂળસ્થાનોની ગવેષણા કરવાથી સંભવ છે કે તેમના સત્તાસમય વિષે કંઈક કલ્પના કરવાનું સાધન મળી આવે

વિદ્વાનો આ વિષે વિશેષ ગવેષણા કરશે એવી અભિલાષાથી આ લેખ સમાપ્ત કરું છું

વિ સં ૨૦૨૧, શ્રાવણસુદિ ૫
માંડવી (કચ્છ)

પૂજ્યપાદગુરુદેવમુનિરાજશ્રીભુવનવિજયાન્તેવાસી
મુનિ જમ્બૂવિજય



સિદ્ધરાજ જયસિંહ અને કુમારપાલનો પ્રજ્ઞાચક્ષુ રાજકવિ શ્રીપાલ

ભોગીલાલ જ૦ સાંડેસરા

ઇસવી સનની દસમીથી તેરમી સદી સુધી અણહિલવાડ પાટણમા રાજ્ય કરનાર ગુજરાતના ચૌલુક્ય રાજાઓમા સિદ્ધરાજ જયસિંહ(ઈ૦ સ૦ ૧૦૯૪–૧૧૪૩)ને લોકો સૌથી વધુ યાદ કરે છે હજી પણ લોકસાહિત્યમા અને લોકનાટ્ય અર્થાત્ ભવાઈમા તે જીવત છે વિક્રમ અને ભોજની જેમ સિદ્ધરાજ પણ જાણે દતકથાનુ પાત્ર બની ગયો છે એનો દરબાર ભારતના સર્વ પ્રદેશોના વિદ્વાનોનુ મિલનસ્થાન બન્યો હતો સિદ્ધરાજના સુપરિચિત મનીષીઓમા 'કલિકાલસર્વજ્ઞ' હેમચન્દ્ર મુખ્ય હતા, જેમણે તત્કાલીન ભારતમા ખેડાતી વિદ્યાની સર્વ શાખાઓમા આધારભૂત ગ્રન્થો રચેલા છે હેમચન્દ્ર એક જૈન આચાર્ય હતા અને એમની આસપાસ એમના પોતાના વિદ્વાન શિષ્યોનુ એક વર્તુળ હતુ સિદ્ધરાજના દરબારના બીજા કવિપડિતોમા તેનો પ્રજ્ઞાચક્ષુ રાજકવિ શ્રીપાલ મુખ્ય હતો વિજયપાલકૃત 'દ્રૌપદીસ્વયવર નાટક'ની (ભાવનગર, ૧૯૧૮) હિન્દી પ્રસ્તાવનામા આચાર્ય જિનવિજયજીએ અને હેમચન્દ્રકૃત 'કાવ્યાનુશાસન'ની (મુબઈ, ૧૯૩૮) અગ્રેજી પ્રસ્તાવનામા (પૃ૦ ૨૫૫–૨૬૧) પ્રો૦ રસિકલાલ છો૦ પરીખે શ્રીપાલ કવિના જીવન અને કાર્ય વિષે નિરૂપણ કર્યુ છે વિશેષ ઉત્કીર્ણ અને સાહિત્યિક સામગ્રીની શોધ અને પ્રકાશનને પરિણામે શ્રીપાલ વિષે કેટલીક વધુ માહિતી જાણવામા આવી છે પ્રાપ્ત સામગ્રીને આધારે શ્રીપાલના જીવન અને કૃતિઓનો સક્ષિપ્ત પરિચય આપવાનો આ નિબધનો પ્રયત્ન છે

શ્રીપાલનો કૌટુમ્બિક વૃત્તાન્ત

શ્રીપાલના જીવન અને કાર્ય વિષે નીચેના સાધનોમાથી માહિતી મળે છે (૧) મધ્યકાલીન ગુજરાતના ઐતિહાસિક સસ્કૃત પ્રબધોમાથી, (૨) સિદ્ધરાજ જયસિંહના દરબારમા શ્વેતામ્બર આચાર્ય વાદી દેવસૂરિ અને દિગમ્બર આચાર્ય કુમુદચદ્ર વચ્ચે થયેલા વાદવિવાદનુ નિરૂપણ કરતા યશશ્ચદ્રકૃત સમકાલીન સસ્કૃત નાટક 'મુદ્રિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ'માથી, (૩) પ્રભાચન્દ્રસૂરિકૃત 'પ્રભાવકચરિત'-(ઈ૦ સ૦ ૧૨૭૮)ના છેલ્લા 'હેમચદ્રસૂરિચરિત'માથી, અને (૪) શ્રીપાલની પોતાની ઉપલબ્ધ કૃતિઓમાથી

ગુજરાત અને રાજસ્થાનના ઇતિહાસમાં શૌર્ય, રાજનીતિજ્ઞતા અને વેપારી કુનેહ માટે પ્રસિદ્ધ પ્રાગ્વાટ (પોરવાડ) જ્ઞાતિના એક જૈન કુટુંબમા શ્રીપાલ જન્મ્યો હતો ગુર્જરાતના ચૌલુક્ય રાજા ભીમદેવ પહેલાના મંત્રી વિમલશાહે આબુ ઉપર વિ૦ સ૦ ૧૦૮૮(ઈ૦ સ૦ ૧૦૩૨)મા બાંધેલા પ્રસિદ્ધ જૈન મંદિર વિમલ-વસતિના સભામડપમા શ્રીપાલની મૂર્તિ છે એ મૂર્તિ નીચેના ખડિત શિલાલેખમાથી[1] જાણવા મળે છે કે શ્રીપાલના પિતાનુ નામ લક્ષ્મણ હતુ શ્રી જિનવિજયનુ અનુમાન સમુચિત છે કે શ્રીપાલ ઘણુ કરીને વિમલશાહનો અથવા તેના કોઈ કુટુબીનો વશજ હશે[2]

સાહિત્યિક સાધનોમાના અનેક ઉલ્લેખો ઉપરથી જણાય છે કે શ્રીપાલ અંધ હતો[3] એના અંધત્વના કારણ વિષે અથવા એ ક્યારે અંધ થયો હશે એ વિષે કઈ જાણવામા આવ્યુ નથી. તેણે વિદ્યાધ્યયન ક્યા અને ક્યારે કર્યું એ પણ અજ્ઞાત છે પરન્તુ શ્રીપાલ એક નિપુણ કવિ અને કૃતપરિશ્રમ વ્યુત્પન્ન વિદ્વાન હતો એ વિષે કશી શકા નથી પ્રબન્ધોમા એને 'કવિચક્રવર્તિન્', 'કવિકુજર' અને 'મહાકવિ' તરીકે વર્ણવ્યો છે અને 'મુદ્રિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ'મા એને 'કવિરાજ' બિરુદ આપ્યુ છે જલ્હણકૃત 'સૂક્તિ-મુક્તાવલિ' અને શાર્ઙ્ગધરકૃત 'શાર્ઙ્ગધરપદ્ધતિ' જેવા સુભાષિતસગ્રહો શ્રીપાલની સૂક્તિઓ ઉદ્ધૃત કરતા 'શ્રીપાલ કવિરાજ' તરીકે એનો નિર્દેશ કરે છે પ્રબન્ધોમા 'ષડ્ભાષાકવિચક્રવર્તી' તરીકે શ્રીપાલનો ઉલ્લેખ છે[4], જે બતાવે છે કે તેણે છ પ્રાકૃત ભાષાઓમા પણ કવિતા કરી હોવી જોઈએ અનેક સમ-કાલીન કવિઓ પોતાની કવિતા સુધરાવવા માટે શ્રીપાલ પાસે આવતા બૃહદ્ગચ્છના અજિતદેવસૂરિના શિષ્ય હેમચન્દ્રસૂરિના 'નાભેયનેમિકાવ્ય' અથવા 'દ્વિસધાનકાવ્ય'નુ સશોધન શ્રીપાલે કર્યું હતુ

શ્રીપાલ એ રાજા સિદ્ધરાજ જયસિંહનો નિકટવર્તી સુહૃદ્ હતો વડનગર પ્રશસ્તિના છેલ્લા શ્લોકમા શ્રીપાલે પોતાને श्रीसिद्धराजप्रतिपन्नबन्धु' ('જેને સિદ્ધરાજે પોતાના ભાઈ તરીકે સ્વીકાર્યો છે એવો') કહ્યો છે 'મુદ્રિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ'મા (પૃ૦ ૩૯) શ્રીપાલને श्रीसिद्धभूपालबालमित्रम् ('સિદ્ધરાજનો બાલમિત્ર') કહેવામા આવ્યો છે સોમપ્રભસૂરિકૃત 'કુમારપાલપ્રતિબોધ' અને 'સુમતિનાથચરિત્ર' જેવા લગભગ સમકાલીન ગ્રથો નોંધે છે કે રાજા સિદ્ધરાજ શ્રીપાલને 'ભાઈ!' કહીને બોલાવતો હતો આ નિર્દેશને 'પ્રભાવકચરિત'ના છેલ્લા 'હેમચન્દ્રસૂરિચરિત માથી અનુમોદન મળે છે, એમા સિદ્ધરાજ અને શ્રીપાલની નિકટતા વિસ્તારથી વર્ણવી છે અને થોડાક સમય માટે અણહિલવાડમા આવીને રહેલા ભાગવત સપ્રદાયના આચાર્ય દેવબોધ અથવા દેવબોધિના સપર્કમા તેઓ બને કેવી રીતે આવ્યા એ પણ એમા વર્ણવ્યુ છે એ ત્રણ વિશિષ્ટ વ્યક્તિઓના સબધ અને સ્પર્ધાના 'પ્રભાવકચરિત'મા અપાયેલા વૃત્તાન્તના રસપ્રદ સારોદ્ધાર માટે તથા એ વૃત્તાન્તની ઐતિહાસિક સમાલોચના માટે વાચકને 'કાવ્યાનુશાસન'ની પ્રો૦ રસિકલાલ છો૦ પરીખની પ્રસ્તાવનાના ઉપર્યુક્ત પૃષ્ઠ જોવા વિનતિ છે

---

૧ જિનવિજયજી, 'પ્રાચીન જૈન લેખસગ્રહ', ભાગ ૨ (ભાવનગર, ૧૯૨૧), ન૦ ૨૭૧

૨ જિનવિજયજી, 'દ્રૌપદીસ્વયવર નાટક', પ્રસ્તાવના, પૃ૦ ૨૧-૨૨

૩ 'મુદ્રિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ'મા બીજી ઐતિહાસિક વ્યક્તિઓ સાથે શ્રીપાલ પણ એક પાત્ર તરીકે આવે છે એમા દેવસૂરિના રૂપરસાયનનુ નેત્રાજલિ વડે પોતે પાન કરી શકતો નથી એ પોતાના દુર્ભાગ્યનો શ્રીપાલ શોક કરે છે (અક ૪, શ્લોક ૧૫), દેવસૂરિ એને આશ્વાસન આપે છે કે 'કવીશ્વર! પૂર્વે કરેલા અસુકૃતોના પરિપાકનો પ્રતિકાર કરી શકાતો નથી પરન્તુ ભગવતી ભારતીએ ત્રિલોકનુ આકલન કરવામા કુશળ સારસ્વતચક્ષુનુ વિતરણ કરીને તમારા ઉપર કરુણા કરી છે' ભાગવત સપ્રદાયના આચાર્યે દેવબોધે કરેલી શ્રીપાલની નિન્દાનો એક શ્લોક 'પ્રભાવકચરિત'મા (સિંઘી જૈન ગ્રન્થમાલા, ગ્રન્થ ૧૩, પૃ૦ ૧૯૦) ટાકેલો છે, તેમા પણ શ્રીપાલના અંધત્વનો નિર્દેશ છે—

शुक कवित्वमापन्न एकाक्षिविकलोऽपि सन् ।
चक्षुर्द्वयविहीनस्य युक्ता ते कविराजिता ॥

૪ 'પુરાતનપ્રબન્ધસગ્રહ', પૃ૦ ૪૩, 'કુમારપાલચરિતસગ્રહ', પૃ૦ ૧૦૬

શ્રીપાલ સિદ્ધરાજ કરતા લાંબુ જીવ્યો હતો અને એના ઉત્તરાધિકારી કુમારપાલનો પણ રાજકવિ બન્યો હતો સિદ્ધરાજના અવસાન પછી નવ વર્ષે વિ૦ સં૦ ૧૨૦૮(ઈ૦ સ૦ ૧૧૫૨)મા, કુમારપાલે બંધાવેલા વડનગરના કિલ્લાની પ્રશસ્તિ તેણે રચી હતી કુમારપાલની એક શત્રુંજય યાત્રામા પણ શ્રીપાલ તેની સાથે હતો [૫]

શ્રીપાલનો પુત્ર સિદ્ધપાલ નામે હતો 'પુરાતનપ્રબન્ધસંગ્રહ' અને 'કુમારપાલપ્રબન્ધ'મા એને કવિઓ અને દાતાઓમા શ્રેષ્ઠ (कवीना दातॄणा धुर्य.) કહ્યો છે સિદ્ધપાલની કોઈ અવિકલ સળંગ સાહિત્યરચના પ્રાપ્ત થઈ નથી, પણ એણે રચેલા કેટલાક શ્લોકો 'પ્રબન્ધકોશ'મા ઉદ્ધૃત થયેલા છે [૬] સિદ્ધપાલના કેટલાક સંસ્કૃત તેમ જ પ્રાકૃત પદ્યો સોમપ્રભસૂરિના 'કુમારપાલપ્રતિબોધ'મા પણ ટાંકેલા છે અહીં એ વાતનો પણ ઉલ્લેખ કરવો જોઈએ કે સોમપ્રભસૂરિએ આ પ્રાકૃત ગ્રન્થ વિ૦ સં૦ ૧૨૪૧(ઈ૦ સ૦ ૧૧૮૫)મા પાટણમા સિદ્ધપાલે બાંધેલ વસતિ અથવા ઉપાશ્રયમા રહીને પૂર્ણ કર્યો હતો પ્રબન્ધો કહે છે કે સિદ્ધપાલ એ રાજા કુમારપાલનો પ્રીતિપાત્ર હતો

સિદ્ધપાલનો પુત્ર વિજયપાલ નામે હતો વિજયપાલ એક વિદ્વાન અને નાટકકાર હતો તેણે રચેલુ સંસ્કૃત નાટક 'દ્રૌપદીસ્વયંવર' રાજા ભીમદેવ બીજાની આજ્ઞાથી, પાટણમા, મૂલરાજે બાંધેલા ત્રિપુરુષ પ્રાસાદમા ભજવાયુ હતુ આમ સતત ત્રણ પેઢી સુધી કવિત્વપરંપરા ચાલુ રહી હોય એવી ઘટનાઓ સાહિત્યના ઇતિહાસમા બહુ વિરલ છે

શ્રીપાલની સાહિત્યકૃતિઓ

શ્રીપાલની સાહિત્યકૃતિઓનુ હવે વિહંગાવલોકન કરીએ જાણવામા આવેલી તેની તમામ કૃતિઓને નીચે પ્રમાણે વહેંચી શકાય (૧) માત્ર સાહિત્યિક ઉલ્લેખો દ્વારા જ્ઞાત કૃતિઓ, (૨) ખંડિત સ્વરૂપે ઉપલબ્ધ કૃતિઓ, (૩) અખંડ ઉપલબ્ધ કૃતિઓ

૧. 'પ્રભાવકચરિત' (પૃ૦ ૧૯૦) અનુસાર, શ્રીપાલે 'વૈરોચનપરાજય' નામે એક 'મહાપ્રબન્ધ' રચ્યો હતો આ કૃતિ અત્યારે મળતી નથી, તેથી એના સાહિત્યસ્વરૂપ અથવા એમા નિરૂપિત વિષય પરત્વે કંઈ કહેવુ મુશ્કેલ છે વિરોચનના પુત્ર બલિરાજાને—વૈરોચનને—વામનરૂપધારી વિષ્ણુએ પાતાળમા ચાંપ્યો એ પૌરાણિક કથાપ્રસંગનુ એમા કોઈ પ્રકારે નિરૂપણ કદાચિત્ હોય વડનગર પ્રશસ્તિને અંતે શ્રીપાલે પોતાને एकाहनिष्पन्नमहाप्रबन्ध ('જેણે એક દિવસમા મહાપ્રબન્ધ રચ્યો છે એવો') કહ્યો છે, આ રીતે ઉલ્લિખિત 'મહાપ્રબન્ધ' એ ઉપર્યુક્ત 'વૈરોચનપરાજય' હોય એ અસંભવિત નથી સિદ્ધપુરમા મૂલરાજે બંધાવેલ રુદ્રમહાલયનો જીર્ણોદ્ધાર સિદ્ધરાજે કરાવ્યો હતો, એની પ્રશસ્તિ શ્રીપાલે રચી હોવાનો ઉલ્લેખ 'પ્રભાવકચરિત'મા છે આ પ્રશસ્તિ કોતરેલી શિલા રુદ્રમહાલયમા કોઈ મોખરાના સ્થાને જડવામા આવી હશે, પરન્તુ કેટલીક સદીઓ થયા રુદ્રમહાલય ખંડેર સ્થિતિમા છે અને તેની શ્રીપાલ-રચિત પ્રશસ્તિ પણ નાશ પામી જણાય છે

૨. શ્રીપાલની બીજી કાવ્યકૃતિના—રાજા સિદ્ધરાજે અણહિલવાડ પાટણમા બાંધેલા સહસ્રલિંગ સરોવરની તેણે રચેલી પ્રશસ્તિના—થોડાક અંશો જ આજ સુધી સચવાઈ રહ્યા છે [૭] સિદ્ધરાજના માલવવિજયના સ્મારક રૂપે આરસનો એક કીર્તિસ્તંભ એ સરોવરને કિનારે ઊભો કરવામા આવ્યો હતો, અને શિલાપટ્ટિકાઓ ઉપર કોતરવામા આવેલી એ પ્રશસ્તિ કીર્તિસ્તંભ ઉપર મૂકવામા આવી હતી

---

૫ એ જ, પૃ૦ ૪૩, એ જ, પૃ૦ ૧૦૬

૬ 'પ્રબન્ધકોશ' (સિંઘી જૈન ગ્રન્થમાલા, ગ્રન્થ ૬), પૃ૦ ૪૮

૭ આ સરોવરના ભવ્ય અવશેષો ભૂતપૂર્વ વડોદરા રાજ્યના આર્કિયોલૉજી ખાતાએ ખોદી કાઢેલા છે

ગુજરાતના ઇતિહાસ અને સંસ્કૃતિના નામાંકિત વિદ્વાન સ્વ૦ રામલાલ મોદીએ પાટણના વીજળકૂવા મહોલ્લાના એક નાના શિવમન્દિરની ભીતમા ચોગડેલો આ પ્રશસ્તિનો એક ટુકડો ખોળી કાઢ્યો હતો, અને તે પ્રગટ કર્યો હતો[૮] આ રીતે મળેલી પ્રશસ્તિની એકમાત્ર શિલાપટ્ટિકામા જે નવ ખંડિત પંક્તિઓ કોતરેલી મળી છે એમા પ્રશસ્તિકાવ્યનો એક પણ શ્લોક અખંડ રૂપે મળતો નથી આ રીતે ખંડિત રૂપે મળતા શ્લોકોને અંતે ૭૬, ૭૭, ૮૭ અને ૯૦ એટલા શ્લોકાંકો વાચી શકાય છે, એ ઉપરથી અનુમાન થાય છે કે ગુજરાતની સાંસ્કૃતિક પરંપરામા અમર બનેલ સિદ્ધસરનુ માહાત્મ્ય વર્ણવતા એ પ્રશસ્તિકાવ્યમા આશરે ૧૦૦ શ્લોકો હશે કદાચ ૧૦૮ શ્લોકો હોય એમ પણ બને 'પ્રભાવકચરિત'(પૃ૦ ૧૯૦)મા આ પ્રશસ્તિને 'દુર્લભસરોરાજ'ની પ્રશસ્તિ કહી છે સહસ્રલિંગનુ બાંધકામ સિદ્ધરાજના એક પૂર્વજ દુર્લભરાજે શરૂ કર્યું હતુ, અને તેથી તે દુર્લભ સરોવર તરીકે પણ ઓળખાતુ હતુ

'પ્રબન્ધચિન્તામણિ'(ઈ૦ સ૦ ૧૩૦૫)ના કર્તા મેરુતુંગસૂરિ લખે છે કે સહસ્રલિંગ સરોવરની શ્રીપાલની પ્રશસ્તિ રચાઈ અને પટ્ટિકા ઉપર કોતરાઈ એટલે તેના શોધન માટે સિદ્ધરાજે સર્વ દર્શનોના વિદ્વાનોને નિમંત્ર્યા હતા[૯] આ સન્દર્ભમા મૂલ પ્રશસ્તિમાથી નીચેના બે શ્લોકો મેરુતુંગ ટાંકે છે ઉપર્યુક્ત શ્લોકટુકડાઓ અને આ બે શ્લોકો[૧૦] એટલા જ અંશો સહસ્રલિંગ સરોવરની સુદીર્ઘ પ્રશસ્તિમાથી અત્યારે તો ઉપલબ્ધ છે—

न मानसे माद्यति मानस मे पम्पा न सम्पादयति प्रसादम् ।
अच्छोदमच्छोदकमप्यसार सरोवरे राजति सिद्धभर्तु. ॥
कोशेनापि युत दलैरुपचित नोच्छेत्तुमेतत् क्षम
स्वस्यापि स्फुटकण्टकव्यतिकर पुरुव च धत्ते नहि ।
एकोऽप्येप करोति कोशरहितो निष्कण्टक भूतल
मत्त्वैव कमला विहाय कमल यस्यासिमाशिश्रियत् ॥

૩. શ્રીપાલની બે કૃતિઓ સાદ્યન્ત ઉપલબ્ધ છે રાજા કુમારપાલે સ૦ ૧૨૦૮(ઈ૦ સ૦ ૧૧૫૨)મા બાંધેલા વડનગરના કિલ્લાની પ્રશસ્તિ[૧૧] અને ચોવીસ તીર્થંકરોની સ્તુતિ કરતુ, ૨૯ શ્લોકનુ 'ચતુર્વિંશતિ જિનસ્તુતિ' કાવ્ય[૧૨]

વડનગર પ્રશસ્તિ, જેને 'પ્રાચીન લેખમાલા'ના સંપાદકોએ 'વડનગરપ્રાકારપ્રશસ્તિ' એવુ નામ આપ્યુ છે તે ૩૦ શ્લોકનુ અલંકારપ્રચુર કાવ્ય છે, અને સંસ્કૃત કવિ તરીકેની શ્રીપાલની નિપુણતાનુ પર્યાપ્ત પ્રમાણ તે રજૂ કરે છે ચૌલુક્ય યુગમા વડનગરનુ કોઈ ખાસ રાજકીય મહત્ત્વ નહોતુ, ખરેખર તો એ વિદ્વાન બ્રાહ્મણોનુ નગર હતુ, જેમને રાજા તેમ જ પ્રજા હમેશા માન આપતા "આ નગરના દ્વિજજનો યજ્ઞો

---

૮ સાતમી અખિલ ભારતીય પ્રાચ્યવિદ્યા પરિષદનો અહેવાલ, વડોદરા, ૧૯૩૩, પૃ૦ ૬૪૯–૫૨, સ્વ૦ રામલાલ મોદીનો નિબંધ 'એ ફ્રેગમેન્ટ ઑફ ધી કીર્તિસ્તંભ ઇન્સક્રિપ્શન ઑફ સિદ્ધરાજ જયસિંહ' આ નિબંધના ગુજરાતી અનુવાદ માટે જુઓ 'સ્વ૦ રામલાલ ચુનીલાલ મોદી લેખસંગ્રહ' (પાટણ, ૧૯૫૩), પૃ૦ ૯૨–૧૦૦મા 'સિદ્ધરાજના કીર્તિસ્તંભના લેખનો એક અંશ'

૯ 'પ્રબન્ધચિન્તામણિ' (સિંઘી ગ્રન્થમાલા, ગ્રન્થ ૧), પૃ૦ ૬૩–૬૪

૧૦ આ બે શ્લોકોમાનો न मानसे० એ શ્લોક વસ્તુપાલના મિત્ર સોમેશ્વરકૃત 'કીર્તિકૌમુદી'મા (સર્ગ ૧, શ્લોક ૭૮) સહસ્રલિંગના વર્ણનપ્રસંગમા મળે છે સોમેશ્વરે શ્રીપાલની પ્રશસ્તિમાથી તે લીધો જણાય છે

૧૧ 'એપિગ્રાફિયા ઇન્ડિકા', ગ્રન્થ ૧, પૃ૦ ૨૯૩ અને આગળના પૃષ્ઠોમા આ પ્રશસ્તિ છપાઈ છે, વળી 'પ્રાચીન લેખમાલા,' ભાગ ૧, મુંબઈ, ૧૮૯૨, ગિરજાશંકર આચાર્ય, 'ગુજરાતના ઐતિહાસિક લેખો,' ભાગ ૨, પૃ૦ ૩૮–૪૭, એમા પણ તે મુદ્રિત છે

૧૨ મુદ્રિત 'જૈન સ્તોત્રસન્દોહ' (સંપાદક મુનિ ચતુરવિજય), ભાગ ૧, પૃ૦ ૧૨૧-૧૨૩

વડે દેવોનુ પણ પરિત્રાણ કરે છે તથા શાન્તિક અને પૌષ્ટિક કર્મો વડે ભૂપ અને રાષ્ટ્રની પણ રક્ષા કરે છે, છતા એમના તીવ્ર તપને બાધા ન થાય એ હેતુથી આ વિપ્રપુરના રક્ષણ માટે રાજાએ ભક્તિપૂર્વક વપ્ર કોટ કરાવ્યો" (શ્લોક ૨૩), એમ પ્રશસ્તિમા કહ્યુ છે મૂલરાજ પહેલાથી માડી કુમારપાલ સુધીના ચૌલુક્ય રાજાઓનો સક્ષિપ્ત વૃત્તાન્ત પ્રશસ્તિ આપે છે, જોકે બીજા સાધનોમાથી મળતી ન હોય એવી કોઈ વિશેષ ઐતિહાસિક માહિતી એમાથી મળતી નથી આનુપૂર્વીની દૃષ્ટિએ જોઈએ તો, વડનગર પ્રશસ્તિ એવી સર્વપ્રથમ ઐતિહાસિક કૃતિ છે, જેમા ચૌલુક્યો પહેલા પાટણ ઉપર રાજ્ય કરનાર ચાપોત્કટ અથવા ચાવડા વશનો ઉલ્લેખ આવે છે સ૦ ૮૦૨(ઈ૦ સ૦ ૭૪૬)મા વનરાજ ચાવડાએ પાટણ વસાવ્યા પછી ચાર શતાબ્દી કરતા પણ વધુ સમય બાદ ગુજરાતના ઐતિહાસિક સાધનોમા ચાવડાઓનો આ પહેલો ઉલ્લેખ મળે એ આશ્ચર્યજનક છે એ વસ્તુ એમ પણ સૂચવે છે કે ચાવડા વશ એ પ્રમાણમા ગૌણ મહત્ત્વનો રાજવશ હતો, જોકે એ જ વશની રાજધાની પાટણ કાળાન્તરે પશ્ચિમ ભારતની સૌથી આબાદ નગરી બની હતી

'ચતુર્વિંશતિ જિન સ્તુતિ' એ સુદર અલકારોથી ખચિત એવુ, શ્રીપાલે રચેલુ સ્તોત્ર છે

શ્રીપાલની સૂક્તિઓ

ઉપર દર્શાવ્યુ તેમ, षड्भाषाकविचक्रवर्त्तिन् તરીકે શ્રીપાલનો ઉલ્લેખ મળે છે પણ સસ્કૃત સિવાયની ભાષામા રચાયેલી તેની કોઈ કૃતિ હજી સુધી જાણવામા આવી નથી એક દરબારી કવિ તરીકે તે શીઘ્ર કવિતા કરી શકતો હશે, અને અમુક પ્રસગોએ પ્રાકૃત અને અપભ્રશમા પણ તેણે શીઘ્ર કાવ્યો રચ્યા હશે એમ કલ્પી શકાય અનેક કવિઓની—જેમાના કેટલાક તો અજ્ઞાતનામા છે—સસ્કૃત ઉપરાત પ્રાકૃત અને અપભ્રશ શીઘ્ર સૂક્તિઓ પ્રબન્ધોમા સચવાયેલી છે, એ હકીકતથી આ અનુમાનને અનુમોદન મળે છે માલવવિજય કરીને સિદ્ધરાજ પાટણ પાછો આવ્યો એ પ્રસગે તેને આવકાર આપતા, શ્રીપાલના બે સસ્કૃત શ્લોકો રાજશેખરસૂરિના 'પ્રબન્ધકોશ'મા ઉદ્ધૃત થયેલા છે[13] શ્રીપાલનો એક સસ્કૃત શ્લોક 'પ્રભાવકચરિત'મા પણ ટાકેલો છે[14]

યશશ્ચન્દ્રકૃત સમકાલીન સસ્કૃત નાટક 'મુદ્રિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ'મા શ્રીપાલ એક અગત્યના પાત્ર તરીકે આવે છે એમા લેખકે શ્રીપાલના મુખમા અનેક શ્લોકો મૂક્યા છે[15] 'મુદ્રિતકુમુદચન્દ્ર પ્રકરણ' એક ઐતિહાસિક નાટક હોઈ આ શ્લોકો ખરેખર શ્રીપાલની રચના હશે કે કર્તા યશશ્ચન્દ્રે પોતે રચીને શ્રીપાલના મુખમા મૂક્યા હશે એ કહેવુ મુશ્કેલ છે અલબત્ત, આ શ્લોકો પૈકી થોડાક પણ શ્રીપાલની રચના હોય એ સભવ નકારી શકાય એવો નથી

સસ્કૃતના બે વિખ્યાત સુભાષિતસગ્રહો—જલ્હણની 'સૂક્તિમુક્તાવલિ' (ઈ૦ સ૦ ૧૨૪૭–૧૨૬૦ આસપાસ) અને શાર્ઙ્ગધરની 'શાર્ઙ્ગધરપદ્ધતિ' (ઈ૦ સ૦ ૧૩૬૩ આસપાસ)—મા શ્રીપાલના સુભાષિતો લેવામા આવ્યા છે, જે બતાવે છે કે એની કવિ તરીકેની કીર્તિ થોડા સમયમા જ મહારાષ્ટ્ર અને સપાદલક્ષ સુધી (કે જ્યા અનુક્રમે આ બે સુભાષિતસગ્રહોની સકલના થઈ હતી) વિસ્તરી હતી આ બને સુભાષિત-સગ્રહોમા લેવાયેલા શ્રીપાલના શ્લોકો ઋતુવર્ણનને લગતા છે, અને તે ઉપરથી અનુમાન કરવાનુ મન થાય છે કે કાલિદાસના 'ઋતુસહાર' જેવુ ઋતુવર્ણનનુ કોઈ કાવ્ય કદાચ તેણે રચ્યુ હોય

---

૧૩ 'પ્રબન્ધકોશ' (સિંધી જૈન ગ્રન્થમાલા, ગ્રથ ૬), પૃ૦ ૯૩ શ્લોકો માટે જુઓ આ નિબધનુ પરિશિષ્ટ

૧૪ 'પ્રભાવકચરિત', પૃ૦ ૧૮૯–૯૦ શ્લોક માટે જુઓ પરિશિષ્ટ

૧૫ આ શ્લોકો માટે જુઓ 'મુદ્રિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ', અક ૪, શ્લોક ૧–૪, ૧૩–૧૫, ૧૬, ૧૮, ૧૯, અક ૫, શ્લોક ૧, ૨, ૯

સુભાષિતસંગ્રહો અને પ્રબન્ધોમા મળતી શ્રીપાલની સૂક્તિઓ એકત્ર કરીને એક પરિશિષ્ટરૂપે અહી આપી છે

પરિશિષ્ટ

સુભાષિતસંગ્રહો અને પ્રબન્ધોમાં ઉદ્ધૃત થયેલી શ્રીપાલની સૂક્તિઓ*

('સૂક્તિમુક્તાવલિ'માંથી)

अपि तरुवनान्यूष्मायन्ते तपत्यपि यामिनी
दहति सरसीवातोऽप्येष ज्वलन्ति जलान्यपि ।
इति समधिक ग्रीष्मे भीष्मे न पुण्यवता भय
मलयजरसैर्दिग्ध लब्ध्वा वधूस्तनमण्डलम् ॥
श्रीपालकविराजस्य ।

दिग्भस्त्रामुखमुच्यमानपवनप्रेङ्खोलनावर्तित-
ज्वालाजालजटालवैद्युतशिखिप्रद्योतमानात्मभिः ।
नीरन्ध्र रसगर्भितैरकलुषव्योमार्कचन्द्रान्मुहु
कालोऽय धमतीव तोयदमहामूषासहस्रैर्दिवि ॥
श्रीपालकविराजस्य ।

नेय चूतलता विराजति धनुर्लेखा स्थितेय पुरो
नासौ गुञ्जति भृङ्गपद्धतिरिय मौर्वी रणत्कारिणी ।
नैते नूतनपल्लवाः स्मरभटस्यामी स्फुट पत्रिणः
शोणास्तत्क्षणभिन्नपान्थहृदयप्रत्यन्टिभिश्शोणितैः ॥
श्रीपालकविराजस्य ।

पच्यन्ते स्थलचारिणः क्षितिरजस्यगारभूयगते
क्वथ्यन्ते जलजन्तवः प्रतिनद तापोल्बणैर्वारिभि. ।
भर्ज्यन्ते शि(खच)राः खरातपशिखापुञ्जे तदेभिर्दिनै-
र्मोषा(स्पा)क (?) क्रियते दिनेऽय नियमाद्वैवस्वताय ध्रुवम् ॥
श्रीपालकविराजस्य ।

बधिरितचतुराशा प्रीति(त)हारीतनादै-
र्विह्वलबकुलपुष्पैरन्धपुष्पन्धयाऽसौ ।
निधुवनविधिमोहान्मूककोका वनश्री
कथमिव पथिकाना नैव (वैक)ल्यहेतुः ॥
श्रीपालकविराजस्य ।

---

* 'મુદ્રિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ'મા શ્રીપાલના મુખમા મુકાયેલા શ્લોકો અસદિગ્ધપણે તેના ગણવાનુ નિશ્ચિત પ્રમાણ ન હોઈ તે અહીં લીધા નથી 'સહસ્રલિંગસરોવરપ્રશસ્તિ'માથી 'પ્રબન્ધચિન્તામણિ'મા ટાંકેલા બે શ્લોકોનુ અવતરણ આ લેખમા અગાઉ અપાઈ ગયુ છે

स्तोत्रं चैत्रगुणोदयस्य विरहिप्राणप्रयाणानक-
ष्टंकारः स्मरकार्मुकस्य सुदृशां शृङ्गारदीक्षागुरुः ।
डोलाकेलिकलासुमङ्गलपदं बन्दी वनान्तश्रिया
नादोऽयं कलकण्ठकण्ठकुहरप्रेङ्खोलितः श्रूयते ॥
श्रीपालकविराजस्य ।

('શાર્ઙ્ગધરપદ્ધતિ'માંથી)

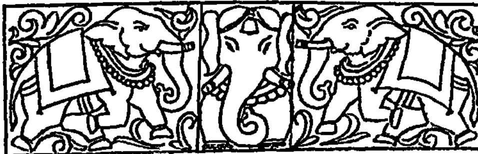
मन्दोऽयं मलयानिलः किसलयं चूतद्रुमाणां नवं
माद्यत्कोकिलकूजितं विचकिलामोदः पुराणं मधु ।
बाणानित्युपदीकरोति सुरभिः पञ्चैव पञ्चेषवे
यूनामिन्द्रियपञ्चकस्य युगपत्संमोहसंपादितः ॥
श्रीपालकविराजस्य ।

('પ્રબન્ધકોશ'માંથી)

हे विश्वत्रयसूत्रधार भगवन् कोऽयं प्रमादस्तव
न्यस्यैकत्र निवेशं यस्य परतस्तान्येव वस्तूनि यत्
पाणिः पश्य स एष यः किल बलेर्वाक् सैव पार्थस्य या
चारित्रं च तदत्र यद् रघुपतेश्चौलुक्यचन्द्रे नृपे ॥
मानं मुञ्च सरस्वति त्रिपथगे सौभाग्यभङ्गीं त्यज
रे कालिन्दि तवाफला कुटिलता रेवे रयस्त्यज्यताम् ।
श्रीसिद्धेशकृपाणपाटितरिपुस्कन्धोच्छलच्छोणित-
स्रोतोजातनदीनवीनवनितारक्तोऽम्बुधिर्वर्तते ॥

('પ્રભાવકચરિત'માંથી)

इह निवसति मेरुः शेखरो भूधराणा-
मिह विनिहितभाराः सागराः सप्त चान्ये ।
इदमहिपतिदम्भस्तम्भसंरम्भधीरं
धरणितलमिहैव स्थानमस्मद्विधानाम् ॥



વડનગરનો નાગર[1] જૈન સંઘ

પં૦ અમૃતલાલ મોહનલાલ ભોજક

વડનગરમા નાગરવણિકોનો જૈન સઘ હતો એમ જેના આધારે જાણી શકાય છે તે વડનગરના નાગર જૈન સઘ તરફથી વિક્રમના ૧૮મા શતકમા **નારાયણપુર**(નરૈના[2] રાજસ્થાન)સ્થિત તપાગચ્છીય આચાર્ય શ્રીવિજયપ્રભસૂરિજી પ્રત્યે લખાયેલો એક અપ્રસિદ્ધ વિજ્ઞપ્તિલેખ અહીં મુખ્યતયા આપવામા આવ્યો છે સાથે સાથે એક સચિત્ર કલ્પસૂત્રની અપ્રસિદ્ધ પ્રશસ્તિ પણ આ લેખમા આપી છે આ કલ્પસૂત્ર પણ વડનગરના નાગરશ્રેષ્ઠીએ લખાવેલુ છે

પ્રસ્તુતને પૂરક થાય તેવી કેટલીક સામગ્રી મારા જોવામા આવી[3] તેથી વડનગર નાગરગચ્છ નાગરવણિકજ્ઞાતિ વગેરે માટે પ્રાસગિક જણાવીને ઉપર્યુક્ત વિજ્ઞપ્તિલેખ તથા પ્રશસ્તિ આપવી ઉચિત માની છે

---

૧ નાગરજ્ઞાતિ અને તેના સપ્રદાય વિષે પ્રાચીન-અર્વાચીન જૈન અજૈન સાહિત્યનુ ચીવટપૂર્વક અન્વેષણ કરીને તથા આજે વહીવચાના પ્રાચીન સમયના જે ઓળિયા મળે છે તે અને તેવા જ પ્રકારની અન્ય સામગ્રીના અભ્યાસને અતે જ પૂરો પ્રકાશ પાડી શકાય આ પ્રકારના અન્વેષણમા નાગરજ્ઞાતિની ઉત્પત્તિ, તેનો વ્યવસાય, નિવાસસ્થળો, સપ્રદાયો, સપ્રદાયપરિવર્તનો અને તેના કારણો વગેરે બાબતોને લગતી ઘણી સામગ્રી મળવાનો સભવ રહે અને તે સામગ્રી એક લેખરૂપે રજૂ કરી શકાય કે એક ગ્રથરૂપે ? તેનુ સ્પષ્ટીકરણ સપૂર્ણ અન્વેષણના અતે જ થઈ શકે આવુ અન્વેષણ લાબો સમય માગે, જે મારા માટે મુશ્કેલ છે તેથી અહીં અભિપ્રેત વસ્તુને મુખ્ય રાખી અભ્યાસિવર્ગને કઈક ઉપયોગી થાય તેવી આનુષગિક હકીકતો પરિમિત માત્રામા જ આપી શકયો છુ અર્થાત્ અહીં નિર્દિષ્ટ હકીકતોને પૂરક હોય તેવી વિશેષ સામગ્રી મળવાનો સપૂર્ણ અવકાશ હોવા છતા સમયાભાવને લીધે મેં મર્યાદા નિશ્ચિત કરી છે

૨ અજમેર-ફુલેરા રેલમાર્ગમા ' નરૈના ' રેલ્વેસ્ટેશન છે

૩ આ સામગ્રી એકત્રિત કરવા માટે મેં જે સદર્ભગ્રથો જોયા તેનો ઉલ્લેખ યથાસ્થાને આવશે જ તે સિવાયના બીજા સદર્ભગ્રથો છે તે મેં જોયા નથી તેના મુખ્ય બે કારણો છે એક તો સમય વિશેષ થાય, અને બીજુ, મારા સક્ષિપ્ત અવલોકનથી નોંધેલી હકીકતો આ લેખના નિર્દેશ્યને ઠીક ઠીક પ્રમાણમા પૂરક થશે તે છે આ કારણથી અહીં નોંધેલી હકીકતો સિવાયની પ્રસિદ્ધ કે અપ્રસિદ્ધ હકીકતો અપાઈ ન હોય તે બદલ તજ્જ્ઞોને દરગુજર કરવા વિનતિ કરુ છુ

વડનગર : ભારતના પ્રાચીનતમ નગરોની ગણનામાં આવતું વડનગર ઉત્તર ગુજરાતમાં આવેલું છે. મહેસાણા જંકશનથી તારંગાહીલ જતા રેલમાર્ગમાં વડનગર રેલવે સ્ટેશન છે. આનંદપુર, વૃદ્ધનગર, ચમત્કારપુર, મદનપુર વગેરે તેનાં પ્રાચીન નામો મળે. **પ્રાચીન સમયમાં વડનગરનું એક નામ 'અર્કસ્થલી'[4] પણ હતું, આ નામ અલ્પજ્ઞાત છે.** ઘણાં સૂર્યમંદિરો હોવાને કારણે કદાચ તે અર્કસ્થલીના નામે ઓળખાતું હશે! અનેક પ્રાચીન ગ્રંથોમાં આનંદપુરના[5] ઉલ્લેખો પ્રચુર માત્રામાં ઉપલબ્ધ થાય છે. તેથી કહી શકાય કે તે સમયમાં આનંદપુર તેની આજુબાજુના વિશાળ પ્રદેશમાં પોતાનું આગવું વૈશિષ્ટ્ય ધરાવતું મહાનગર હતું. ટૂંકમાં જણાવવાનું એટલું જ કે વર્તમાન સમયમાં એક મોટા ગામ જેવું લાગતું આજનું વડનગર પ્રાચીન કાળમાં શ્રી સરસ્વતીના ધામ સમું મહાનગર હતું.

નાગરગચ્છ : જેમ કેટલાક ગચ્છોનાં નામ તેમનો જે સ્થળમાં ઉદ્ભવ થયો હોય તેની સાથે[6] જોડાયેલાં છે, તેમ કેટલીક વાર નૂતનગચ્છના આચાર્ય અને તેમની સાથેના શ્રમણવર્ગની પૂર્વાવસ્થાનાં જે જે કુળો હોય તે કુળોની સાથે પણ ગચ્છનું નામ જોડવામાં આવતું. દા૦ ત૦, પલ્લીવાલગચ્છ, ખડાયતાગચ્છ, નાગરગચ્છ વગેરે. 'નાગરગચ્છના આદ્યાચાર્ય નાગરવંશીય હોવા જોઈએ અને પ્રારંભમાં તેમના શિષ્ય વર્ગમાં તેમ જ ઉપાસક વર્ગમાં અન્યવંશીય શિષ્ય-ઉપાસકવર્ગની અપેક્ષાએ નાગરવંશીય વ્યક્તિઓનું પ્રાચુર્ય વિશેષ હશે.' આ અનુમાન અસંગત નહીં લેખાય. નાગરગચ્છના આદ્યાચાર્ય નાગરબ્રાહ્મણકુળના કે નાગરવણિકકુળના હતા? આ સંબંધમાં વિશેષ હકીકતો ન મળે ત્યાં સુધી નિશ્ચયાત્મક કહી શકાય તેમ

---

૪ "दुणामे कए जहा—आणदपुर अक्कत्थली, अक्कत्थलं आणदपुर।" સન્મતિજ્ઞાનપીઠ-આગરા-દ્વારા પ્રકાશિત 'ભાષ્ય-ચૂર્ણિસમન્વિત નિશીથસૂત્ર' વિભાગ ૩, પૃ૦ ૧૯૨. આ ઉલ્લેખ અને આ પાદટીપમાંનો 'સખડી'નો ઉલ્લેખ ડૉ૦ શ્રી ભોગીલાલ જ૦ સાંડેસરાએ તેમના 'જૈન આગમસાહિત્યમાં ગુજરાત' નામક ગ્રંથમાં નોંધ્યા છે.

૫ આ ઉલ્લેખો અત્યંત પ્રસિદ્ધ થયેલા છે. તેમાંનો એક અલ્પજ્ઞાત ઉલ્લેખ અહીં નોંધું છું. વર્તમાન સમયમાં પ્રતિવર્ષ કાર્તિક શુક્લ પૂર્ણિમાને દિવસે સરસ્વતીસ્નાનના મહિમાને લક્ષીને સિદ્ધપુર(માતૃગયા)માં જે લાખ ઉપરાંત માનવમેદનીનો મેળો ભરાય છે તેની પ્રાચીનતા સૂચવતા ઉલ્લેખમાં પણ આનંદપુરનું પ્રાધાન્ય જણાયું છે. આ ઉલ્લેખનો સંકેત 'બૃહત્કલ્પસૂત્રના ભાષ્ય'માં છે અને તેનું સ્પષ્ટીકરણ બૃહત્કલ્પસૂત્રની ચૂર્ણિ(અપ્રકાશિત)માં અને તદનુસાર ટીકામાં પણ છે. આ ચૂર્ણિપાઠનું અવતરણ મારા ગુરુ વિદ્વદ્વર્ય મુનિયુગલ ગુરુ શિષ્ય શ્રી ચતુરવિજયજી-પુણ્યવિજયજી દ્વારા સંપાદિત 'સનિર્યુક્તિ ભાષ્ય ટીકોપેત બૃહત્કલ્પસૂત્ર' (વિભાગ ૩)ના પૃ૦ ૮૮૩ની ૭મી ટિપ્પણીમાં આપ્યું છે, ઉપરાંત, તેના ૧૩મા પરિશિષ્ટમાં (વિભાગ ૬, પરિશિષ્ટ પૃ૦ ૧૮૮) પણ નોંધ્યું છે. પ્રસ્તુત અવતરણ આ પ્રમાણે છે—"पाईणवाहम्मि ॥३१५०॥ पाईणवाहो सरस्सईए, तत्थ आणदपुरगा जधाविभवेण वच्चंति सरए।" અર્થાત્—આનંદપુરના લોકો પોતાની આર્થિક ગુંજાશને અનુરૂપ રીતે શરદઋતુમાં જે સ્થાનમાં સરસ્વતીનો પૂર્વપ્રવાહ છે ત્યાં જાય છે. જ્યાં જનસમૂહ મેળારૂપે એકત્રિત થઈને મોટી ઉજાણી જેવા ભોજનસમારંભો કરતો હોય તેને જૈન પરિભાષામાં સખડી કહે છે. નિર્ગ્રન્થોને સખડીમાં બનેલા આહારના ગ્રહણનો નિષેધ કરતા, આવા સમારંભો જ્યાં જ્યાં થતા તે તે સ્થાનોની વિસ્તૃત નોંધ આપી છે તેમાં આ ઉલ્લેખ આવે છે. કહેવાની મતલબ એટલી જ કે ત્યાં જનસમૂહ જતો એટલું જ નહીં પણ વિશેષમાં ત્યાં જમણવાર વગેરે કરીને એક પ્રકારનો ઉત્સવ ઉજવાતો હતો. આ અવતરણમાં આવતા 'સરસ્વતીનો પૂર્વપ્રવાહ' અને 'શરદઋતુ' શબ્દોના આધારે ઉક્ત જનસમૂહને એકત્રિત થવાનું સ્થળ અને સમય નિશ્ચિત કરી શકાય છે. અને સાથે સાથે સિદ્ધપુરનો નામોલ્લેખ ન હોવાથી એ પણ જાણી શકાય છે કે સિદ્ધપુરની સ્થાપના પહેલાં પણ પ્રસ્તુત મેળો ત્યાં થતો હતો. પ્રસ્તુત ઉલ્લેખનો સંકેત ભાષ્યમાં છે અને ભાષ્યકાર શ્રી સંઘદાસગણિ ક્ષમાશ્રમણનો સમય પ્રાયઃ વિક્રમનો પાંચમો શતક છે. આથી આ મેળાની પ્રણાલિકા વિક્રમના પાંચમા શતક પહેલાંની છે. આજે ઉજવાતા લોકોત્સવો કેટલા પ્રાચીન હોય છે, તે આ ઉપરથી સમજી શકાય છે.

૬ દા૦ ત૦ વાયડગચ્છ, વડગચ્છ, હારીજગચ્છ, થારાપદ્રીય ગચ્છ, હર્ષપુરીય ગચ્છ, નાગોરી ગચ્છ વગેરે.



વિક્રમના ૧૮મા સૈકામા વડનગરના નાગર જૈન સંઘે નારાયણા(વર્તમાન નરૈના, રાજસ્થાન)મા બિરાજતા આચાર્ય શ્રીવિજયપ્રભસૂરિજી ઉપર લખેલ વિજ્ઞપ્તિપત્રના ચિત્રવિભાગનો અંતિમ ભાગ (જુઓ પૃ ૮૫)

વડનગરના નાગરગૃહસ્થ આમાએ વિ. સં. ૧૫૪૭માં લખાવેલ સચિત્ર કલ્પસૂત્રના પ્રશસ્તિવાળા
અંતિમ(૧૩૦મા)પત્રની બન્ને બાજુ (જુઓ પૃ. ૯૨)

નથી, છતા સ્થવિરભગવાન્ શ્રી સ્થૂલભદ્રજી[૭] તથા શ્રમણભગવાન મહાવીરની બત્રીસમી પાટે વિક્રમના આઠમા શતકમા થયેલા આચાર્યશ્રી યશોદેવસૂરિ[૮] નાગરબ્રાહ્મણ હતા તેથી નાગરગચ્છના આદ્યાચાર્ય પૂર્વાવસ્થામા કદાચ બ્રાહ્મણકુળના હોય એવુ અનુમાન કરવાની સહજ લાલચ થાય છે નાગરગચ્છનો પ્રારભ ક્યારે થયો? અને તેના આદ્યાચાર્ય કોણ હતા? તે મારી જાણમા નથી, છતા વિક્રમ સવત[૯] ૧૧૧૮ના પ્રતિમાલેખમા નાગરગચ્છનુ નામ મળે છે તેથી તેનો પ્રારભ વિક્રમના બારમા શતક પહેલાનો નિશ્ચિત થાય છે નાગરગચ્છના ઉલ્લેખવાળા વિક્રમસવત ૧૨૯૩[૧૦], ૧૩૮૭[૧૧], ૧૩૯૪[૧૨], તથા ૧૪૫૭[૧૩] ના પ્રતિમાલેખો પણ મળે છે મુનિરાજ શ્રી દર્શનવિજયજીસકલિત 'જૈન પરપરાનો ઇતિહાસ ભા૦ ૨'ના ૭૧૨મા પૃષ્ઠમા "નાગરગચ્છનુ બીજુ નામ વડનગરગચ્છ હતુ મૈત્રાણા એ મધ્યકાળમા નાગરગચ્છનુ જૈનતીર્થ હતુ" એમ જણાવેલુ છે સાથે સાથે નાગરગચ્છના ઉલ્લેખવાળા વિ૦ સ૦ ૧૩૦૯ ના શિલા-લેખનો નિર્દેશ પણ તે જ પૃષ્ઠમા કર્યો છે ટૂકમા એટલુ જ જણાવવાનુ કે શ્વેતાબર જૈન પરપરાના અનેક પ્રાચીન ગચ્છોની ગણનામા નાગરગચ્છ પણ હતો

જૈનધર્માનુયાયી નાગરવંશ–નાગરજ્ઞાતિ : પ્રાચીન શિલાલેખો તથા પ્રતિમાલેખો જોતા જણાય છે કે પ્રાચીન સમયમા જૈનધર્માનુયાયી નાગરવણિકવશ જ્ઞાતિનો મોટો વર્ગ શ્વેતાબર અને દિગબર પરપરામાં હતો શ્વેતાબર પરપરાના નાગરગચ્છના પ્રારભમા નાગરવશીય ઉપાસકો નાગરગચ્છ તરફ ઢળેલા હોય તે સહજ વસ્તુ છે આમ છતા ગચ્છ અને જ્ઞાતિના મમત્વમા સડોવાયેલા બેસમજ દૃષ્ટિરાગી વર્ગથી અતિરિક્ત કોઈ પણ ગચ્છના સમજદાર ઉપાસક વર્ગનો પ્રત્યેક ગચ્છના મુનિઓ, સહધર્મીઓ અને ધર્મસ્થાનો પ્રત્યે અભિન્ન ભક્તિભાવ હોય જ તે સમજી લેવુ જોઈએ

વિક્રમના તેરમા શતકથી સોળમા શતક સુધીના ગાળામા જેમ જેમ નાગરગચ્છીય મુનિવર્ગની સખ્યાનો ઉત્તરોત્તર હ્રાસ થતો આવ્યો તેમ તેમ નાગર ઉપાસકો જુદા જુદા ગચ્છોના આચાર્યોથી પ્રભાવિત થઈને તે તે ગચ્છને અનુસર્યા હશે મેં મારા અતિપરિમિત અન્વેષણમાં જે પ્રતિમાલેખો જોયા તેમા નાગરજ્ઞાતિના ઉપાસકોએ કરાવેલી જિનપ્રતિમાઓની જુદા જુદા ગચ્છના[૧૪] આચાર્યોએ પ્રતિષ્ઠા કરાવ્યાના ઉલ્લેખો મળ્યા છે ટૂકમા પાછળના સમયમા નાગર ઉપાસકો જુદા જુદા ગચ્છોમા વહેંચાઈ ગયા હશે

---

૭ હીરસૌભાગ્યકાવ્યના ચોથા સર્ગના ૩૧મા પદ્યની વૃત્તિમા શ્રી સ્થૂલભદ્રજીને નાગરબ્રાહ્મણ જણાવ્યા છે આ ઉપરાત જુઓ શ્રી મોહનલાલ દલીચદ દેશાઈ લિખિત "જૈન સાહિત્યનો સક્ષિપ્ત ઇતિહાસ", પૃ૦ ૩૭

૮ अनति रजनिजानिर्नागरब्राह्मणाना विपुलकुलपयोधौ श्रीयशोदेवसूरि ।
प्रवरचरणचारी गारतीकण्ठनिष्कामरणविरुदधारी शासनोद्योतकारी ॥
(શ્રીયશોવિજય ગ્રન્થમાલાપ્રકાશિત શ્રીમુનિસુદરસૂરિરચિત ગુર્વાવલી, પદ્ય ૪૩)

૯ જુઓ મુનિરાજશ્રી જયન્તવિજયજીસપાદિત "અર્બુદાચલપ્રદક્ષિણાજૈનલેખસદોહ (આબૂ ભા૦ ૫)" લેખાક-૨૯૭

૧૦ જુઓ ઉપાધ્યાયશ્રી વિનયસાગરસપાદિત "પ્રતિષ્ઠાલેખસગ્રહ" લેખાક-૫૭

૧૧ જુઓ આચાર્યશ્રી બુદ્ધિસાગરસૂરિસપાદિત "જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસગ્રહ ભા૦ ૧" લેખાક-૧૮૩૭

૧૨ જુઓ આચાર્યશ્રીબુદ્ધિસાગરસૂરિસપાદિત "જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસગ્રહ ભા૦ ૨" લેખાક-૧૩ અહીં નાગરજ્ઞાતિ શબ્દ પણ મળે છે

૧૩ જુઓ શ્રી અગરચદજી નાહટા-શ્રી ભૅવરલાલજી નાહટા સપાદિત "બીકાનેર જૈનલેખસગ્રહ" લેખાક-૫૫૯

૧૪ તપાગચ્છ જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરસૂરિસપાદિત 'જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસગ્રહ ભા૦ ૧' લેખાક ૬૪૦ (સવત ૧૫૬૦), અને લેખાક ૧૪૩૬ (સ૦ ૧૫૭૨) તથા મુનિરાજ શ્રી વિશાલવિજયજીસપાદિત 'રાધનપુરપ્રતિમાલેખ-સદોહ' લેખાક ૩૨૪ (સ૦ ૧૫૬૪)

અચલગચ્છ જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરસૂરિસપાદિત 'જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસગ્રહ ભા૦ ૧' લેખાક ૩૦૬ (સ૦ ૧૫૦૯) તથા શ્રી અગરચદજી નાહટા-શ્રી ભૅવરલાલજી નાહટાસપાદિત 'બીકાનેર જૈન લેખસગ્રહ' લેખાક ૨૩૪૩ (સ૦ ૧૫૩૧)

પૃથક્ પૃથક્ પ્રતિમાઓ કરાવ્યા ઉપરાંત સમૃદ્ધ નાગરશ્રેષ્ઠીઓએ ઉત્તુંગ જિનમંદિરો કરાવ્યાના ઉલ્લેખો નીચે આપું છું

વડનગરના વતની નાગરજ્ઞાતિની લઘુશાખાના ભદ્રસિઆણાગોત્રમાં થયેલા ગાંધી દેપાલના પ્રપૌત્ર બાહુ શ્રેષ્ઠી દ્રવ્યોપાર્જન કરવા માટે વડનગર છોડીને ખંભાત આવેલા અને અતિધનાઢ્ય થયેલા તેમણે વિ૰ સં૰ ૧૬૪૯માં કાવીતીર્થમાં યુગાદિજિનનો સર્વજિત્ નામનો જિનપ્રાસાદ (બાવનજિનાલય મંદિર) બનાવ્યો હતો અને તેની પ્રતિષ્ઠા તપાગચ્છીય આચાર્ય શ્રી વિજયસેનસૂરિજીએ કરાવી હતી[૧૫] ત્યાર પછી પાંચ જ વર્ષના અંતરમાં બાહુ શ્રેષ્ઠીના પુત્ર કુંવરજી શ્રેષ્ઠીએ કાવીમાં જ શ્રી ધર્મનાથજી ભગવાનનો રત્નતિલક નામનો જિનપ્રાસાદ (બાવનજિનાલય મંદિર) બંધાવ્યો હતો[૧૬] આ બે મહાપ્રાસાદો આજે પણ મોજૂદ છે અને 'સાસુ-વહુના મંદિરો'ના નામે ઓળખાય છે

ધાંધા નામના નાગરશ્રેષ્ઠીએ લખાવેલા કલ્પસૂત્રની પ્રશસ્તિમાં[૧૭] ધાંધાના પિતા આનંદશ્રેષ્ઠીએ પિલ્લાહ્લિકા (પીલવાઈ–ગુજરાત) ગામના જૈનમંદિરનો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યાનો ઉલ્લેખ છે

દિગંબરપરંપરાનુયાયી નાગર વણિકો પણ હતા તેનાં બે ઉદાહરણ અહીં જણાવું છું—૧ વિ૰ સં૰ ૧૧૬૬માં માથુરાન્વય છત્રસેનગુરુના ઉપાસક ભૂષણ નામના નાગરશ્રેષ્ઠીએ ઉચ્છૂણકનગરમાં જિનમંદિર બંધાવ્યાનો શિલાલેખ મળે છે[૧૮] તથા ૨ વિ૰ સં૰ ૧૬૨૮માં મૂલસંઘીય આચાર્ય શ્રીસુમતિકીર્તિગુરુના ઉપદેશથી નાગરજ્ઞાતીય પનાનામના શ્રેષ્ઠીએ શ્રીપાર્શ્વનાથ ભગવાનની ધાતુપ્રતિમા કરાવ્યાનો ઉલ્લેખ મળે છે[૧૯] દિગંબરસાહિત્ય તથા સંદર્ભગ્રંથોનું અન્વેષણ કરવાથી એતદ્વિષયક વિશેષ ઉલ્લેખો મળી શકે જ યોગનિષ્ઠ આચાર્યશ્રી બુદ્ધિસાગરસૂરિસંપાદિત (વિ૰ સં૰ ૧૯૭૩માં પ્રકાશિત) "જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ"ના પહેલા ભાગની પ્રસ્તાવનાના ૧૨મા પૃષ્ઠમાં જણાવ્યું છે કે "દિગંબરો તથા શ્વેતાંબરોમાં મધ્યપ્રાંત, દક્ષિણ વગેરેમાં કેટલાક નાગર જૈનધર્મી છે" આથી ટૂંકમાં એમ કહી શકાય કે, દિગંબર અને શ્વેતાંબર પરંપરામાં પ્રાચીન સમયથી આરંભી વિક્રમના વીસમા શતક સુધી નાગરકુળો હતા ઉક્ત પ્રસ્તાવનામાં નાગરોને લગતી અન્ય હકીકતોનો પણ નિર્દેશ છે

વિ૰ સં૰ ૧૫૨૪માં શ્વેતાંબરપરંપરામાં કડુઆમતિગચ્છનો ઉદ્ભવ થયો આ ગચ્છમાં સાધુવેષનો નિષેધ છે ધર્મગુરુઓ ગૃહસ્થવેષે જ રહેતા અને તેમને તેમના નામની સાથે 'શાહજી' કહીને સંબોધવામાં

આ ઉપરાંત 'વિધિપક્ષ(અચલ)ગચ્છીય મહોટી પટ્ટાવલી ભાષાંતર'માં નાગર ઉપાસકોએ કરાવેલી અને શ્રી જયકીર્તિસૂરિ-જયકેશરિસૂરિ આદિ આચાર્યો દ્વારા પ્રતિષ્ઠિત અનેક ધાતુપ્રતિમાઓનો નિર્દેશ કરેલો છે, જુઓ પૃ૰ ૨૩૧, ૨૩૭-૩૮

મલધારગચ્છ જુઓ મુનિરાજશ્રી વિશાલ વિ૰ સંપાદિત 'રાધનપુરપ્રતિમાલેખસંદોહ' લેખાંક ૨૨૭ (સં૰ ૧૫૨૦)
ખરતરગચ્છ જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરસૂરિસંપાદિત 'જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ ભા૰ ૧' લેખાંક ૧૨૪૫ (સં૰ ૧૫૦૭) આ લેખમાં ખરતરગચ્છનું નામ નથી પણ શ્રી જિનરત્નસૂરિનું નામ છે

૧૫ જુઓ આત્માનંદ જૈન સભા, ભાવનગર-પ્રકાશિત, મુનિશ્રી જિનવિજયજીસંપાદિત "જૈનલેખસંગ્રહ ભા ૨", લેખાંક ૪૫૧–૪૫૨

૧૬ જુઓ ઉપરનું પુસ્તક લેખાંક ૪૫૩

૧૭ જુઓ પદ્મશ્રી મુનિશ્રી જિનવિજયજીસંપાદિત, સિંઘીજૈનગ્રન્થમાલાપ્રકાશિત "જૈનપુસ્તકપ્રશસ્તિસંગ્રહ", પૃ૰ ૯૩ પ્રસ્તુત પ્રશસ્તિસંગ્રહમાં માત્ર તાડપત્રીય ગ્રંથોની પ્રશસ્તિઓ આપી છે તેથી સૂચિત કલ્પસૂત્રની પ્રશસ્તિમાં સમય નથી લખ્યો છતાં વિક્રમના ૧૬-મા શતક પછીનો સમય તો ન જ કહી શકાય

૧૮ જુઓ શ્રી માણિકચન્દ્ર દિગંબર જૈન ગ્રન્થમાલા દ્વારા પ્રકાશિત "જૈનશિલાલેખસંગ્રહ ભા ૩" લેખાંક–૩૦૫ ક

૧૯ જુઓ ઉપાધ્યાયશ્રી વિનયસાગરસંપાદિત "પ્રતિષ્ઠાલેખસંગ્રહ" લેખાંક ૧૦૨૬

આવતા પ્રસ્તુત કડુઆમતિગચ્છના આદ્ય પ્રવર્તક કડુઓ શાહ નડોલાઈ[૨૦]—નાડોલાઈ (નાડલાઈ-રાજસ્થાન) ગામના વતની અને નાગરજ્ઞાતિની વૃદ્ધશાખામા થએલા કાન્હજીના પુત્ર હતા તાત્પર્ય એટલુ જ કે જૈન-ધર્માનુયાયી નાગર વણિકોમા પોતાનો સ્વતંત્ર મત ચલાવી શકે તેવી વગવાળી વ્યક્તિ પણ થયેલી છે આ કડુઆ શાહ વડનગરનિવાસી હતા તેવું વિધાન પણ મળે છે[૨૧]

વિ૦ સ૦ ૧૭૯૭મા રચાયેલા શ્રી જ્ઞાનસાગરજીકૃત 'ગુણવર્મારાસ'ની પ્રશસ્તિમા અચલગચ્છીય શ્રી મેરુતુંગસૂરિએ નાગર વાણિયાને જૈન બનાવ્યાનો ઉલ્લેખ મળે છે[૨૨] તેથી શ્રી મેરુતુંગસૂરિએ અમુક નાગર વણિકોને જૈનધર્માનુયાયી બનાવ્યા હશે એટલુ જ સમજવુ જોઈએ શ્રી મેરુતુંગસૂરિના પહેલા વિક્રમના બારમાથી પદરમા શતકના ઉલ્લેખોનો પ્રસ્તુત લેખમા મેં સ્થળનિર્દેશ કર્યો છે એમા નાગરગચ્છ, નાગરવંશ, નાગરજ્ઞાતિ, નાગરવણિક વગેરે શબ્દો મળે છે તે ઉપરથી જાણી શકાય કે શ્રી મેરુતુંગસૂરિના પહેલા પણ જૈનધર્માનુયાયી નાગર વણિકો હતા

મારા સક્ષિપ્ત અવલોકનમા પ્રાપ્ત થયેલ સામગ્રીમા જૈનધર્માનુયાયી નાગરો સબધી વિવિધ નિવાસ-સ્થાનો, શાખાઓ, ગોત્રો અને અટકોની માહિતી નીચે મુજબ છે

નિવાસસ્થાનો : સોહલાઇ[૨૩] (સુહાઈ—વડનગર પાસે), પેથાપુર[૨૪], કૂકરવાડા[૨૫], વડનગર[૨૬], ખભાત[૨૭], અને પિલ્લાહિકા[૨૮] (પીલવાઈ) આ ૭ ગામ નગરો ગુજરાતમા જ આવેલા છે તેથી ગુજરાતમા જૈનધર્માનુયાયી નાગરો ઠીક ઠીક પ્રમાણમા હશે તેમ જાણી શકાય છે આ ઉપરાત ઉચ્ચૂણક[૨૯] નગર તે ડુંગરપુર પાસે અર્થુણા છે તેનુ પ્રાચીન નામ છે આ સ્થળને ગુજરાત—રાજસ્થાનની સીમા ઉપરનુ કહી શકાય તથા નડોલાઇ[૩૦] (નાડલાઇ) રાજસ્થાનમા આવેલુ છે

શાખાઓ : નાદીનાગરશાખા[૩૧], વૃદ્ધશાખા[૩૨], અને લઘુશાખા[૩૩]

ગોત્રો : ભદ્રસિઆણા ગોત્ર[૩૪], કાદિયાવી ગોત્ર[૩૫], અને રાદ્(ધ્)આ[૩૬] ગોત્ર

૨૦ જુઓ પદ્મશ્રી મુનિશ્રી જિનવિજયજીસપાદિત, સિંઘીજૈનગ્રન્થમાલા દ્વારા પ્રકાશિત 'વિવિધગચ્છપટ્ટાવલિસગ્રહ'ના પૃ૦ ૧૨૧થી શરૂ થતી 'કડુઆમતિગચ્છપટ્ટાવલિ'નો પ્રારભ તથા પૃ૦ ૧૫૬થી શરૂ થતી 'કડુઆમતિગચ્છલઘુ-પટ્ટાવલિ'નો પ્રારભ

૨૧ જુઓ ઉપરનુ પુસ્તક, પૃ૦ ૨૧૯ અહી કડુઆમતિગચ્છનો પ્રારભ વિ૦ સ૦ ૧૫૬૨મા લખ્યો છે તે બરાબર નથી લાગતો, સભવ છે કે કદાચ સ૦ ૧૫૨૬નો અકવિપર્યાસ થયા હોય

૨૨ જુઓ શ્રી મોહનલાલ દલીચદ દેશાઈ સપાદિત 'જૈન ગુર્જર કવિઓ ભા૦ ૨' પૃ૦ ૧૭૮

૨૩ જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરસૂરિસપાદિત 'જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસગ્રહ ભા૦ ૧' લેખાક ૩૦૬ (સ૦ ૧૫૦૯)

૨૪ જુઓ ઉપરનુ પુસ્તક લેખાંક ૬૪૦ (સ૦ ૧૫૬૦)

૨૫ જુઓ મુનિરાજ શ્રી વિશાલવિજયજીસપાદિત 'રાધનપુરપ્રતિમાલેખસદોહ' લેખાક ૩૨૪ (સ૦ ૧૫૬૪)

૨૬–૨૭ જુઓ મુનિશ્રી જિનવિજયજીસપાદિત 'પ્રાચીનજૈનલેખસગ્રહ ભા૦ ૨' લેખાક ૪૫૧ (સ૦ ૧૬૪૯)

૨૮ જુઓ પદ્મશ્રી મુનિશ્રી જિનવિજયજીસપાદિત 'જૈનપુસ્તકપ્રશસ્તિસગ્રહ' પૃ૦ ૬૩ (વિક્રમના ૧૫મા શતકથી પછી નહિ)

૨૯ જુઓ શ્રીમાણિકચદ્ર દિગબરજૈનગ્રથમાલાપ્રકાશિત 'જૈનલેખસગ્રહ ભા૦ ૩' લેખાક ૩૦૫ क (સ૦ ૧૧૬૬)

૩૦ જુઓ પદ્મશ્રી મુનિશ્રી જિનવિજયજીસપાદિત 'વિવિધગચ્છપટ્ટાવલીસગ્રહ' પૃ૦ ૧૨૧ તથા પૃ૦ ૧૫૬

૩૧ જુઓ મુનિશ્રી દર્શનવિજયજીસકલિત 'જૈનપરપરાનો ઇતિહાસ ભા૦ ૨' પૃ૦ ૬૨૨

૩૨ કડુઆમતિગચ્છપ્રવર્તક કડુઆ શાહ આ શાખાના હતા (સ૦ ૧૫૨૪)

૩૩–૩૪ જુઓ મુનિશ્રી જિનવિજયજીસપાદિત 'પ્રાચીન જૈનલેખસગ્રહ ભા૦ ૨' લેખાક ૪૫૧ (સ૦ ૧૬૪૯)

૩૫ જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરસૂરિસપાદિત 'જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસગ્રહ ભા૦ ૧' લેખાંક ૨૫૧ (સ૦ ૧૪૨૨)

૩૬ જુઓ મુનિરાજ શ્રીવિશાલવિજયજીસપાદિત 'રાધનપુરપ્રતિમાલેખસદોહ' લેખાક ૨૨૭ (સ૦ ૧૫૨૦)

અટકો[37]– व्य०[38] = વ્યવહારી, गोवी[39] (?) અને गोठी[40] = ગોઠી, दो०[41] = દોસી, श्रे०[42] = શ્રેષ્ઠી, सा०[43] = સાધુ, साधुकार–साहुकार, स०[44] = સઘપતિ–સઘવી, शाह[45] = શાહ, ठा०[46] = ઠાકુર–ઠક્કુર, साह[47] = શાહ અને गाधी[48] = ગાધી

લભ્ય વૈયક્તિક ઉદાહરણોથી અતિરિક્ત વિશેષ સામગ્રી ન મળે ત્યા સુધી નાગર બ્રાહ્મણો સમૂહરૂપે જૈનધર્માનુયાયી હશે કે કેમ ? તે ન કહી શકાય પણ એતદ્વિષયક મારી અલ્પસ્વલ્પ ગવેષણાને પરિણામે જે ઉલ્લેખો મેં અહીં નોંધ્યા છે તેના આધારે નિ સદિગ્ધપણે કહી શકાય કે પ્રાચીન સમયમા અનેક ગામ નગરોમા નાગરવણિકો સમૂહરૂપે જૈનધર્માનુયાયી હશે અહીં પ્રસ્તુત છે તે વિક્રમના ૧૮ મા શતકના પૂર્વાર્ધમા લખાયેલા વિજ્ઞપ્તિલેખના આધારે સ્પષ્ટ થાય છે કે તે સમયે વડનગરમા વિવિધ કુટુબોથી સગઠિત નાગર વણિકોનો જૈનસઘ હતો અને તે તપાગચ્છાનુયાયી હતો

આટલુ પ્રાસગિક જણાવીને સૂચિત વિજ્ઞપ્તિલેખનો પરિચય આપુ છુ

પ્રસ્તુત વિજ્ઞપ્તિલેખ ' શ્રી લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સસ્કૃતિ વિદ્યામદિર—અમદાવાદ 'મા રહેલા અનેક પ્રાચીન હસ્તલિખિત ગ્રન્થસગ્રહો પૈકી ' શ્રી લા૦ દ૦ વિદ્યામદિર ' તરફથી ખરીદાઈ ને એકત્રિત થઈ રહેલા ' શ્રી લા૦ દ૦ ગ્રન્થસગ્રહ 'મા સુરક્ષિત છે તેનો ક્રમાક ૪૫૬૨ છે આ વિજ્ઞપ્તિ-લેખની અતિમ પક્તિ પછીના વિનષ્ટ ભાગની પક્તિના માત્રા વગેરે ચિહ્નો દેખાય છે તેથી તેનો અતિમ ભાગ નષ્ટ થયેલો છે તે જાણી શકાય છે, જેમા લેખનસવત્ તથા આગેવાન ગૃહસ્થોના હસ્તાક્ષરો તેમ જ દ્વાદશાવર્ત ગુરુવદનનો પાઠ હશે[49] જોકે લેખનસવત્‌વાળો ભાગ નષ્ટ થયેલો છે, છતા આ વિજ્ઞપ્તિલેખ નાગાયણસ્થિત તપાગચ્છીય આચાર્યશ્રી વિજયપ્રભસૂરિજી પ્રતિ લખાયેલો છે તેથી તેની સમયમર્યાદા નિશ્ચિત થઈ શકે તેમ છે વિજયપ્રભસૂરિજીનુ નિર્વાણ વિ૦ સ૦ ૧૭૪૯મા થયુ છે, અને વિ૦ સ૦ ૧૭૨૯થી ૧૭૩૮ સુધીના તેમના વિહારો મરુભૂમિમા થયેલા હોઈ આ દશ વર્ષના ગાળામા પ્રસ્તુત વિજ્ઞપ્તિલેખ લખાયેલો હોવો જોઈએ વિજયપ્રભસૂરિસબધી હકીકતો તપાગચ્છીય પટ્ટાવલીઓમા સહજ સુલભ છે

---

૩૭ આ લેખમા જે મુખ્ય પ્રસ્તુત વિજ્ઞપ્તિલેખ છે તેમા આ અટકોમાંની મોટા ભાગની અટકો આવે છે

૩૮ જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસા૦ સપાદિત ' જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસગ્રહ ભા૦ ૧ ' લેખાંક ૩૦૬ (સ૦ ૧૫૦૯)

૩૯–૪૦ જુઓ ઉપરનુ પુસ્તક લેખાક ૫૪૧ (સ૦ ૧૪૮૫)

૪૧ ,, લેખાક ૬૯૦ (સ૦ ૧૫૧૪)

૪૨ ,, લેખાક ૨૫૧ (સ૦ ૧૬૨૨), લેખાક ૩૦૬ (સ૦ ૧૫૦૯), લેખાક ૩૪૦ (સ૦ ૧૫૧૪) તથા મુનિરાજશ્રી વિશાલવિજયજીસપાદિત ' રાધનપુરપ્રતિમાલેખસદોહ ' લેખાક ૨૨૭ (સ૦ ૧૫૨૦) અને લેખાક ૩૨૪ (સ૦ ૧૫૬૮)

૪૩ જુઓ ' રાધનપુરપ્રતિમાલેખસદોહ ' લેખાક ૨૨૭ (સ૦ ૧૫૨૦) તથા શ્રીવિનયસાગરસપાદિત ' પ્રતિષ્ઠાલેખસગ્રહ ' લેખાક ૧૦૨૬ (સ૦ ૧૬૨૮)

૪૪ જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસા૦ સપાદિત ' જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસગ્રહ ભા૦ ૨ ' લેખાંક ૧૩ (સ૦ ૧૩૯૪)

૪૫ જુઓ ઉ૦ શ્રીવિનયસાગરસપાદિત ' પ્રતિષ્ઠાલેખસગ્રહ ' લેખાંક ૫૭ (સ૦ ૧૨૯૩)

૪૬ જુઓ ઉપરનુ પુસ્તક લેખાક ૧૦૨૬ (સ૦ ૧૬૨૮) ઠાકુર અટક આજે વડનગરના બ્રાહ્મણ કુટુબમા છે

૪૭ જુઓ ' રાધનપુરપ્રતિમાલેખસદોહ ' લેખાક ૨૨૭ (સ૦ ૧૫૨૦)

૪૮ જુઓ મુનિશ્રી જિનવિજયજીસપાદિત ' પ્રાચીનજૈનલેખસગ્રહ ભા ૨ ' લેખાક ૪૫૧થી ૪૫૪ (સ૦ ૧૬૮૯ તથા સ૦ ૧૬૫૪)

૪૯ વિક્રમના ૧૮–૧૯મા શતકમા લખાયેલા અનેક વિજ્ઞપ્તિલેખોના અતભાગમા લેખનસવત, લેખ લખનાર મુખ્ય આગેવાનોની સહીઓ અને ગુરુવદનનો પાઠ હોય છે તેના આધારે વિનષ્ટપાઠની કલ્પના કરી છે

કાગળ ઉપર લખાયેલો આ વિજ્ઞપ્તિલેખ અતિજીર્ણ હોવાથી તેને ઉકેલતા ટુકડા થઈ જાય તેવી હાલતનો હતો તેથી તેના ઉપર 'નેશનલ અર્કાઈઝ–ન્યુ દિલ્હી'મા પારદર્શક કપડુ ચોડાવેલુ છે તેની કુલ લબાઈ ૭ ફૂટ ને ૪ ઇચ તથા પહોળાઈ ૯ ઇચ છે તેને બે વિભાગમા વિભક્ત કરી શકાય ૧ ચિત્રવિભાગ અને ૨ લેખવિભાગ ચિત્રવિભાગની લબાઈ ૨ ફૂટ ને ૯ ઇચ એટલે કે ૩૩ ઇચ છે, શેષ લેખવિભાગની લબાઈ ૪ ફૂટ ને ૭ ઇચ છે ચિત્રવિભાગનો પરિચય આ પ્રમાણે છે—પ્રારભમા ૧૪ાા ઇચ લબાઈમા તીર્થંકર ભગવાનના જન્મસૂચક ૧૪ સ્વપ્નો છે ત્યાર પછીની ૪ ઇચની લબાઈમા આચાર્યશ્રીને વિનીતભાવે વદન કરતા ચાર શ્રાવકોના રૂપ છે તે પછી પાા ઇચની લબાઈમા બાજોઠ ઉપર બેસીને ધર્મોપદેશ કરતા આચાર્ય, તેમની પાછળ બાજોઠ ઉપર બેઠેલા એક શિષ્ય, તેમની સામે વિનીતભાવે હાથ જોડીને બેઠેલા બે શ્રાવકો તથા વદનક્રિયાપ્રવૃત્ત બે શ્રાવિકાના ચિત્રો છે અને તેના પછીની ૯ ઇચની લબાઈમા આલેખાયેલા સામૈયાના પ્રસગમા નર્તક, મૃદગવાદક, તાલવાદક તથા ભૂગળવાદકની આકૃતિઓ અને હાથી ઉપર બેઠેલા બે પુરુષની આકૃતિઓ છે આમ કુલ ૩૩ ઇચમાં ચિત્રવિભાગ પૂર્ણ થાય છે આ ચિત્રવિભાગમા આવતા પુરુષ સ્ત્રીઓના ચિત્રો ગુજરાતની તત્કાલીન વેશભૂષાના સૂચક છે શેષ વિભાગમા વિજ્ઞપ્તિલેખ આવેલો છે લેખની લિપિ દેવનાગરી હોવા છતા ક-ખ-છ જેવા ગુજરાતી અક્ષરો પણ કોઈ કોઈ વાર લખેલા છે લેખમા આવતા કોઈક સસ્કૃત રૂપોને તે સમયની ગુજરાતી ભાષાની એક પ્રકારની શૈલીરૂપે જ સમજવા આવા પ્રયોગો વિક્રમના ૨૦મા શતક સુધી થતા આવ્યા છે એટલુ જ નહીં, આજે પણ ગુજરાતમા ગુજરાતી ભાષામા લખાતી જૈન ધાર્મિક કકોત્રીઓમા 'શ્રીપાર્શ્વજિન પ્રણમ્ય' જેવા સસ્કૃત પ્રયોગો લખાય છે વાચકોને લેખની ચિત્રશૈલી અને લિપિના આકાર-પ્રકારનો ખ્યાલ આવે તે માટે તેની પ્રતિકૃતિ અહી આપી છે ૧૦૫ પક્તિઓમા લખાયેલા આ વિજ્ઞપ્તિલેખની ભાષા અને જોડણી તે સમયની સર્વસાધારણ વ્યવહારુ શૈલીની છે તેથી એતદ્વિષયક અભ્યાસીઓને ઉપયોગી થાય એ દૃષ્ટિએ મૂળ લેખનો સપૂર્ણ ઉતારો તેના લેખકની જોડણી મુજબ અક્ષરશ અહીં આપુ છુ[50]—

(पक्ति–१) ॥ स्वस्ति श्रीआदेजन प्रणम्यः स्वस्ति श्रीसातज(२)न प्रणम्य स्वस्ति श्रीनीमजन प्रणाम्य स्वस्ति श्रीपा(३)रस्वजन प्रणम्य स्वस्ति श्रीवीरजन प्रणम्य अनक (४) वाव वन कूआ तलाव श्रीजन-प्रसादसीषरसोभी(५)त श्रीपूजिचरणरेणुप्रागपूते श्रीमती **श्रीनाराएणा**(६)नगरे पूजाराद्धतमोतमा परम-पूज अरचनीआ(७)नू चारित्रपात्रचुडामणी कूमताधकारनभोम(८)णी सकलसाधशीरोमणी एकविधश्रीजना-(९)ज्ञाप्रतीपाल्क दुविधधरमना परूपक त्रण तत्व(१०)ना जाण चार कषाएना जीपक पच महाव्रतना (११) पाल्क छ काएना पीहर सात भयना नीवारक (१२) अष्टमदचुरक नववाडसहित ब्रमचर्यना (१३) धारक दसवीध जतीधरमना परूपक अगीआ(१४)र अगना जाण बार उपागना उपदेशक तेर का(१५)-ठीआनीवारक चउदविदागुणजाण पनरभे(१६)दशीधना परूपक सोलक्लासपूरणससीव(१७)दन सतरभेद-सजमना पालक अढारसहेस(१८)शीलागरथना धारक श्रीज्ञातासुत्रना ओ(१९)गणीस अध्येनना परूपक

---

૫૦ વિજ્ઞપ્તિલેખની વાચનામા આપેલા ચિહ્નોની સમજ આ પ્રમાણે છે ( ) આવા કોષ્ઠકના મધ્યમા લખેલા '૧–૨ આદિ અકો તે તે સખ્યાવાળી મૂળલેખની પક્તિના પ્રારભસૂચક છે ( ) આવા જ કોષ્ઠકના મધ્યમા આપેલા અક્ષરો તેના આગળના અશુદ્ધ અક્ષરોના બદલે મેં માનેલા શુદ્ધ અક્ષરો છે અને [ ] આવા કોષ્ઠકમાં આવતો પાઠ મેં ઉમેરેલો છે અહીં અશુદ્ધના બદલે મૂકેલા શુદ્ધ પાઠની તથા ઉમેરેલા પાઠની ભાષા-જોડણી મૂળલેખકની ભાષા-જોડણીને અનુસરીને મૂકી છે આ વિજ્ઞપ્તિલેખનો અક્ષરશ અનુવાદ આપેલો છે તેથી લેખગત અપભ્રષ્ટ શબ્દોના શુદ્ધ શબ્દો અભ્યાસી વર્ગ સહજ સમજી શકશે તે કારણથી તેના પ્રત્યેક શબ્દ ઉપર અલગ ટાચણ નથી આપ્યુ

અટકો[૩૭]–વ્ય૦[૩૮]=વ્યવહારી, ગોત્રી[૩૯] (?) અને ગોઠી[૪૦]=ગોઠી, દો૦[૪૧]=દોસી, શ્રે૦[૪૨]=શેઠ, સા૦[૪૩]=સાધુ, સાધુકાર–સાહુકાર, સં૦[૪૪]=સંઘપતિ–સંઘવી, શાહ[૪૫]=શાહ, ઠા૦[૪૬]=ઠાકુર–ઠક્કુર, સાહ[૪૭]=શાહ અને ગાંધી[૪૮]=ગાંધી

લભ્ય વૈયક્તિક ઉદાહરણોથી અતિરિક્ત વિશેષ સામગ્રી ન મળે ત્યાં સુધી નાગર બ્રાહ્મણો સમૂહરૂપ જૈનધર્માનુયાયી હશે કે કેમ? તે ન કહી શકાય પણ એતદ્વિષયક મારી અલ્પસ્વલ્પ ગવેષણાને પરિણામે જે ઉલ્લેખો મેં અહીં નોંધ્યા છે તેના આધારે નિ:સંદિગ્ધપણે કહી શકાય કે પ્રાચીન સમયમાં અનેક ગામ નગરોમાં નાગરવણિકો સમૂહરૂપે જૈનધર્માનુયાયી હતો અહીં પ્રસ્તુત છે તે વિક્રમના ૧૮મા શતકના પૂર્વાર્ધમાં લખાયેલા વિજ્ઞપ્તિલેખના આધારે સ્પષ્ટ થાય છે કે તે સમયે વડનગરમાં વિવિધ કુટુંબોથી સંગઠિત નાગર વણિકોનો જૈનસંઘ હતો અને તે તપાગચ્છાનુયાયી હતો

આટલું પ્રાસંગિક જણાવીને સૂચિત વિજ્ઞપ્તિલેખનો પરિચય આપું છું

પ્રસ્તુત વિજ્ઞપ્તિલેખ 'શ્રી લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર—અમદાવાદ'માં રહેલા અનેક પ્રાચીન હસ્તલિખિત ગ્રન્થસંગ્રહો પૈકી 'શ્રી લા૦ દ૦ વિદ્યામંદિર' તરફથી ખરીદાઈને એકત્રિત થઈ રહેલા 'શ્રી લા૦ દ૦ ગ્રન્થસંગ્રહ'માં સુરક્ષિત છે તેનો ક્રમાંક ૪૫૬૨ છે આ વિજ્ઞપ્તિલેખની અંતિમ પંક્તિ પછીના વિનષ્ટ ભાગની પંક્તિના માત્રા વગેરે ચિહ્નો દેખાય છે તેથી તેનો અંતિમ ભાગ નષ્ટ થયેલો છે તે જાણી શકાય છે, જેમાં લેખનસંવત્ તથા આગેવાન ગૃહસ્થોના હસ્તાક્ષર તેમ જ દ્વાદશાવર્ત ગુરુવંદનનો પાઠ હશે[૪૯] જોકે લેખનસંવતવાળો ભાગ નષ્ટ થયેલો છે, છતાં આ વિજ્ઞપ્તિલેખ નારાયણસ્થિત તપાગચ્છીય આચાર્યશ્રી વિજયપ્રભસૂરિજી પ્રતિ લખાયેલો છે તેથી તેની સમયમર્યાદા નિશ્ચિત થઈ શકે તેમ છે વિજયપ્રભસૂરિજીનું નિર્વાણ વિ૦ સં૦ ૧૭૪૯માં થયું છે, અને વિ૦ સં૦ ૧૭૨૯થી ૧૭૩૮ સુધીના તેમના વિહારો મરુભૂમિમાં થયેલા હોઈ આ દશ વર્ષના ગાળામાં પ્રસ્તુત વિજ્ઞપ્તિલેખ લખાયેલો હોવો જોઈએ વિજયપ્રભસૂરિસંબંધી હકીકતો તપાગચ્છીય પટ્ટાવલીઓમાં સહજ સુલભ છે

---

૩૭ આ લેખમાં જે મુખ્ય પ્રસ્તુત વિજ્ઞપ્તિલેખ છે તેમાં આ અટકોમાંની મોટા ભાગની અટકો આવે છે

૩૮ જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસા૦ સંપાદિત 'જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ ભા૦ ૧' લેખાંક ૩૦૬ (સં૦ ૧૫૦૯)

૩૯–૪૦ જુઓ ઉપરનું પુસ્તક લેખાંક ૫૪૧ (સં૦ ૧૪૮૫)

૪૧ ,, લેખાંક ૬૮૦ (સં૦ ૧૫૧૪)

૪૨ ,, લેખાંક ૨૫૧ (સં૦ ૧૪૨૨), લેખાંક ૩૦૬ (સં૦ ૧૫૦૯), લેખાંક ૩૪૦ (સં૦ ૧૫૧૪) તથા મુનિરાજશ્રી વિશાલવિજયજીસંપાદિત 'રાધનપુરપ્રતિમાલેખસંદોહ' લેખાંક ૨૨૭ (સં૦ ૧૫૨૦) અને લેખાંક ૩૨૪ (સં૦ ૧૫૧૮)

૪૩ જુઓ 'રાધનપુરપ્રતિમાલેખસંદોહ' લેખાંક ૨૨૭ (સં૦ ૧૫૨૦) તથા શ્રીવિનયસાગરસંપાદિત 'પ્રતિષ્ઠાલેખસંગ્રહ' લેખાંક ૧૦૨૬ (સં૦ ૧૬૨૮)

૪૪ જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસા૦ સંપાદિત 'જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ ભા૦ ૨' લેખાંક ૧૩ (સં૦ ૧૩૮૪)

૪૫ જુઓ ઉ૦ શ્રીવિનયસાગરસંપાદિત 'પ્રતિષ્ઠાલેખસંગ્રહ' લેખાંક ૫૭ (સં૦ ૧૨૯૩)

૪૬ જુઓ ઉપરનું પુસ્તક લેખાંક ૧૦૨૬ (સં૦ ૧૬૨૮) ઠાકુર અટક આજે વડનગરના બ્રાહ્મણ કુટુંબમાં છે

૪૭ જુઓ 'રાધનપુરપ્રતિમાલેખસંદોહ' લેખાંક ૨૨૭ (સં૦ ૧૫૨૦)

૪૮ જુઓ મુનિશ્રી જિનવિજયજીસંપાદિત 'પ્રાચીનજૈનલેખસંગ્રહ ભા૦ ૨' લેખાંક ૪૫૧થી ૪૫૪ (સં૦ ૧૬૮૯ તથા સં૦ ૧૬૫૪)

૪૯ વિક્રમના ૧૮–૧૯મા શતકમાં લખાયેલા અનેક વિજ્ઞપ્તિલેખોના અંતભાગમાં લેખનસંવત, લેખ લખનાર મુખ્ય આગેવાનોની સહીઓ અને ગુરુવંદનનો પાઠ હોય છે તેના આધારે વિનષ્ટપાઠની કલ્પના કરી છે

કાગળ ઉપર લખાયેલો આ વિજ્ઞપ્તિલેખ અતિજીર્ણ હોવાથી તેને ઉકેલતા ટુકડા થઈ જાય તેવી હાલતનો હતો તેથી તેના ઉપર 'નૅશનલ અર્કાઈઝ–ન્યુ દિલ્હી'મા પારદર્શક કપડુ ચોડાવેલુ છે તેની કુલ લબાઈ ૭ ફૂટ ને ૪ ઇચ તથા પહોળાઈ ૯ ઇચ છે તેને બે વિભાગમા વિભક્ત કરી શકાય ૧ ચિત્રવિભાગ અને ૨ લેખવિભાગ ચિત્રવિભાગની લબાઈ ૨ ફૂટ ને ૯ ઇચ એટલે કે ૩૩ ઇચ છે, શેષ લેખવિભાગની લબાઈ ૪ ફૂટ ને ૭ ઇચ છે ચિત્રવિભાગનો પરિચય આ પ્રમાણે છે—પ્રારભમા ૧૪॥ ઇચ લબાઈમા તીર્થંકર ભગવાનના જન્મસૂચક ૧૪ સ્વપ્નો છે ત્યાર પછીની ૪ ઇચની લબાઈમા આચાર્યશ્રીને વિનીતભાવે વદન કરતા ચાર શ્રાવકોના રૂપ છે તે પછી પા॥ ઇચની લબાઈમા બાજોઠ ઉપર બેસીને ધર્મોપદેશ કરતા આચાર્ય, તેમની પાછળ બાજોઠ ઉપર બેઠેલા એક શિષ્ય, તેમની સામે વિનીતભાવે હાથ જોડીને બેઠેલા બે શ્રાવકો તથા વદનક્રિયાપ્રવૃત્ત બે શ્રાવિકાના ચિત્રો છે અને તેના પછીની ૯ ઇચની લબાઈમા આલેખાયેલા સામૈયાના પ્રસગમા નર્તક, મૃદગવાદક, તાલવાદક તથા ભૂગળવાદકની આકૃતિઓ અને હાથી ઉપર બેઠેલા બે પુરુષની આકૃતિઓ છે આમ કુલ ૩૩ ઇચમા ચિત્રવિભાગ પૂર્ણ થાય છે આ ચિત્રવિભાગમા આવતા પુરુષ સ્ત્રીઓના ચિત્રો ગુજરાતની તત્કાલીન વેશભૂષાના સૂચક છે શેષ વિભાગમા વિજ્ઞપ્તિલેખ આવેલો છે લેખની લિપિ દેવનાગરી હોવા છતા ક-ખ-છ જેવા ગુજરાતી અક્ષરો પણ કોઈ કોઈ વાર લખેલા છે લેખમા આવતા કોઈક સસ્કૃત રૂપોને તે સમયની ગુજરાતી ભાષાની એક પ્રકારની શૈલીરૂપે જ સમજવા આવા પ્રયોગો વિક્રમના ૨૦મા શતક સુધી થતા આવ્યા છે એટલુ જ નહીં, આજે પણ ગુજરાતમા ગુજરાતી ભાષામા લખાતી જૈન ધાર્મિક કકોત્રીઓમા 'શ્રીપાર્શ્વજિન પ્રણમ્ય' જેવા સસ્કૃત પ્રયોગો લખાય છે વાચકોને લેખની ચિત્રશૈલી અને લિપિના આકાર-પ્રકારનો ખ્યાલ આવે તે માટે તેની પ્રતિકૃતિ અહી આપી છે ૧૦૫ પક્તિઓમા લખાયેલા આ વિજ્ઞપ્તિલેખની ભાષા અને જોડણી તે સમયની સર્વસાધારણ વ્યવહારુ શૈલીની છે તેથી એતદ્વિષયક અભ્યાસીઓને ઉપયોગી થાય એ દૃષ્ટિએ મૂળ લેખનો સપૂર્ણ ઉતારો તેના લેખકની જોડણી મુજબ અક્ષરશ અહીં આપુ છુ[૫૦]—

(पक्ति–१) ॥ स्वस्ति श्रीआदेजन प्रणम्यः स्वस्ति श्रीसातज(२)न प्रणम्य स्वस्ति श्रीनीमजन प्रणास्य स्वस्ति श्रीपा(३)रस्वजन प्रणम्य स्वस्ति श्रीवीरजन प्रणम्य अनक (४) वाव वन कूआ तलाव श्रीजन-प्रसादसीत्ररसोमी(५)त श्रीपूजिचरणरेणुप्रागपूते श्रीमती **श्रीनाराएणा**(६)नगरे पूजाराद्धतमोतमा परम-पूज अरचनीआ(७)न् चारित्रपात्रचुडामणी कूमताधकारनमोम(८)णी सकलसाधशीरोमणी एकविधश्रीजना-(९)ज्ञाप्रतीपालक दुविधधरमना परूपक त्रण तत्व(१०)ना जाण चार कषाएना जीपक पच महाव्रतना (११) पालक छ काएना पीहर सात भयना नीवारक (१२) अष्टमदचुरक नववाडसहित ब्रमचर्यना (१३) धारक दसवीध जतीधरमना परुपक अगीआ(१४)र अगना जाण बार उपागना उपदेशक तेर का(१५)-ठीआनीवारक चउदविद्यागुणजाण पनरभे(१६)दशीधना परुपक सोलकलासपूरणससीव(१७)दन सतरभेद-सजमना पालक अढारसहेस(१८)शीलागरथना धारक श्रीज्ञातासुत्रना ओ(१९)गणीस अधेनना परुपक

---

૫૦ વિજ્ઞપ્તિલેખની વાચનામા આપેલા ચિહ્નોની સમજ આ પ્રમાણે છે ( ) આવા કોષ્ઠકના મધ્યમા લખેલા '૧–૨ આદિ અકો તે તે સખ્યાવાળી મૂળલેખની પક્તિના પ્રારભસૂચક છે ( ) આવા જ કોષ્ઠકના મધ્યમા આપેલા અક્ષરો તેના આગળના અશુદ્ધ અક્ષરોના બદલે મેં માનેલા શુદ્ધ અક્ષરો છે અને [ ] આવા કોષ્ઠકમા આવતો પાઠ મેં ઉમેરેલો છે અહીં અશુદ્ધના બદલે મૂકેલા શુદ્ધ પાઠની તથા ઉમેરેલા પાઠની ભાષા-જોડણી મૂળલેખની ભાષા-જોડણીને અનુસરીને મૂકી છે આ વિજ્ઞપ્તિલેખનો અક્ષરશ અનુવાદ આપેલો છે તેથી લેખગત અપભ્રષ્ટ શબ્દોના શુદ્ધ શબ્દો અભ્યાસી વર્ગ સહજ સમજી શકશે તે કારણથી તેના પ્રત્યેક શબ્દ ઉપર અલગ ટાચણ નથી રાખ્યુ

वीश्रवस्थाजीवदेआ(२०)ना पालक एकवीस सालथोपना टालक (२१) बावीस परसोना जीपक श्रीसुगडागसुत्रना [तेवीस अधेनना] (२२) पन्नाष चोवीस नीथकरनी आगाना पालक (२३) पचवीस भावनाना भावक छवीस दशाक(२४)ल्पना जाण सतावीस अणगारगुणि करी (२५) बीराजमान अठावीस आचारना परुपक (२६) ओगणत्रस पापश्रुतना जाण त्रीस मुहनी(२७)स्थानकना नीवारक एकत्रीस सीधगुणना (२८) जाण बत्रीस जोगसग्रहना जाण तेत्रीस आ(२९)सातनाना टालक श्रीतीथगरना चोत्रीस (३०) अतीसईना जाण पात्रीस वाणीगुणना प(३१)रपक छत्रीस छत्रीसे करी वेराजमान एवु अ(३२)नेकओपमाजोग श्रीपूज्य जाय-सापूने व(३३)लशपूने कुलसपुने रुपगपूने ओअजी (३४) तीअमी वन(वन)सी जीह(अ)गोही जीअमाणे (३५) जीअलोगे जीअनीहे सरस्वतीकठआ(३६)भर्ण कलीकालगौतमाअवतार अत्रो(३७)धजीनप्रति-बोधक सनलभटारपुर(३८)दर भटारकसरोमणी भटारक श्रीश्री(३९)श्रीश्रीश्रीश्रीश्रीश्रीश्रीश्रीश्रीश्रीश्रीश्री-(४०)श्रीश्रीश्रीश्रीश्रीश्रीश्रीविजयप्रभसु(४१)रीस्वर सपरीवारा चरणान् चरणकम(४२)लान् [प्रणम्य] **श्रीवडनगरस्थानात्** लपीत सदा आदे(४३)सकारी चरणसेवक आगाकारी पाए(४४)रजरेणुसमान सेवक देवी रवजी टमो(४५)दर दो केस्वदास अमरसी गा अचल माड(४६)ण देवी अषइ गांधी दूदा श्रे कानजी हरजी (४७) दो देवजी वीरजी टो जेवत दो वस्ता जस(४८)राज सा अदरजी श्रे जोगीदास हरीदास (४९) गा माधवजी टो सातीदास कुअरजी गा सु(५०)दर मोघा सा तीकमदास तेजपाल टो वीर(५१)जी लडवण सा रतनीआ माधव देवी धनी(५२)आ वीरमजी देवी माहावजी मदनजी श्रे ओ(५३)धवजी माटणजी सा कीका गणेश श्रे माना (५४) हरीदास गाध कलाणजी श्रे साढीऊ गणेश (५५) गाधी हड्डुओ देवी लाधा जीवण श्रे अदूजी (५६) कलाणजी व सा प्रभुजी गा। वलभ दुल्भ(५७)-जी श्रे सोमजी मनोहर श्रे वीरा हरीदास श्रे ला(५८)ला मुकदास श्रे लाला वाछा श्रे लालजी सा गरी(५९)-बदास देवी नारणजी हाथी सा वाघा श्रे मालीओ मक(६०)दीओ पट्ट खेमजी पट्ट केसवजी देवी वीरमु गुरो (६१) गाधी अभेराजी प्रमुख तथा सघसमस्तके(६२)न त्रकालवदना अवधारजो जी

जत एहा (६३) श्रीपूजजीनी कीपाए करी धरमधान सुषि प्र(६४)वरते छ श्रीपूजजीना धरमधानना सु(६५)पसमाधनीराबाधपणाना कागुल समाचा(६६)र लपी सेवकने सतोष करवा(वो) तथा अत्र श्री(६७)-पजु[स]णपरव नीरवघनपणे थिआ छे कालना(६८)वसारू बीजु तप तथा सामीवछल लहेण प्र(६९)मुष धरमकरणी वसेषे थेआ छे तथा श्रीपू(७०)जजीनी आगनाए पना श्रीप्रीतवजे एहा (७१) चोमासु आवा तेणे करी सघनु मन घणु रा(७२)जी रापु छे तेणे करीने धरमधान वशेषे चा(७३)ले छे श्रीभगवतीसुत्र सझाए श्रीऊतराधे(७४)नसुत्र वगाण वचाए छे श्रावक टक २ पडीक(७५)मणे आवे छै बीजू श्रीपूजजीना शीप (७६)जेवा जोइए तेवा छे घणु सारू छे बीजू श्री(७७)पूजजी वीनती अवधारजो जी आवता चुमा(७८)-सानो आदेश प. श्रीविनेवीमलने तथा (७९)गणी श्रीउदेसोमने आदेस प्रसाद कर(८०)जो जी अवस ए वीनती अवधारजो जी जो (८१)सघनु मन ठाम रापो तो पूरवे अत्रनो(ना) स(८२)वनु मन घणु बगडू हूतु ते प श्रीप्रीतवज(जे) (८३)अत्र आवते मन पम रहू छे हवे जेनी वी(८४)नती लपी छे तेने आदेस प्रसाद करसु तो (८५)सघनु मन घणु वधसे बु(बी)जू पूजे श्रीवीजे(८६)देवसुर पण **नागरवाणीआ** जाणीने वी(८७)नती अवधारता अने श्रीपूजजीए पण एम (८८)ज वीनती अवधारवी बु(बी)जू **वडनगरनो** स-(८९)घ सदैव श्रीपूजनो भगत छे पर पाटभगत (९०) छे श्रीपूजिजी **श्रीवडनगरना संघ** ऊपर कीपा रा(९१)खो छो तेथी वसेषे अवधारजो **ऊपाधा श्रीमेघ(९२)वीजे गणी** पडीत श्रीहेमवीजे गणी पडती-(डीत) श्रीप्री(९३)ते(त)वजे गणी पडीत श्रीवीमलवीजे गणी पडीत जी(९४)तवीजे गण(णी) पडीत श्रीरीधवीजे गणी गणे(णी) वे(वि)वेक(९५)वीजे रूपवीजे प्रमुष श्रीजीना परवारने वदना (९६)वीनवजो अत्रथी प श्रीप्रीतवीजे गणी आ(९७)णदवीजे मुनि रामवीज(जे)नी वदना अवधार(९८)जो दूहा—

अम हइड्ड दाडमकली भरीउ तम गुणे[ण]।
(९९) अवगुण एक न समरे वीसारीजे जेण ॥ १ ॥
जेऊ (१००) सुरही वछो वस(स)तमास मी(लु) कोएला समरइ।
वे(१०१)धा सरही गअदो अमा म(?) मन तम समरीही ॥ २ ॥
(१०२) आडा डूगर अतीघणा वहोलीआ असष।
(१०३) मन जाणे आवी मलु दैव न दीधी पष ॥ ३ ॥
(१०४) – – सीप समुद्मे करतरा (?) आस पीआस।
ज(१०५)ठर(?) समुद्र सब ही तजो स्वातबुदुकी आस ॥ ४ ॥

સર્વસાધાગ્ણ ગુજગતી વાચકો પ્રસ્તુત વિજ્ઞપ્તિલેખને સમજી શકે તે હેતુથી તેનો મૂળભાપાની નજીકમા રહીને થોડા ઉપયોગી પરિવર્તનવાળો અક્ષરશ અનુવાદ વર્તમાન ગુજરાતી ભાષામા આપુ છુ—

(પક્તિ-૧) ॥ સ્વસ્તિ શ્રીઆદિજિન પ્રણમ્ય, સ્વસ્તિ શ્રીશાતિજિ(૨)ન પ્રણમ્ય, સ્વસ્તિ શ્રીનેમિજિન પ્રણમ્ય, સ્વસ્તિ શ્રીપા(૩)ર્શ્વજિન પ્રણમ્ય, સ્વસ્તિ શ્રીવીરજિન પ્રણમ્ય, અનેક (૪) વાવ-વન-કૂવા તળાવ-શ્રીજિનપ્રાસાદશિખરશોભિ(૫)ત શ્રીપૂજ્યચરણરેણુના પરાગથી પવિત્ર શ્રીમત્ શ્રીનાગાયણા-(૬)નગરે પૂજ્યારાધ્યતમોત્તમ પરમપૂજ્ય અર્ચનીય (૭) ચારિત્રપાત્રચૂડામણિ કુમતાધકારનભોમ(૮)ણિ સકલસાધુશિરોમણિ, એકવિધ શ્રીજિના(૯)જ્ઞાપ્રતિપાલક, દ્વિવિધ ધરમના પ્રરૂપક, ત્રણ તત્ત્વ(૧૦)ના જાણ, ચાર કષાયના જીપક, પચ મહાવ્રતના (૧૧) પાલક, છ કાયના પીયર, સાત ભયના નિવારક, (૧૨) અષ્ટમદચૂરક, નવવાડસહિત બ્રહ્મચર્યના (૧૩) ધારક, દશવિધ યતિધર્મના પ્રરૂપક, અગિયા(૧૪)ર અગના જાણ, બાર ઉપાગના ઉપદેશક, તેરકા(૧૫)ઠિયાનિવારક, ચૌદવિદ્યાગુણજાણ, પદરભે(૧૬)દ સિદ્ધના પ્રરૂપક, સોલકલાસપૂર્ણશશિવ(૧૭)દન, સત્તરભેદસયમના પાલક, અઢારસહસ્ર(૧૮)શીલાગરથના ધારક, શ્રીજ્ઞાતાસૂત્રના ઓ(૧૯)ગણીસ અધ્યયનના પ્રરૂપક, વીસવસા જીવદયા(૨૦)ના પાલક, એકવીસ સબલદોષના ટાલક, (૨૧) બાવીસ પરિસહના જીપક, શ્રીસૂત્રકૃતાગસૂત્રના [તેવીસ અધ્યયનના] (૨૨) પ્રરૂપક, ચોવીસ તીર્થંકરની આજ્ઞાના પાલક, (૨૩) પચીસ ભાવનાના ભાવક, છવ્વીસ દશાક(૨૪)-લ્પના જાણ, સત્તાવીસ અનગારગુણે કરી (૨૫) વિરાજમાન, અઠ્ઠાવીસ આચારના પ્રરૂપક, (૨૬) ઓગણત્રીસ પાપશ્રુતના જાણ, ત્રીસ મોહનીય(૨૭)સ્થાનકના નિવારક, એકત્રીસ સિદ્ધગુણના (૨૮) જાણ, બત્રીસ યોગસગ્રહના જાણ, તેત્રીસ આ(૨૯)સાતનાના ટાલક, શ્રીતીર્થંકરના ચોત્રીસ (૩૦) અતિશયના જાણ, પાત્રીસ વાણીગુણના પ્ર(૩૧)રૂપક, છત્રીસ છત્રીસે કરી વિરાજમાન, એવી અ(૩૨)-નેક ઉપમાયોગ્ય શ્રીપૂજ્ય જાતિસપન્ન બ(૩૩)લસપન્ન કુલસપન્ન રૂપસપન્ન ઓજસ્વી (૩૪) તેજસ્વી વચસ્વી જિતક્રોધ જિતમાન (૩૫) જિતલોભ જિતનિદ્ર સરસ્વતીકઠઆ(૩૬)ભરણ કલિકાલગૌતમાવતાર અબો(૩૭)ધજીવપ્રતિબોધક સકલભટ્ટારકપુર(૩૮)દર ભટ્ટારકશિરોમણિ ભટ્ટારકશ્રીશ્રી(૩૯)શ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રી શ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રી(૪૦)શ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રી**વિજયપ્રભસૂ(૪૧)રીશ્વર** સપરિવાર[ના] ચરણકમ(૪૨)-લાન્ [પ્રણમ્ય] **શ્રીવડનગરસ્થાનાત્** લિખિતગ સદા આદે(૪૩)શકારી ચરણસેવક આજ્ઞાકારી પાય-(૪૪)રજરેણુસમાન સેવક દેવી રવજી દમો(૪૫)દર, દો॰ કેશવદાસ અમરસી, ગા॰ અચલ માડ(૪૬)ણ, દેવી અખય, ગાધી દૂદા, શ્રેષ્ઠી કાનજી હરજી, (૪૭) દો॰ દેવજી વીરજી, દો॰ જેવત, દો॰ વરતા જસ-(૪૮)રાજ, સા॰ અદરજી, શ્રે॰ જોગીદાસ હરિદાસ, (૪૯) ગા॰ માધવજી, દો॰ શાતિદાસ કુઅરજી, ગા॰ સુ(૫૦)દર મોધા, સા॰ ત્રીકમદાસ તેજપાલ, દો॰ વીર(૫૧)જી લડકણ, સા॰ રતનીઆ માધવ, દેવી ધની-(૫૨)આ વીરમજી, દેવી માહાવજી મદનજી, શ્રે॰ ઓ(૫૩)ધવજી માડણજી, સા॰ ડીકા ગણેશ, શ્રે॰ માના (૫૪) હરિદાસ, ગાધી કલ્યાણજી, શ્રે॰ સાઠીઓ ગણેશ, (૫૫) ગાધી હલુઓ, દેવી લાધા જીવણ,

શ્રે૦ અદ્દજી (૫૬) દયાળજી, સા૦ પ્રભુજી, ગા૦ વલ્લભ દુર્લભ(૫૭)જી, શ્રે૦ સોમજી મનોહર, શ્રે૦ વીર હરિદાસ, શ્રે૦ લા(૫૮)લા મુકુન્દદાસ, શ્રે૦ લાલા વાલ્જી, શ્રે૦ લાલજી, સા૦ ગરી(૫૯)બદાસ, દેશી નારણજી લાધી, સા૦ વાના, શ્રે૦ માલીઓ મક(૬૦)દીઓ, પટ૦ ખેમજી, પટ૦ કેશવજી, દેશી વીરમુ ગુરો (૬૧) ગાંધી અભયરાજજી પ્રમુખ તથા સમસમસ્તક(૬૨)ની ત્રિકાલ વદના અવધારજ્યો જી

જત અહીં (૬૩) શ્રીપૂજ્યજીની કૃપાએ કરી ધર્મધ્યાન સુખે પ્ર(૬૪)વર્તે છે શ્રીપૂજ્યજીના ધર્મધ્યાનના સુ(૬૫)ખસમાધિ નિરાબાધપણાના કાગળ સમાચા(૬૬)ર લખી સેવકને સતોષ કરવો તથા અત્ર શ્રી(૬૭)પર્યુષણપર્વ નિર્વિઘ્નપણે થયા છે કાલાનુ(૬૮)સાર બીજુ તપ તથા સ્વામિવાત્સલ્ય લહેણી પ્ર(૬૯)મુખ ધર્મકરણી વિશેષે થયા છે તથા શ્રીપૂ(૭૦)જ્યજીની આજ્ઞાએ પન્યાસ શ્રી પ્રીતિવિજય અહીં (૭૧) ચોમાસુ આવ્યા તેણે કરી **સંઘનું** મન વણુ ર(૭૨)જી રાખ્યુ છે, તેણે કરીને ધર્મધ્યાન વિશેષે થા(૭૩)ઈયો છે શ્રીભગવતીસૂત્ર, સજ્ઝાયમા શ્રીઉત્તરાધ્યય(૭૪)ન સૂત્ર વખાણ વચાય છે શ્રાવક ટકર પ્રતિક્ર(૭૫)મણે આવે છે બીજુ શ્રીપૂજ્યજીના શિષ્ય (૭૬) જેવા જોઈએ તેવા છે, [તે] ઘણુ સારૂ છે બીજુ શ્રી(૭૭)પૂજ્યજી વીનતિ અવધારજ્યોજી—આવતા ચોમા(૭૮)સાનો આદેશ પ શ્રીવિનય વિમલને તથા (૭૯) ગણી શ્રીઉદયસોમને આદેશ પ્રસાદ કર(૮૦)જો જી અવશ્ય એ વીનતિ અવધારજો જી જો (૮૧) **સંઘનું** મન દામ રાખો તો પૂર્વે અત્રના **સ(૮૨)ઘનું** મન ઘણુ ભગાયુ હતુ તે પ શ્રીપ્રીતિવિજય (૮૩) અત્ર આવતા મન ક્ષેમ રહ્યુ છે હવે જેની વી(૮૪)નતિ લખી છે તેને આદેશ પ્રસાદ કરશો તો (૮૫) **સંઘનુ** મન ઘણુ વધશે બીજુ પૂજ્ય શ્રીવિજય(૮૬)દેવસૂરિ પણ **નાગર-વાણિયા** જાણીને વી(૮૭)નતિ અવધારતા, અને શ્રીપૂજ્યજીએ પણ એમ (૮૮)જ વીનતિ અવધારવી બીજુ **વડનગરનો સ(૮૯)ઘ** સદૈવ શ્રીપૂજ્યનો ભક્ત છે, પરમ પાટભક્ત (૯૦)છે શ્રીપૂજ્યજી **વડનગરના સંઘ** ઉપર કૃપા રા(૯૧)ખો છો તેથી વિશેષે અવધારજ્યો ઉપાધ્યાય **શ્રીમેઘ(૯૨)વિજય ગણી**, પડિત શ્રીપ્રી(૯૩)તિવિજય ગણી, પડિત શ્રીવિમલવિજય ગણી, પડિત જી(૯૪)તવિજય ગણી, પડિત શ્રીઋદ્ધિવિજય ગણી, ગણી વિવેક(૯૫)વિજય રૂપવીજય પ્રમુખ શ્રીજીના પરિવારને વદના (૯૬) વીનવજો અત્રથી પ પ્રીતિવિજય, ગણી આ(૯૭)નદવિજય, મુનિ રામવિજયની વદના અવધાર(૯૮)જો

દૂહા—

અમ હૈડુ દાડમકલી, ભરિયુ તુમ ગુણેણુ ।
(૯૯) અવગુણ એક ન સાભરે, વીસારીજે જેણ ॥ ૧ ॥
જેમ (૧૦૦) સુરભીને વછો, વસતમાસને કોયલ સમરે ।
વિં(૧૦૧)ધ્યને સ્મરે ગજેન્દ્ર, અમ મન તેમ સમરે ॥ ૨ ॥
(૧૦૨) આડા ડુગર અતિઘણા, વહોળીયા અસખ ।
(૧૦૩) મન જાણે આવી મળુ, દૈવ ન દીધી પખ ॥ ૩ ॥
(૧૦૪) — — છીપ સમુદ્રમેં, કરતી આસ પિઆસ ।
જ(૧૦૫)ઠર સમુદ્ર સબ હી તજ્યો, સ્વાતિબિંદુકી આસ ॥ ૪ ॥

પ્રસ્તુત વિજ્ઞપ્તિલેખની કુલ ૧૦૫ પક્તિઓમા ૧થી ૬૧ સુધીની પક્તિઓમા મગલરૂપ પચજિન નમસ્કાર, સ્થળનો અને આચાર્યશ્રીનો નામોલ્લેખ, આચાર્યશ્રીના વિશેષણો અને વિજ્ઞપ્તિપત્ર લખનાર ગૃહસ્થોની નામાવલી આવે છે તથા ૯૮મી પક્તિથી ૧૦૫મી પક્તિઓમા ગુરુપ્રત્યેના અનુરાગસૂચક સુભાષિત દોહા છે શેષ ૩૬ (૬૨થી ૯૭) પક્તિઓમા જે લેખ્ય વસ્તુ છે તેમા નીચે પ્રમાણેની મુખ્ય ચાર હકીકતો છે

૧ આચાર્યશ્રીના આદેશથી વિગત ચાતુર્માસ કરવા આવેલા મુનિઓની પ્રશંસા અને તેમના આવવાથી શ્રીસંઘને ધર્મકરણી, વ્યાખ્યાનશ્રવણ વગેરેમા રહેલી ખૂબ જ અનુકૂળતા

૨ આગામી ચાતુર્માસમા બે મુનિઓને મોકલવા માટે તેમનો નામોલ્લેખ કરીને સવિનય વિનતિ કરી છે

૩ પહેલા શ્રીસંઘની ઇચ્છા ન સચવાયાના કારણે શ્રીસંઘનુ ગુરુવર્ગ પ્રત્યે ઊચુ મન થયેલુ તેની યાદ આપીને અને આચાર્ય શ્રીવિજયદેવસૂરિ[51] પણ શ્રીસંઘની ઇચ્છા સાચવતા તેની પણ યાદ આપીને જેમના નામ જણાવ્યા છે તે મુનિઓને આગામી ચાતુર્માસમા મોકલવા માટેની બહુમાનભરી સવિનય વિનતિ

૪ પ્રસિદ્ધ વિદ્વાન્ ઉપાધ્યાયજી શ્રીમેઘવિજયજી ગણીનો નામોલ્લેખ હોવાથી તે સમયે તેઓ આ૦ શ્રીવિજયપ્રભસૂરિજીની સાથે હતા તે જાણી શકાય છે

શિલાલેખ તથા મૂર્તિલેખોમાથી તારવીને જૈનધર્માનુયાયી નાગરવણિકજ્ઞાતિની અટકો મેં પહેલા લખી છે, જેનો સમય આ વિજ્ઞપ્તિલેખથી પહેલાનો છે, તેના આધારે કહી શકાય કે પ્રસ્તુત વિજ્ઞપ્તિલેખમા આવતી ગાંધી, દોસી, સંઘવી, શાહ, સા વગેરે અટકો નાગરવણિકજ્ઞાતિની જ છે વિજ્ઞપ્તિલેખમા આવતી 'દેવી' અટક વડનગરના નાગરવણિકોની છે શ્રેષ્ઠી, ગાંધી, દોસી અને દેવી અટકોવાળા નાગરવણિકો આજે પણ વડનગરમા છે આથી કહી શકાય કે વિજ્ઞપ્તિલેખમા જે નામો છે તે નાગરવણિકોના જ છે આ હકીકત લેખની ૮૫-૮૬-૮૭મી પક્તિમા આવતા "શ્રીવજે(૮૬)દેવસૂર પણ **નાગરવાણીઆ** જાણીને વી(૮૭)નતી અવધારતા" આ પાઠથી પણ નિશ્ચિત થાય છે લેખમા આવતા નાગરવણિકોના સમુદાયના આધારે તથા લેખની ૮૧-૮૨ અને ૮૫મી પક્તિમા આવતા 'સઘ'શબ્દના આધારે વડનગરમા જૈન નાગરવણિકોનો શ્રીસંઘ હતો એ વસ્તુ સ્પષ્ટ થાય છે

વિક્રમના ૧૮મા શતકમા વડનગરમા ઓસવાલ, શ્રીમાલી આદિ જ્ઞાતિઓના વણિકો નહી હોય તેમ માનવાને કોઈ કારણ નથી છતા નાગરવણિકો અને અન્ય વણિકોના ધાર્મિકપ્રસંગોની ઉજવણી કા તો જુદી થતી હશે અથવા તો એકરૂપે થતી હશે તોપણ તેમા નાગરવણિકોનુ વિશિષ્ટ પ્રાધાન્ય હશે એટલુ તો વિજ્ઞપ્તિલેખમા આવેલી નાગરવણિકોની નામાવલીના આધારે કલ્પી શકાય

*

આ લેખ જેના આધારે લખાયો છે, તે વિજ્ઞપ્તિપત્ર તથા સચિત્ર કલ્પસૂત્રની પોથીનો ઉપયોગ કરવાની અનુમતિ આપવા બદલ હુ અમદાવાદના શ્રી લા દ ભારતીય સસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરના મુખ્ય નિયામક પં શ્રી દલસુખભાઈ માલવણિયાનો આભારી છુ

---

૫૧ આ શ્રીવિજયદેવસૂરિજી તે આ શ્રીવિજયપ્રભસૂરિજીના ગુરુ હતા

શ્રે૦ ગાંદુજી (૫૬) કલ્યાણજી, સા૦ પ્રભુજી, ગાં૦ વલ્લભ દુલ્લભ(૫૭)જી, શ્રે૦ સોમજી મનોહર, શ્રે૦ નીમ હરિદાસ, શ્રે૦ લા(૫૮)લા મુકુન્દદાસ, શ્રે૦ લાલા વાલા, શ્રે૦ લાલજી, સા૦ ગરી(૫૯)બદાસ, દેવી નાગણજી હાથી, સા૦ વાત્રા, શ્રે૦ માવીઓ મક(૬૦)દીઓ, પં૦ ખેમજી, પં૦ કેશવજી, દેસી વીરમુ ગુરો (૬૧) ગાંધી અભયરાજજી પ્રમુખ તથા સમસ્તસંઘ(૬૨)ની ત્રિકાલ વંદના અવધારજો જી

જત અહીં (૬૩) શ્રીપૂજ્યજીની કૃપાએ કરી ધર્મધ્યાન સુખે પ્ર(૬૪)વર્તે છે શ્રીપૂજ્યજીના ધર્મધ્યાનના સુ(૬૫)ખસમાધિ નિરાબાધપણાના કાગળ સમાચા(૬૬)ર લખી સેવકને સંતોષ કરવો તથા અત્ર શ્રી(૬૭)પર્યુષણપર્વ નિર્વિઘ્નપણે થયા છે કાલાનુ(૬૮)સાર બીજુ તપ તથા સ્વામિવાત્સલ્ય લહેણી પ્ર(૬૯)મુખ ધર્મકરણી વિશેષે થયા છે તથા શ્રીપૂ(૭૦)જ્યજીની આજ્ઞાએ પન્યાસ શ્રી પ્રીતિવિજય અહીં (૭૧) ચોમાસુ આવ્યા તેણે કરી સંઘનું મન ઘણુ ગ(૭૨)જી ગમ્યુ છે, તેણે કરીને ધર્મધ્યાન વિશેષ ચા(૭૩)લ્યો છે શ્રીભગવતીસૂત્ર, સજ્ઝાયમા શ્રીઉત્તરાધ્યય(૭૪)ન સૂત્ર વખાણ વચાય છે શ્રાવક ટંક-૨ પ્રતિક્ર(૭૫)મણે આવે છે બીજુ શ્રીપૂજ્યજીના શિષ્ય (૭૬) જેવા જોઈએ તેવા છે, [તે] ઘણુ સારૂ છે બીજુ શ્રી(૭૭)પૂજ્યજી વીનતિ અવધારજોજી—આવતા ચોમા(૭૮)સાનો આદેશ પં શ્રીવિનય વિમલને તથા (૭૯) ગણી શ્રીઉદયસોમને આદેશ પ્રસાદ કર(૮૦)જો જી અવશ્ય એ વીનતિ અવધારજો જી જો (૮૧) સંઘનું મન ઠામ રાખો તો પૂર્વે અત્રના સં(૮૨)ઘનું મન ઘણુ બગડ્યુ હતુ તે પં શ્રીપ્રીતિવિજય (૮૩) અત્ર આવતા મન ક્ષેમ રહ્યુ છે હવે જેની વી(૮૪)નતિ લખી છે તેને આદેશ પ્રસાદ કરશો તો (૮૫) સંઘનું મન ઘણુ વધશે બીજુ પૂજ્ય શ્રીવિજય(૮૬)દેવસૂરિ પણ નાગર-વાણિયા જાણીને વી(૮૭)નતિ અવધારતા, અને શ્રીપૂજ્યજીએ પણ એમ (૮૮)જ વીનતિ અવધારવી બીજુ વડનગરનો સ(૮૯)ઘ સદૈવ શ્રીપૂજ્યનો ભક્ત છે, પરમ પાટભક્ત (૯૦)છે શ્રીપૂજ્યજી વડનગરના સંઘ ઉપર કૃપા રા(૯૧)ખો છો તેથી વિશેષે અવધારજો ઉપાધ્યાય શ્રીમેઘ(૯૨)વિજય ગણી, પંડિત શ્રીપ્રી(૯૩)તિવિજય ગણી, પંડિત શ્રીવિમલવિજય ગણી, પંડિત જી(૯૪)તવિજય ગણી, પંડિત શ્રીઋદ્ધિવિજય ગણી, ગણી વિવેક(૯૫)વિજય રૂપવીજય પ્રમુખ શ્રીજીના પરિવારને વંદના (૯૬) વીનવજો અત્રથી પં પ્રીતિવિજય, ગણી આ(૯૭)નંદવિજય, મુનિ રામવિજયની વંદના અવધાર(૯૮)જો

દૂહા—

> અમ હૈડુ દાડમકલી, ભરિયુ તુમ ગુણેણ ।
> (૯૯) અવગુણ એક ન સાંભરે, વીસારીજે જેણ ॥ ૧ ॥
> જેમ (૧૦૦) સુરભીને વછો, વસંતમાસને કોયલ સમરે ।
> વિં(૧૦૧)ધ્યને સ્મરે ગજેન્દ્ર, આમ મન તેમ સમરે ॥ ૨ ॥
> (૧૦૨) આડા ડુંગર અતિઘણા, વહોળીયા અસંખ ।
> (૧૦૩) મન જાણે આવી મળુ, દૈવ ન દીધી પંખ ॥ ૩ ॥
> (૧૦૪) — — દ્વીપ સમુદ્રમેં, કરતી આસ પિઆસ ।
> જ(૧૦૫)ઠર સમુદ્ર સબ હી તજ્યો, સ્વાતિબિંદુકી આસ ॥ ૪ ॥

પ્રસ્તુત વિજ્ઞપ્તિલેખની કુલ ૧૦૫ પંક્તિઓમા ૧થી ૬૧ સુધીની પંક્તિઓમા મંગલરૂપ પંચજિન નમસ્કાર, સ્થળનો અને આચાર્યશ્રીનો નામોલ્લેખ, આચાર્યશ્રીના વિશેષણો અને વિજ્ઞપ્તિપત્ર લખનાર ગૃહસ્થોની નામાવલી આવે છે તથા ૯૮મી પંક્તિથી ૧૦૫મી પંક્તિઓમા ગુરુપ્રત્યેના અનુરાગસૂચક સુભાષિત દોહા છે શેષ ૩૬ (૬૨થી ૯૭) પંક્તિઓમા જે લેખ્ય વસ્તુ છે તેમા નીચે પ્રમાણેની મુખ્ય ચાર હકીકતો છે

૧ આચાર્યશ્રીના આદેશથી વિગત ચાતુર્માસ કરવા આવેલા મુનિઓની પ્રશંસા અને તેમના આવવાથી શ્રીસંઘને ધર્મકરણી, વ્યાખ્યાનશ્રવણ વગેરેમા રહેલી ખૂબ જ અનુકૂળતા

૨ આગામી ચાતુર્માસમા બે મુનિઓને મોકલવા માટે તેમનો નામોલ્લેખ કરીને સવિનય વિનતિ કરી છે

૩ પહેલા શ્રીસંઘની ઇચ્છા ન સચવાયાના કારણે શ્રીસંઘનુ ગુરુવર્ગ પ્રત્યે ઊચુ મન થયેલુ તેની યાદ આપીને અને આચાર્ય શ્રીવિજયદેવસૂરિ[૫૧] પણ શ્રીસંઘની ઇચ્છા સાચવતા તેની પણ યાદ આપીને જેમના નામ જણાવ્યા છે તે મુનિઓને આગામી ચાતુર્માસમા મોકલવા માટેની બહુમાનભરી સવિનય વિનતિ

૪ પ્રસિદ્ધ વિદ્વાન્ ઉપાધ્યાયજી શ્રીમેઘવિજયજી ગણીનો નામોલ્લેખ હોવાથી તે સમયે તેઓ આ૦ શ્રીવિજયપ્રભસૂરિજીની સાથે હતા તે જાણી શકાય છે

શિલાલેખ તથા મૂર્તિલેખોમાથી તારવીને જૈનધર્માનુયાયી નાગરવણિકજ્ઞાતિની અટકો મેં પહેલા લખી છે, જેનો સમય આ વિજ્ઞપ્તિલેખથી પહેલાનો છે, તેના આધારે કહી શકાય કે પ્રસ્તુત વિજ્ઞપ્તિલેખમા આવતી ગાધી, દોસી, સઘવી, શાહ, સા વગેરે અટકો નાગરવણિકજ્ઞાતિની જ છે વિજ્ઞપ્તિલેખમા આવતી 'દેવી' અટક વડનગરના નાગરવણિકોની છે શ્રેષ્ઠી, ગાધી, દોશી અને દેવી અટકોવાળા નાગરવણિકો આજે પણ વડનગરમા છે આથી કહી શકાય કે વિજ્ઞપ્તિલેખમા જે નામો છે તે નાગરવણિકોના જ છે આ હકીકત લેખની ૮૫-૮૬-૮૭મી પક્તિમા આવતા "શ્રીવજે(૮૬)દેવસૂર પણ **નાગરવાણીઆ** જાણીને વી(૮૭)નતી અવધારતા" આ પાઠથી પણ નિશ્ચિત થાય છે લેખમા આવતા નાગરવણિકોના સમુદાયના આધારે તથા લેખની ૮૧-૮૨ અને ૮૫મી પક્તિમા આવતા 'સઘ'શબ્દના આધારે વડનગરમા જૈન નાગરવણિકોનો શ્રીસઘ હતો એ વસ્તુ સ્પષ્ટ થાય છે

વિક્રમના ૧૮મા શતકમા વડનગરમા ઓસવાલ, શ્રીમાલી આદિ જ્ઞાતિઓના વણિકો નહી હોય તેમ માનવાને કોઈ કારણ નથી છતા નાગરવણિકો અને અન્ય વણિકોના ધાર્મિકપ્રસગોની ઉજવણી કા તો જુદી થતી હશે અથવા તો એકરૂપે થતી હશે તોપણ તેમા નાગરવણિકોનુ વિશિષ્ટ પ્રાધાન્ય હશે એટલુ તો વિજ્ઞપ્તિલેખમા આવેલી નાગરવણિકોની નામાવલીના આધારે કલ્પી શકાય

આ લેખ જેના આધારે લખાયો છે, તે વિજ્ઞાપ્તપત્ર તથા સચિત્ર કલ્પસૂત્રની પોથીનો ઉપયોગ કરવાની અનુમતિ આપવા બદલ હુ અમદાવાદના શ્રી લા દ ભારતીય સસ્કૃતિ વિદ્યામદિરના મુખ્ય નિયામક પ શ્રી દલસુખભાઈ માલવણિયાનો આભારી છુ

---

૫૧ આ શ્રીવિજયદેવસૂરિજી તે આ શ્રીવિજયપ્રભસૂરિજીના ગુરુ હતા

વિક્રમના ૧૮મા શતકના પૂર્વાર્ધમાં વડનગરના જૈન નાગર શ્રીસંઘે તપાગચ્છીય આચાર્ય શ્રીવિજયપ્રભસૂરિજી ઉપર લખેલ વિજ્ઞપ્તિપત્રના લેખ વિભાગની ૪૦ થી ૯૭ સુધીની પંક્તિઓ ૮૬-૯૦ સુધીની પંક્તિઓમાં નાગરવાણિયા અને વડનગરનો નિર્દેશ જોઈ શકાય છે

હવે પ્રારંભમા જેનો નિર્દેશ કર્યો છે તે નાગરશ્રેષ્ઠીઓ લખાવેલા સચિત્ર કલ્પસૂત્રની હસ્તપ્રતનો પરિચય આપુ છુ

પ્રસ્તુત કલ્પસૂત્રની પ્રતિ પણ 'શ્રી લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર–અમદાવાદ'ના 'શ્રી લા૦ દ૦ ગ્રથસગ્રહ'મા સુરક્ષિત છે તેનો ક્રમાક ૪૫૬૧ છે પ્રતિની લબાઈ–પહોળાઈ ૧૦ X ૪$\frac{3}{4}$ ઇચ પ્રમાણ છે, હાલત સારી છે તેમા વિક્રમના ૧૬મા શતકમા લખાયેલા સોનેરી રગ યુક્તચિત્રવાળા કલ્પસૂત્રોની શૈલીના ૩૯ સુરેખ ચિત્રો છે પ્રતિની પત્રસખ્યા ૧૩૦ છે ૧૩૦મા પત્રની પ્રથમ પૃષ્ઠિમા કલ્પસૂત્રનો પાઠ પૂર્ણ થાય છે ત્યાર પછી પુસ્તક લખાવનારની પ્રશસ્તિ અને પુષ્પિકા છે પ્રસ્તુત પ્રતિ વિક્રમના ૧૮મા શતકમા થયેલા પ૦ શ્રી કલ્યાણસુદરજીની પાસે હશે તે તેમણે વિ૦ સ૦ ૧૭૮૯મા (એટલે કે પ્રતિ લખાયા પછી ૨૪૨ વર્ષ પછી) વાચનાચાર્ય શ્રી નૈણસીજીને આપેલી તેની નોંધ પણ પ્રતિ લખાવનારની અંતિમ પુષ્પિકાની પછી લખેલી છે ઉક્ત પ્રશસ્તિ વગેરેનો પાઠ જે પત્રમા છે તેની બે બાજુની પ્રતિકૃતિ અહીં આપી છે પ્રસ્તુત પ્રશસ્તિ વગેરેની વાચના આ પ્રમાણે છે

घणकण-कंचणनिकर आदिजिणेसरविहारविमलयर ।
गढ-मढ-मदिरपवर वडनयर जयउ **वडनयरं** ॥ १ ॥
नागरनरसिरिहीरो धणसी जिणधम्मवासियसरीरो ।
भावलदेवी भज्जा विणय-विवेकाइगुणसज्जा ॥ २ ॥
सुत—**देव हेमराजो गडसी कन्हडकुमार** कुलतिलओ ।
कडुआभिध झालाभि[ध] सघवई सयलगुणनिलओ ॥ ३ ॥
सिरिमुणिसुंदरसूरी दूरीकयपावपकओ जेहिं ।
तस्स पयठवणकए महूसवो कारिओ तेहिं ॥ ४ ॥
सिरि**देवराजघरणी हीरू** निअलोअणेण जिअहरिणी ।
सुअ—**देसल-जेसिंगा** जिणधम्मे जस्स नवरगा ॥ ५ ॥
देसलघरि देवसिरी सुत **आबा** तस्स घरणि देल्हाई ।
नगराज कुंअरपालो रत्नाभिध पुत्तरयणवई ॥ ६ ॥
पनरससततालीसे फग्गुणमासस्स सुद्धटसमी[ए] ।
सिरिलच्छिसायरसीसस्स लिहाविओ कप्प—–म्मो ॥ ७ ॥

स० त(?) १५४७ वर्षे ज्येष्ट सुदि १ रविवारे लिखित मत्रि वाछाकेन ॥ श्रीपतनि वास्तव्य ॥छ॥ श्री शुभ भवतु ॥ छ ॥ कल्याणमस्तु ॥ छ ॥ श्री ।

બીજા અક્ષરોમા—

वाचनाचार्य श्री नैणसीजीकाना प्रतिरिय पं कल्याणसुदरेण प्रदत्ता सहर्षम् ॥ स० १७८९ रा भाद्रवा वदि ७ दिने ॥

અનુવાદ—"ધાન્ય અને સુવર્ણના સમૂહવાળુ = ધાન્ય-ધનથી સમૃદ્ધ, આદિજિનેશ્વરના પ્રાસાદથી અતિપવિત્ર અને જેમા શ્રેષ્ઠ કિલ્લો મઠો તથા મંદિરો છે તેવુ મહાનગર **વડનગર** જય પામો ૧

[આ નગરમા] નાગરનરોની શોભામા હીરા સમાન, દેહ પણ જેનો જૈનધર્મથી વાસિત છે = જેની આકૃતિ પણ જૈનત્વની ખાતરી આપે છે તેવો **ધનસી** = ધનશ્રી નામનો [શ્રેષ્ઠી] હતો, અને તેને વિનય વિવેકાદિગુણયુક્ત **ભાવલદેવી** નામની ભાર્યા હતી ૨

[તેઓને] **દેવરાજ હેમરાજ ગડસી** = ગઢસિંહ **કન્હડકુમાર કડુઓ** અને **ઝાલો** નામના કુળમા તિલકસમાન પુત્રો હતા ૩

તેમણે = દેવરાજ વગેરેએ પાપકર્મથી વર્જિત એવા **શ્રીમુનિસુંદરસૂરિની** આચાર્યપદવીના પ્રસંગે મહોત્સવ કરાવ્યો હતો ૪

શ્રીદેવરાજને આંખોના સૌન્દર્યથી હરિણીને પણ જીતી જાય તેવી **હીરુ** નામની પત્ની હતી અને તેમને જૈનધર્મમાં નવા રંગવાળા **દેસલ** અને **જેસિંગ** નામના બે પુત્રો છે ૫

દેસલને દેવશ્રી નામની પત્ની અને **આંબા** નામનો પુત્ર છે [અને] આંબાને **નગરાજ-કુઅરપાલ-રત્નો** એ નામના [ત્રણ] પુત્રરત્નવાળી **દેલ્હુાઈ** નામની ભાર્યા છે ૬

[સંવત] ૧૫૪૭ના ફાગણ માસની અજવાળી દશમના દિવસે [આંબાએ] શ્રીલક્ષ્મીસાગરના શિષ્ય માટે આ કલ્પસૂત્ર લખાવ્યું ૭

સંવત ૧૫૪૭ વર્ષે જેઠ સુદ ૧ ને રવિવારે પાટણના વતની મંત્રી **વાછાકે** = વાછાક દ્વારા લખાવ્યું શુભ થાઓ કલ્યાણ થાઓ

(બીજા અક્ષરોમાં—)

પં૦ કલ્યાણસુંદરે વાચનાચાર્ય શ્રીનૈણમીને આ પ્રતિ સોંપી આપી છે સં૦ ૧૭૮૯ના ભાદરવા વદ ૭ના દિવસે ”

આ પ્રશસ્તિની રચના સંવત ૧૫૪૭ના ફાગણ સુદ ૧૦ના દિવસે થયેલી અને તે જ વર્ષના જેઠ સુદ ૧ ને રવિવારના દિવસે તેને પ્રથમ લખી છે તેથી સંભવ છે કે તે બહારગામ રહેલા કોઈ મુનિમહારાજે રચીને મોકલાવી હોય અને તેથી સમયનું અંતર થયું હોય

શબ્દશાસ્ત્રાદિની દૃષ્ટિએ ઊણપ હોવાને કારણે વક્તવ્યનો ભાવ સૂચવતી સરલ સાદી પ્રાકૃત ભાષામાં પ્રસ્તુત પ્રશસ્તિ રચાયેલી હોવાના કારણે અતિસ્પષ્ટતા ન હોવા છતાં પ્રતિ લખાવનાર **આંબા** શ્રેષ્ઠી છે તે નિશ્ચિત છે લભ્ય સંખ્યાબંધ પ્રશસ્તિઓમાં આવા પ્રકારની ભાષાશૈલીવાળી પ્રશસ્તિઓ પણ છે અનેક પ્રશસ્તિઓમાં લિખિત શબ્દ લખાવ્યાના અર્થમાં ઉપયુક્ત થયેલો જોવામાં આવે છે તદનુસાર પ્રસ્તુત કલ્પસૂત્રને **આંબા** શેઠે પાટણના વતની મંત્રી વાછાક દ્વારા લખાવ્યું છે તેમ સમજવું જોઈએ પુસ્તકલેખનાદિ માટે પ્રાચીન કાળથી **પાટણ** (અણહિલપુર) કેન્દ્ર રહેલું છે પાટણમાં તથાપ્રકારના કલાકારોનો અને તેમની કલાને સમજનાર અનુભવીઓનો કાયમી વસવાટ હશે આ એક સંગત હકીકત છે

પ્રશસ્તિની ચોથી ગાથામાં આ૦ **શ્રીમુનિસુંદરસૂરિનું** તથા ત્રીજી અને પાંચમી ગાથામાં **દેવરાજ** શેઠનું નામ આવે છે તેમ જ ચોથી ગાથામાં આચાર્યપદમહોત્સવનો ઉલ્લેખ આવે છે આ સંબંધમાં કેટલીક વિશેષ માહિતી અહીં આપું છું

પ્રસ્તુત કલ્પસૂત્ર લખાવનાર **આંબા** શેઠના દાદા **દેવરાજ** શેઠના ખર્ચથી થયેલો આ૦ **શ્રીમુનિસુંદરસૂરિનો** આચાર્યપદમહોત્સવ અને મહોત્સવની સમાપ્તિ પછી **દેવરાજ** શેઠે શત્રુંજયગિરનારનો યાત્રાસંઘ કાઢ્યો હતો આ બે પ્રસંગોને પં૦ **શ્રીપ્રતિષ્ઠાસોમગણિ**(આ૦ શ્રીમુનિસુંદરસૂરિના ગુરુભાઈ)એ વિ૦ સં૦ ૧૫૨૪માં રચેલા સોમસૌભાગ્ય કાવ્યના છઠ્ઠા સર્ગમાં મુખ્યતયા વર્ણવ્યા છે તેમાં વડનગર, સમેલાતળાવ, નર-નારી, આચાર્યપદમહોત્સવ અને યાત્રાસંઘનું સવિસ્તર વર્ણન છે યાત્રાસંઘમાં ૫૦૦ શકટ = ગાડાં હતાં તે હકીકત પણ નોંધી છે

ઉક્ત આચાર્યપદમહોત્સવ પ્રસંગે વિ૦ સં૦ ૧૪૭૮માં દેવરાજ શેઠે બત્રીસ હજાર સોનૈયા ખર્ચ્યા હતા, આ હકીકત પટ્ટાવલીઓમાં મળે છે ૫૨

---

૫૨ શ્રીધર્મસાગરગણિવિરચિત પટ્ટાવલીમાં ૩૨૦૦૦ ટંક જણાવ્યા છે, જુઓ મુનિરાજશ્રી દર્શનવિજયજી (ત્રિપુટી) સંપાદિત ‘ પટ્ટાવલીસમુચ્ચય ભા૦ ૧ ’ પૃ૦ ૬૩ ‘ ટંક ’ એ સુવર્ણ નાણું હતું તે હકીકત પં૦ શ્રીરવિવર્ધનકૃત ‘ પટ્ટાવલીસારોદ્ધાર ’માં મળે છે જુઓ ‘ પટ્ટાવલીસમુચ્ચય ભા૦ ૧ ’ પૃ૦ ૧૫૬

પ્રસ્તુત પ્રશસ્તિની ત્રીજી ગાથામા જે દેવરાજ પ્રમુખ ૭ નામ આવે છે તેમાના આદ્ય દેવરાજ હેમરાજ અને ગારસી = ઘટસિહ આ ત્રણ ભાઈઓનો ઉલ્લેખ સોમસૌભાગ્યકાવ્યના છટ્ઠા સર્ગના ૨૦-૨૧ પદ્યોમા છે તેથી કુળ ૭ ભાઈઓ હશે પણ આચાર્યપદમહોત્સવના સમયમા શેઠ કન્હડકુમાર આદિ ત્રણ ભાઈઓ વિદ્યમાન ન હતા તે સમજી શકાય છે પ્રશસ્તિઓમા તે તે કુટુંબની જાનમાત્ર વ્યક્તિઓના નામોલ્લેખ કરવામા આવે છે એટલે બન્ને ઉલ્લેખો અસગત નથી

અહીં જણાવેલી હકીકતોના આધારે તારવી શકાય કે વિક્રમના બારમા શતક પહેલાં પણ નાગરવણિકોનો મોટો વર્ગ જૈનધર્માનુયાયી હતો અને ત્યાર પછી પણ સોળમા શતક સુધી તે જૈનપરપરાનુયાયી રહેલો વિક્રમના સોળમા-સત્તરમા શતકથી તેમા પરિવર્તનો થવાનો પ્રારભ થયો હશે છતા વિક્રમના અઢારમા શતકમા વડનગરમા મોટા સમૂહરૂપે નાગરવણિકો જૈન હતા તેથી અન્યાન્ય સ્થળોમા તથાપ્રકારના વર્ગનુ અસ્તિત્વ માનવામા બાધા આવે તેવુ ન માની શકાય અસ્તુ વિક્રમના ઓગણીસમા અને વીસમા શતકની વડનગરના નાગરવણિકોને સબધિત થોડી હકીકતો મળી છે તે જણાવીને આ લેખ પૂર્ણ કરીશ

આજે વડનગરમા 'અટાળાનુ દેરાસર' એ નામે ઓળખાતુ જૈન મદિર નાગરોનુ હતુ અને તે શ્રી કુથુનાથસ્વામીના મદિર તરીકે ઓળખાતુ હતુ [૫૩] આ મદિરની જમણી બાજુ અડીને તેટલા જ પ્રમાણનુ બીજુ મદિર છે, તેમા મૂળનાયક શ્રી ઋષભદેવજી છે તથા શ્રી કુથુનાથસ્વામીના મદિરના સામે પણ એક મદિર છે તેમા મૂળનાયક તરીકે શ્રી ઋષભદેવજીની લેપ કરેલી પ્રતિમા છે આ ત્રણે મદિરો ઘરમદિરરૂપે છે એક રીતે ત્રણ ગભારા કહી શકાય વચમા નાના ચોકવાળા એક મકાનના બે વિભાગોમા આ ત્રણ મદિરો છે એમ કહી શકાય, એક બાજુ બે અને સામેની બાજુ એક એટલુ માનવાને કારણ મળે છે કે, પહેલા માત્ર શ્રી કુથુનાથસ્વામીનુ મદિર હશે, અથવા તો આ ત્રણે મદિરો શ્રી કુથુનાથસ્વામીના મદિરના નામે ઓળખાતા હશે શ્રી કુથુનાથસ્વામીના મદિરની જમણી બાજુ આવેલા શ્રી ઋષભદેવજીના મદિરની બિલકુલ સામે મદિરનો મૂળ પ્રવેશ માર્ગ છે, જેનો ઉપયોગ આજે થતો નથી આ મદિરોને અડીને શ્રી કુથુનાથજીના મદિરની ડાબી બાજુ એક જુદુ મકાન છે તેમાથી આજે પ્રવેશ થાય છે આ મકાનને દેવી તેજકરણ વખતરામે (નાગરવણિક) વિ૦ સ૦ ૧૮૯૭મા ધર્મશાલારૂપે બાધેલુ અને કદાચ પોતાની માલિકીરૂપે રાખ્યુ હશે ત્યાર પછી મેના નામની દીકરીના જન્મ પછી વિ૦ સ૦ ૧૯૦૧મા આ ધર્મશાલાને સાધારણ ખાતે આપેલી આ હકીકત દર્શાવતો નાનો શિલાલેખ આજે પ્રસ્તુત મકાનની ભીંતમા છે તેનો અક્ષરશ પાઠ આ પ્રમાણે છે—

(पक्ति १) श्रीवडनगरमचे श्रीकुथु(प २)नाथजीनु देरु छे ते पासे धरम(प ३)साला देवी तेजकरण वखत(प. ४)रामे बधावी छे सवत १८९७(प ५) ना वर्षे महा सुदि ५ दिने (प ६) वार बुध [।] श्रीसाधारणपा(प ७)ते सवत १९०१ना वैसाप सुद २ दि(प ८)ने बाइ मेना छोडी आल्या तारे ॥

આ ઉપરાત વડનગરમા આવેલા શ્રી મહાવીરસ્વામીજીના બાવન જિનાલયનો વિક્રમના ૧૯મા શતકના મધ્યભાગમા જીર્ણોદ્ધાર થયેલો તેની દેવકુલિકાઓ પૈકી કેટલીક દેવકુલિકાઓ 'દેવી' અટકવાળા નાગરવણિકોએ કરાવ્યાના ઉલ્લેખો તે તે દેવકુલિકા ઉપર છે

ઉપરની હકીકતથી એટલુ તો ચોક્કસ છે કે વિક્રમના વીસમા શતકના પ્રારભ સુધી તો વડનગરના નાગરવણિકોમા જૈનપરપરાનુયાયી વર્ગ પણ હતો

---

૫૩ જૈનતીર્થસર્વસગ્રહના પહેલા ભાગમા કોઠા ન ૧૦૭૦માં દર્શાવેલુ શ્રી આદિનાથજીનુ મદિર છે તે અહીં જણાવેલા ત્રણ મદિરોમાનુ છે

વિ૦ સં૦ ૧૯૩૦–૪૦ સુધીના સમયમાં વડનગરના અનેક જૈન નાગરકુટુંબોમાંથી ફક્ત દેવી કુટુંબના ૨૦થી ૩૦ ઘર જૈનધર્માનુયાયી હતા. આ નાગરો ચુસ્ત જૈન હતા, અને તેમને જૈનધર્મ છોડવો પણ ન હતો, પણ જ્યારે જ્ઞાતિવ્યવહારમાં જૈન હોવાને કારણે કન્યા લેવડ-દેવડનો અવરોધ થયો ત્યારે આ નાગરવણિકો મૂંઝાયા અને તેઓએ અમદાવાદ આવીને શ્રી આત્મારામજી મહારાજ, શ્રી રવિસાગરજી મહારાજ તથા શ્રી મોહનલાલજી મહારાજ વગેરેને વિનતિ કરી કે, અમારી મૂંઝવણ ટાળવા માટે અમોને અન્ય જૈન વણિક કોમમાં દાખલ કરાવો. પણ તે સમયે અમદાવાદની જૈન વણિકજ્ઞાતિએ તે વાત માની નહીં અને તેઓ નાઇલાજે વૈષ્ણવ થયા. આ હકીકત યોગનિષ્ઠ આચાર્ય શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરસૂરિજીએ તેમણે વિ૦ સં૦ ૧૯૭૩માં સંપાદિત કરેલા ' જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ 'ના પહેલા ભાગની પ્રસ્તાવનામાં લખી છે.

આ સંબંધમાં મુનિરાજ શ્રી દર્શનવિજયજી (ત્રિપુટી) આ પ્રમાણે જણાવે છે: " નાગર જૈનોએ અમદાવાદની સમગ્ર જ્ઞાતિ વચ્ચે આજીજી કરી કે અમે જૈન છીએ, અમને જ્ઞાતિમાં મેળવીને બચાવી લો. તપાગચ્છાધિરાજ પૂ૦ મૂલચંદજી ગણિવર, સાગરગચ્છના શ્રીપૂજ ભ૦ શાંતિસાગર, શેઠ પ્રેમાભાઈ વગેરે તેઓને મેળવી લેવા સમ્મત હતા. પણ અમદાવાદના જ્ઞાતિના ઠેકેદારો ધર્મપ્રેમી હોવા છતાં તેઓએ જ્ઞાતિપ્રેમને વધુ વજન આપ્યું. એનું પરિણામ એ આવ્યું કે નાગરોએ વિક્રમની વીશમી સદીના મધ્યકાળમાં જૈનધર્મ છોડ્યો અને સૌ વૈષ્ણવ બની ગયા." (જૈન પરંપરાનો ઇતિહાસ, ભા૦ ૨, પૃ૦ ૭૧૨)

આ બે નોંધોની તુલનામાં પૂ૦ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરજીની નોંધ પ્રસંગના નજીકના સમયની કહેવાય. પૂ૦ મુ૦ શ્રી દર્શનવિજયજીની હકીકતમાં નામપરિવર્તન નિરાધાર થયું હશે તેમ તો હું ચોક્કસ ન કહી શકું, પણ મારા સંશોધનકાર્યને અંગે મેં બે વાર જૈનપરંપરાનો ઇતિહાસ જોયેલો ત્યારે મારે જે જોવું હતું તે સંબંધમાં તેમાં ભ્રામક વિધાનો જોયેલાં તેથી જણાવી શકું કે, જો અન્ય પ્રામાણિક આધાર ન જ હોય તો આ સંબંધમાં શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરજીની હકીકત ઉચિત મનાવી જોઈએ. અસ્તુ.

ઉપરના પ્રસંગ પછી પણ વડનગરના નાગરવણિકો પૈકી કેટલાક કુળના અનેક પેઢીગત સંસ્કારને લીધે જૈન મંદિરમાં જતા હતા. આમાંના છેલ્લા ગૃહસ્થ શ્રી વ્રજલાલ સખારામ દેવી કોઈ જ્ઞાતિજન ન જાણે તે રીતે જિનમંદિરે જતા. આ હકીકત મેં વડનગર જઈને તેમના ભૂતપૂર્વ મુનિમ શ્રી ચુનીલાલ ભીખાભાઈ પટેલ પાસેથી જાણી છે. શ્રી વ્રજલાલ સખારામનું મૃત્યુ વિ૦ સં૦ ૨૦૧૦ની આસપાસ થયું છે. તેમના તરફથી અપાયેલી રકમના વ્યાજમાંથી શ્રીમહાવીરજન્મવાચનના દિવસે (ભાદરવા સુદ ૧) ઉપાશ્રયમાં પ્રતિવર્ષ પ્રભાવના થાય છે. જો વ્યાજની રકમથી પ્રભાવનાનો ખર્ચ વધારે થાય તો શેષ રકમ તેમના સુપુત્ર શ્રી હસમુખલાલ વ્રજલાલ દેવી આજ સુધી આપે છે.

*

મોઢ, દિસાવાલ, પલ્લીવાલ, ખડાયતા આદિ વંશોના જૈન વણિકોના પણ અનેક ઉલ્લેખો મળે છે. તે અને અહીં જણાવેલા નાગરવણિકોના સમૂહો જૈન પરંપરામાંથી સાવ લુપ્ત થયા તે હકીકત એક રીતે સૂચક બની જાય તેવી છે. આમ થવાનાં કારણો પૈકી કેટલાંક કારણો એવાં પણ હોઈ શકે, જેની ચર્ચાનો અધિકાર લેવો મને ન પણ ગમે. વળી તે કેટલીક અપેક્ષાએ મારા અભ્યાસના વિષયથી પર છે. એટલે આ સંબંધમાં આ પ્રકારના અન્વેષકો અને અધિકારીઓને આ રીતે માત્ર અંગુલીનિર્દેશ કરી આ લેખ પૂર્ણ કરું છું.

અંતમાં, શાસ્ત્રીય અન્વેષણની જ અહીં દૃષ્ટિ રાખી છે તેથી કોઈના લાઘવદર્શનનો અંશ પણ મારામાં નથી એ વિનીત ભાવે જણાવું છું.

વડનગરના શ્રીજૈનસંઘના આગેવાન શેઠજી શ્રી ચંદુલાલ ચુનીલાલ શાહ તથા શ્રી ચુનીલાલ ભીખાભાઈ પટેલે મને કેટલીક માહિતી આપી છે તે બદલ તેમનો ઋણી છું.

પુણ્યશ્લોક વસ્તુપાલના જીવન ઉપર કેટલોક પ્રકાશ

કનૈયાલાલ ભાઈશંકર દવે

ગુજરાતના ઇતિહાસમા વસ્તુપાલનુ સ્થાન એક સાહિત્યરસિક, સસ્કૃતના મહાવિદ્વાન, કુબેર અને કર્ણ જેવા દાનેશ્વરી તેમ જ મહાન્ વીરપુરુષ તરીકે ખૂબ જાણીતુ બનેલુ છે તેમના જાહેર જીવનને રજૂ કરતા સખ્યાબધ કાવ્યો, પ્રબધો, રાસાઓ અને ચરિત્રો રચાયા છે, જેના ઉપરથી તે એક પુણ્યશ્લોક મહાપુરુષ સાહિત્યચૂડામણિ નરપુગવ હતા એમ સમજી શકાય આ બધા ચરિત્રાત્મક ગ્રથો, એક યા બીજી રીતે, તેમના અભિનવ ગુણોની પ્રશસ્તિ ગાય છે, કેટલાક પ્રબધો અને રાસાઓ તેમના જીવનવૃત્તની અપૂર્વ હકીકતો રજૂ કરે છે, પરતુ તેમના ખાનગી જીવનના કેટલાક પાસાઓને તેમા સ્પર્શ કરાયો હોય તેમ જણાતુ નથી આના કારણમા એમ કહી શકાય કે આ મહાપુરુષના જીવનની સામાન્ય હકીકતો રજૂ કરવાનુ આ બધા વિદ્વાનોને યોગ્ય નહિ લાગ્યુ હોય, અને તેથી જ તેમના જીવનના કેટલાક વિધાનો હજુ અસ્પર્શ જ રહ્યા છે

વસ્તુપાલના પિતા, પિતામહ વગેરે પાટણમાં રહેતા હોવાનુ જણાવી, ચડપ નામે મહાપુરુષથી તેના જીવનની શરૂઆત કરી છે [1] કીર્તિકૌમુદીમા કવિવર સોમેશ્વરે તેમનો કૌટુબિક વૃત્તાત રજૂ કરતા, તે બધા ઉત્તરોત્તર ચૌલુક્યોના રાજકાલ દરમિયાન કોઈ રાજકીય હોદ્દા ધરાવતા હોવાનુ સૂચવી, બધાને મત્રી તરીકે સબોધ્યા છે સોમેશ્વર જેવો વસ્તુપાલનો પરમ મિત્ર અને વિદ્વાન કવિ તેના જીવનવૃત્તની જે જે હકીકતો નિરૂપે—રજૂ કરે તે બધી પ્રામાણિત જ હોય તેમા શક રાખવાનુ કારણ નથી એટલે વસ્તુપાલના પૂર્વજો અણહિલપુરમા રહેતા હતા એમ તે કાવ્યના કથન ઉપરથી સમજી શકાય જ્યારે જિનહર્ષના વસ્તુપાલચરિત્રમા વસ્તુપાલને તેના પિતા આશરાજ સાથે સુહાલક ગામમા રહેતા હોવાનુ જણાવ્યુ છે [2] વસ્તુપાલનુ ચરિત્ર આલેખતા બધા ગ્રથોમા જિનહર્ષનો આ ગ્રથ વિગતવાર જીવનકથા

૧ કીર્તિકૌમુદી, સર્ગ ૩, શ્લો૦ ૫થી ૧૬

૨ જિનહર્ષનુ વસ્તુપાલચરિત, સર્ગ ૧

રજૂ કરતો એક વિશિષ્ટ ચરિત્રાત્મક ગ્રંથ છે જોકે તે વસ્તુપાલના અવસાન બાદ બે સૈકા પછી રચાયો હોવા છતા, તેના ચરિત્રની જે કેટલીક અવનવી હકીકતો રજૂ કરે છે તે બીજા કોઈ ગ્રંથકારે સંગ્રહી નથી ડૉ૦ ભોગીલાલ સાંડેસરાના શબ્દોમા કહીએ તો, વસ્તુપાલના જીવન અને કાર્યને લગતા પોતાના સમયમા ઉપલબ્ધ એવા તમામ ઐતિહાસિક સાધનોનો જિનહર્ષે ઉપયોગ કર્યો હતો એમ જણાય છે [3] એટલે તેના આ કથન ઉપરથી વસ્તુપાલના પિતા અશ્વરાજ–આશરાજ સુહાલકમા રહેતા હોવાનુ કહી શકાય જોકે આ ગામ ચૌલુક્યો તરફથી અશ્વરાજને, એની સેવાઓના બદલામા, ભેટ તરીકે મળેલુ એમ જિનહર્ષે નોંધ્યુ છે આ હકીકત ઉપરથી એટલુ તો સ્પષ્ટ સમજી શકાય છે કે, તેના પિતા સુહાલક ગામમા રહેતા હતા જો આ ગામ પરપરાગત વસ્તુપાલના પિતાને ઈનામમા મળ્યુ હતુ તો પિતાના મરણ બાદ તે બધા પોતાની માતા સાથે માડળમા શા કારણથી ગયા? તે વખતે આ ગામ તત્કાલીન રાજેન્દ્રે પાછુ લઈ લીધુ કે કાયમ રાખ્યુ હતુ એવો પ્રશ્ન પણ ઉદ્‌ભવી શકે છે આ હકીકતનો કોઈ પણ ખુલાસો તેમના ચરિત્રાત્મક ગ્રંથોમાથી મળતો નથી એટલુ જ નહિ, પણ આ સુહાલક ગામ ક્યા આવ્યુ તે પણ જાણવા સાધન નથી

વસ્તુપાલ–તેજપાલના એક પ્રાચીન પ્રબંધમા વસ્તુપાલના પિતા આશરાજ માલસમુદ્રમા વસ્ત્ર કાપડની દુકાન ચલાવતા હતા એવો ઉલ્લેખ મળે છે [4] જોકે આ ગ્રંથ ઘણો મોડો, આશરે ચારસો પાચસો વર્ષ પછી, લખાયો છે, પરતુ પ્રાચીન પ્રબંધકારો તેમ જ રાસાના કવિઓ, લોકસમાજમા પ્રચલિત હકીકતોને ખાસ પોતાના કાવ્યમા સંગ્રહી લેતા તેથી, આ હકીકતમા પણ કાંઈક તથ્ય હશે એવુ અનુમાન કરવાને અવકાશ રહે છે આ "માલસમુદ્ર" તે પાટણ નજદીક આશરે ૮થી ૧૦ માઈલ દૂર અડિયા પાસેનુ હાલનુ માલસુદ નામથી ઓળખાતુ ગામ છે સોમેશ્વર વગેરે સમકાલીન કવિઓએ વસ્તુપાલને પાટણના વતની જણાવી, તેમના પૂર્વજોને ચૌલુક્યોના કોઈ ખાતાના મંત્રીઓ તરીકે જણાવ્યા છે તેમા કેટલોક સત્યાંશ હશે, પરતુ તેમના પૂર્વજો પાટણમા કોઈ ગામડામાથી આવી રહ્યા હોય તેમ લાગે છે જોકે આ સબધમા તે બધા સાહિત્યકારોએ મૌન સેવ્યુ છે, પણ સમાજમા પ્રચલિત તેમના આદિ વતન માટેની માન્યતા તેઓ ગામડાના નિવાસી હતા એમ સાબિત કરે છે આથી જ કોઈમા સુહાલકના કે કોઈમા માલસમુદ્રના ઉલ્લેખો મળે છે આ બેમાથી તેમનુ મૂળ ગામ કયુ હશે એવો પણ પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થાય તેના માટે એવુ બને કે, પોતાના મૂળ ગામ સુહાલકમા વ્યાપાર બરાબર ચાલતો ન હોય તો આજુબાજુના કોઈ મોટા ગામમા—માલસમુદ્રમા તે વ્યાપાર અર્થે રહેતા હોય આ એક અનુમાન છે પ્રાચીન કાળમા માલસમુદ્ર (હાલનુ માલસુદ ગામ) એક મોટુ સારી એવી વસતિ ધરાવતુ ગામ હતુ, જ્યા જૈનોની પણ મોટી વસતિ હતી એમ કેટલાક ગ્રંથોની પુસ્તક-પ્રશસ્તિઓ ઉપરથી જાણી શકાય છે આથી ઉપર્યુક્ત સુહાલક ગામ માલસમુદ્ર–માલસુદ પાસે હોવાનો તર્ક કરી શકાય છે આ માલસુદ ગામ હારીજ તાલુકામા અડિયા ગામ પાસે આવેલુ છે, પરતુ તેની આજુબાજુ કોઈ સુહાલક નામનુ ગામ નથી અડિયા નજદીક આવેલ સવાળા ગામ કદાચ પ્રાચીન સુહાલક હોય તેવુ મારુ અનુમાન છે આજે આ ગામ સેંધા સવાળાથી જાણીતુ છે માલસુદથી ફક્ત પાચેક માઈલ દૂર આ સવાળા ગામ વસ્તુપાલના પૂર્વજોનુ સુહાલક હોય એમ માનવા પ્રેરે છે આ ગામમા વસ્તુપાલે જૈન મંદિર બધાવ્યુ હતુ એમ મલધારી નરેન્દ્રપ્રભસૂરિવિરચિત એક પ્રશસ્તિમા નોંધ્યુ છે, [5/1] જેના આધારે પણ આ ગામ તેમના

---

૩ મહામાત્ય વસ્તુપાલનુ સાહિત્યમંડળ, તથા સંસ્કૃત સાહિત્યમા તેનો ફાળો, પૃ૦ ૩૫, લેખક શ્રી ભોગીલાલ જે સાંડેસરા

૪ જૈન શ્વેતાંબર કૉન્ફરન્સ હેરલ્ડ, સને ૧૯૧૫ વિશેષાંકમા "તપાગચ્છ પટ્ટાવલીમા વસ્તુપાલચરિત્ર"

૫/૧ स्थापयन् सिंहुलग्राममण्डने जिनवेश्मनि । य श्रीवीरजिन विश्वप्रमोदमदजीवयत् ॥ ४७ ॥

નરેન્દ્રપ્રભસૂરિકૃત વસ્તુપાલપ્રશસ્તિ, વસ્તુપાલ પ્રશસ્તિ સંગ્રહ, પૃ૦ ૨૬

પૂર્વજોનુ આદિ વતન હશે એમ માનવા કારણ છે આ ગામ પ્રાચીન છે, અને તેની ચારે બાજુ આજે દેખાતા ઊંચા ટેકરા તે પૂર્વકાળનુ હશે એવી પ્રતીતિ આપે છે વસ્તુપાલ જેવા મહાપુરુષ, મત્રીશ્વર અને દાનવીર વિદ્વાનના પ્રશસાત્મક કાવ્યોમા, સમકાલીન વિદ્વાનો, તેમના પૂર્વજો ગામડાના રહેવાસી હતા એવી ક્ષુદ્ર હકીકત ન જ નોંધે એ સ્વાભાવિક છે

આ સિવાય બીજા પણ કેટલાક પ્રમાણો એવા મળે છે, જે વસ્તુપાલનુ મુખ્ય વતન ગામડામા હતુ એ હકીકતને પુષ્ટિ આપે છે વસ્તુપાલનુ મૂળ વતન સુહાલક ગામ હતુ એમ માનીએ તો તેમના બીજા કુટુબીજનો અને સગાસબધીઓ પણ ત્યા રહેતા હશે એમ માનવામા વાધો આવતો નથી વસ્તુપાલનો પુત્ર જૈત્રસિહ યાને જયતસિંહ હતો, જેની નોંધ સોમેશ્વરે કીર્તિકૌમુદીમા લીધી છે[૫/૨] આ જૈત્રસિંહને ત્રણ સ્ત્રીઓ હતી એમ આબુ ઉપર આવેલા લૂણવસહિના લેખ ઉપરથી જાણવા મળે છે[૬] આ સિવાય આ મદિરની હસ્તિશાળામા વસ્તુપાળના કુટુબીજનોની જે મૂર્તિઓ છે તેમા જૈત્રસિંહની સાથે તેની ત્રણે પત્નીઓની મૂર્તિઓ પણ બેસારેલી છે, જેના અનુક્રમે જયતલદેવી, જમ્મણદેવી અને રૂપાદેવી નામો તેની નીચે કોતર્યાં છે[૭] જયતસિંહની ત્રણ પત્નીઓના શ્રેયાર્થે મદિરમા દેવકુલિકાઓ બનાવી છે, જેના શિલાલેખમાથી જયતસિંહ-જૈત્રસિંહની પત્નીઓના જયતલદેવી, સુહવાદેવી અને રૂપાદેવી નામો મળ્યા છે,[૮] પણ જમ્મણદેવીનુ નામ મળતુ નથી આથી જમ્મણદેવીનુ અપર નામ સુહવાદેવી હશે એમ લાગે છે વસ્તુપાલના પ્રાચીન વતન સુહાલકની યાને સવાળાની આજુબાજુ જે ગામો આવેલા છે તે પૈકી કેટલાક ગામોના નામ ધ્યાન ખેંચે તેવા છે આમાના જમ્મણપુર, રૂપપુર, ચદ્રોન્માનપુર વગેરે નામો વસ્તુપાળના કુટુબીજનોના નામ સાથે કેટલુક સામ્ય સૂચવે છે જેમકે જમ્મણદેવી ઉપરથી જમ્મણપુર, રૂપાદેવીના નામ ઉપરથી રૂપપુર અને વસ્તુપાલના આદિ પુરુષ ચડપ કે ચદ્રપ્રસાદના નામ ઉપરથી ચદ્રોન્માનપુર આથી એમ સમજી શકાય છે કે વસ્તુપાલે કે તેના વશજોએ, પોતાના કૌટુબિક વ્યક્તિઓના સ્મરણાર્થે, નવા ગામો વસાવી આ નામો રાખ્યાં હોય આ પૈકીનુ ચદ્રોન્માનપુર તે જ હાલનુ ચદ્રુમાણા ગામ સુહાલક કે સવાળાથી ફક્ત બેત્રણ ગાઉ દૂર આવેલ છે, જ્યારે જમ્મણપુર અને રૂપપુર સવાળાથી પાચછ ગાઉના ફેરમા આવેલ હોઈ, તે પણ નજદીકમા જ ગણી શકાય આ ગામો કોણે વસાવ્યા, તેમ જ તેના આવા નામો કોણે રાખ્યાં, તેનો સીધેસીધો કોઈ ઐતિહાસિક પુરાવો મળતો નથી, પરતુ તત્કાલીન સમાજવ્યવસ્થા અને પ્રાચીન પરપરાને અનુલક્ષી આવુ અનુમાન રજૂ કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે મધ્યકાળમા સમાજના અગ્રગણ્ય મહાજનો, રાજપુરુષો અને રાજાઓ પોતાની પ્રતિષ્ઠા અને સ્મારકો રચવા વાવ, કૂવા, તલાવ, ગામ, મદિરો, મહોલ્લા વગેરેને આવા નામો આપી, તેમની કીર્તિ સ્થિર-પ્રતિષ્ઠિત કરતા હતા આ જ વસ્તુને લક્ષમા લઈ ઉપર્યુક્ત અનુમાન કર્યું છે, જે યોગ્ય સ્થાને અને સમયાનુરૂપ છે આમ વસ્તુપાલના પૂર્વજોનુ આદિસ્થાન પાટણ તાલુકાના નાના ગામડામા હતુ, જ્યાથી તેઓ પોતાની વિદ્વત્તા, દાનશૂરતા અને પરાક્રમ તેમ જ વ્યવહારકુશળતાને લઈ ચૌલુક્યોના રાજ્યકાળે સારા હોદ્દાઓ પ્રાપ્ત કરી, પાટણમા આવી વસેલા તેમ જ સારુ સ્થાન પ્રાપ્ત કરીને પોતાનો સર્વોદય સાધ્યો

બીજી વાત તેમના કૌટુબિક જીવનની છે તેમના પૂર્વજોના નામ કીર્તિકૌમુદી, સુરથોત્સવ, સુકૃત-સકીર્તન, વસતવિલાસ વગેરે કાવ્યગ્રથોમાથી મળે છે પરતુ તેમના કુટુબની વિશેષ હકીકત જિનહર્ષે

૫/૨ કીર્તિકૌમુદી, સર્ગ ૩ શ્લો૦ ૪૦થી ૫૦

૬ અર્બુદ પ્રાચીન જૈન લેખ સદોહ લેખ ન૦ ૩૬૮, ૩૭૦, ૩૭૨

૭ એજન હસ્તિશાળાના લેખો ન૦ ૩૨૦

૮ જુઓ દેવકુલિકાઓ ન૦ ૪૫, ૪૬, ૪૭ના શિલાલેખો

પોતાના વસ્તુપાલચરિતમા વિસ્તારથી આપી છે તેમાથી, અને આબુ ઉપર વસ્તુપાલે બંધાવેલ તેમના કીર્તિસ્તભ જેવા ભવ્ય જિનાલય લૂણવસહિ પ્રસાદના શિલાલેખમાંથી, તેમનો વશવિસ્તાર દરેકના નામ સાથે મળે છે; જેના આધારે તેમના કૌટુબિક જનોનુ વશવૃક્ષ તૈયાર કરી શકાય તેમ છે ઇતિહાસપ્રેમી શાતમૂર્તિ મુ૦ જયતવિજયજી મહારાજે "અર્બુદ પ્રાચીન જૈન લેખ સદોહ" નામક ગ્રથમા આવુ એક વશવૃક્ષ રજૂ કર્યું છે[૯] વસ્તુપાલને લુણિગ, મલ્લદેવ અને તેજપાળ નામે ત્રણ ભાઈઓ હતા તે પૈકી લુણિગ બાલ્યાવસ્થામા જ મરણ પામેલો તેમને જાલ્હૂ, માઉ, સાઉ, ધનદેવી, સોહગા, વયજુકા અને પદ્મલદેવી નામે સાત બહેનો હતી વસ્તુપાલના ભાઈ લુણિગ તેની પત્ની લૂણાદેવી મલ્લદેવને બે સ્ત્રીઓ—લીલાદેવી તથા પ્રતાપદેવી—હોવાના ઉલ્લેખો મળે છે વસ્તુપાલની પણ બે સ્ત્રીઓ, તે પૈકી એક લલિતાદેવી તથા બીજી વેજલદેવી યાને સોખુકા જણાવી છે લલિતાદેવીના પિતાનુ નામ કાન્હડ અને માતાનુ નામ ગણુ તેજપાલને બે પત્નીઓ અનુપમાદેવી અને સુહડાદેવી સુહડાદેવીના પિતા પાટણના વતની મોઢ વાણિયા ઝાલ્હણ તેમની પત્ની આપા અનુપમાના પિતા ચદ્રાવતીનિવાસી ગાગાના પુત્ર ધરણીગ તેમની સ્ત્રી ત્રિભુવનદેવી માલદેવને લીલાદેવીથી પુત્ર થયો તે પૂર્ણસિંહ તેની પત્ની આલ્હણદેવી તેને પેથડ નામે પુત્ર હતો માલદેવને બે પુત્રીઓ સહજલદે અને સદમલદે વસ્તુપાલને લલિતાદેવીથી જૈત્રસિંહ નામનો પુત્ર થયો, જે જયતસિંહ તરીકે વિખ્યાત બન્યો તેને ત્રણ સ્ત્રીઓ જયતલદે, જમ્મણદે અને રૂપાદે જૈત્રસિંહને પ્રતાપસિંહ નામે પુત્ર હતો તેજપાલને અનુપમાદેવીથી પુત્ર થયો તેનુ નામ લૂણસિંહ કે લાવણ્યસિંહ તેને બે સ્ત્રીઓ રયણાદે અને લખમાદે આ લાવણ્યસિંહને રયણાદેવીથી ગઉરદે નામની પુત્રી હતી તેજપાલને બીજી સ્ત્રી સુહડાદેવીથી સુહડસિંહ નામનો પુત્ર હતો, જેને સુહડાદે અને સલખણદે નામે પત્નીઓ હોવાનુ જણાવ્યુ છે તેજપાલના પૌત્ર પેથડને વલાલદે નામક કન્યા હોવાની નોંધ મળે છે શિલાલેખો અને સસ્કૃત કાવ્યો સિવાય પાટણના કાલિકામાતાજીના મદિરમા બે સ્તભો છે તે પૈકી એકમા ચડપ્રસાદસુત સોમ અને બીજામા પૂનસિંહસુત આલ્હણદેવીકુક્ષિભૂ પેથડના નામો કોતરેલ છે આ બને લેખો સવત ૧૨૮૪મા લખાયા હોઈ, તે વસ્તુપાલે બધાવેલ કોઈ મહાપ્રસાદના હોવાનુ સમજાય છે આ પેથડ પછી તેના વશની કોઈ હકીકત મળતી નથી, પરતુ પાટણના પ્રાચીન ગોવર્ધનનાથજી—ગિરિધારીથી ઓળખાતા વૈષ્ણવોના મદિરમા યક્ષની એક સુદર ધાતુપ્રતિમા છે આ પ્રતિમાની પીઠિકામા સવત ૧૩૫૨ના કાર્તિક સુદ ૧૧ ગુરુવારનો એક પ્રતિમાલેખ કોતરેલ છે, જેમા પેથડસુત સુહાકે આ મૂર્તિ કરાવ્યાનુ સૂચવ્યુ છે આ લેખમા પેથડના પિતાનું નામ જણાવ્યુ નથી, એટલે તે તેજપાલના પૌત્ર પેથડની હશે કે કેમ તે ચોક્કસ કહી શકાય નહિ પરતુ આ પ્રતિમાલેખ વસ્તુપાલના વશજ પેથડનો સમકાલીન હોવાથી તેજપાલના પૌત્ર પેથડે પોતાના ઘર–દેરાસરમા પૂજવા આ પ્રતિમા કરાવી હોવાનુ અનુમાન છે

વસ્તુપાલના પિતા, પિતામહ વગેરે ચૌલુક્યોના રાજકાળમા મત્રીઓ હોવાનુ સસ્કૃત કાવ્યોમા જણાવ્યુ છે, પરતુ તે બધા કોઈ મહત્ત્વના સ્થાન ઉપર અધિકારી હતા કે કેમ તેના વિશે વસ્તુપાલની કીર્તિ ગાથા વર્ણવતા કોઈ કાવ્યમાથી કે બીજા કોઈ ઐતિહાસિક ગ્રથોમાથી ઉલ્લેખો મળતા નથી આથી ચરિત્રનાયકનુ મહત્ત્વ રજૂ કરવા તત્કાલીન કવિવરોએ આવા અલકારિક વર્ણનો મૂક્યા હોય તે સ્વાભાવિક છે વસ્તુપાલના પિતા આશરાજે કુમારદેવી સાથે સબધ થતા, પાટણ છોડી માડળમા નિવાસ કર્યો હોવાનુ પાછળના ગ્રથકારોએ નોંધ્યુ છે તે કાળમા વાણિયા–બ્રાહ્મણો જેવા સમાજના ઉચ્ચ સ્તરમા પુનર્વિવાહ કરવો તે એક મોટુ કલક ગણાતુ આથી જ આશરાજને સ્થળાતર કરવાની ફરજ પડેલી આમ તે યુગમા નૈતિક ચારિત્ર્ય માટે સમાજમા ઘણુ જ કડક નિયમન પળાતુ હશે એવુ આ હકીકતથી જાણવા મળે છે

---

૯ પ્રાચીન જૈન લેખ સદોહ આબુ, ભાગ ૨, પૃ૦ ૪૦૧

વસ્તુપાલ જૈનધર્મના ચુસ્ત ઉપાસક ભક્ત હોવા છતા, તે સર્વ ધર્મ પ્રત્યે પ્રેમ અને માનની અપૂર્વ લાગણીઓ સેવતા તે કાળમા કદાચ જૈન અને માહેશ્વરીઓના સઘર્ષો થતા હશે, પરતુ સજ્જનો અને વિચારક જૈનજૈનેતરોમા ખાસ કટૂતા વર્તાતી નહિ હોય આથી જ જૈનોની કન્યાઓ માહેશ્વરીઓમા અને માહેશ્વરીઓની કન્યાઓ જૈન સપ્રદાયવાળા શ્રેષ્ઠીઓના ઘરમાં આપવા-લેવાની પ્રથા પરપરાગત ચાલતી હોવાનુ કેટલાક પ્રબધાત્મક સાધનો ઉપરથી જાણવા મળે છે કેટલાંક કુટુબોમા તો એક ઘરમા જૈન અને માહેશ્વરી સપ્રદાયો જુદા જુદા ભાઈઓ પાળતા એમ શાહ આભડના ચરિત્ર ઉપરથી સમજાય છે [૧૦] વસ્તુપાલ દરેક ધર્મ પ્રત્યે સદ્ભાવ અને પ્રેમ રાખતા હતા, છતા કેટલાક અસહિષ્ણુ માનવોને તે પસદ નહિ હોય એમ પુરાતન પ્રબધસગ્રહના એક પ્રસગ ઉપરથી જાણવા મળે છે [૧૧] આ પ્રસગ આ પ્રમાણે છે "એક વખત મત્રીશ્વરને ઘેર વિજયસેનસૂરિ ગયા તે વખતે વસ્તુપાલ ઉપરના માળે કેટલાક વિદ્વાનો સાથે સાહિત્યચર્ચા કરતા હતા ઘરમા તેમની માતાએ સૂરિજીનો સત્કાર કર્યો અને વાદ્યા સૂરિજી ત્યા થોડોક વખત બેઠા, પણ મત્રીશ્વર વદન કરવા આવ્યા નહિ તેથી તેમને હૃદયમા ક્ષોભ થયો વસ્તુપાલની માતાએ સૂરિજી આવ્યાના સમાચાર આપ્યા કે તુરત જ મત્રીશ્વરે આવી વદન કર્યું સૂરિજી કાઈ બોલ્યા નહિ તેથી વસ્તુપાલને લાગ્યુ કે, મુનિશ્રીને માઠુ લાગ્યુ છે મત્રીશ્વરે ફરીથી વદન કરી સમાચાર પૂછ્યા એટલે સૂરિજી હૃદયની સમગ્ર છાપ રજૂ કરતા બોલ્યા કે, હુ આશરાજ જેવા ચુસ્ત જૈન શ્રેષ્ઠીનુ મકાન સમજી અહીં આવ્યો હતો, પણ મને કોઈ ઉચ્છૃખલ, મદ્યપીનુ ઘર લાગ્યુ વસ્તુપાલે પૂછ્યુ શાથી? સૂરિજીએ કહ્યુ હુ કેટલા સમયથી ઘરમા આવ્યો હોવા છતા, તમો વડ જનોથી વીટળાઈ વાગ્વિલાસ કરવામા નમસ્કાર કરવા પણ આવી શકતા નથી વસ્તુપાલે ક્ષમા માગી, આથી સૂરિજીએ મિથ્યા વાગ્વિલાસ છોડી દેવા સૂચવ્યુ " આ હકીકત તત્કાલીન પ્રચલિત કેટલાક ચુસ્ત ધર્મવાદીઓની અસહિષ્ણુતા સૂચવે છે પરતુ વસ્તુપાલની પાસે જૈન તેમ જ જૈનેતર વિદ્વાનોનો મોટો સમૂહ તેના વિદ્યામડળમા હતો, જેમની સાથે તેઓ દરરોજ સાહિત્યગોષ્ઠી કરતા અને સાથેસાથે શાસ્ત્રચર્ચા, સાહિત્યક ગ્રથોનુ અવગાહન, તેમ જ નૂતન સર્જન-સશોધન કરાવતા લોકસમાજમા પણ જૈનજૈનેતરો પ્રત્યે સમભાવ રાખી દરેકના ઉત્સવો, યજ્ઞો અને ધર્મકાર્યોમા એકરસ બની ભાગ લેતા શખપરાજય પછી ખભાતના પૌરજનોએ કરેલ વિજયોત્સવ, જે એકલ્લવીરામાતાજીના મદિરમા કર્યો હતો, તેનુ ભાવવાહી વર્ણન કીર્તિકૌમુદીમાથી મળે છે [૧૨] તેમા વસ્તુપાલે નગરજનો સાથે એકલ્લવીરામાતાના દર્શને જઈ, તે મહોત્સવ ભાવપૂર્વક ઉજવ્યો હોવાનુ સુદર વર્ણન છે આમ મત્રીશ્વર વસ્તુપાલ દરેક સપ્રદાયના ઉત્સવોમા રસપૂર્વક ભાગ લેતા હોવાના ઉલ્લેખો મળે છે એટલુ જ નહિ, પણ તેઓ દરેક ધર્મવાળાને શક્ય તે મદદ કરતા હતા તેની નોંધ તેમના ચરિત્રાત્મક ગ્રથોમા લેવાઈ છે જૈન ધર્મ પ્રત્યે તેમનો અપૂર્વ ભક્તિભાવ હતો જ, પરતુ અન્ય ધર્મો પ્રત્યે પણ તેમણે ખૂબ પ્રેમ અને રસ દાખવ્યો હોવાનુ તેમના વિવિધ ધર્મકાર્યો સૂચવે છે તેમની સર્વધર્મ પ્રત્યેની સમભાવના અને ઉદારતા માટે કવિવર સોમેશ્વરે જણાવ્યુ છે કે, "નેમિ ભગવાનમા અપૂર્વ ભક્તિભાવવાળા વસ્તુપાલે, શકર અને કેશવનુ ફક્ત પૂજન કર્યું નહતુ, પણ જૈન છતા વેદધર્મવાળાને પણ તે દાનના પાણી આપે છે "[૧૩] આ સિવાય તેમણે કરેલ ધર્મકાર્યોની

---

૧૦ Kāvyānusāsana, 1st Ed —Introduction Page 228, By Rasiklal Parikh
પુરાતનપ્રબધસગ્રહ, પૃ૦ ૩૩

૧૧ પુરાતનપ્રબધસગ્રહ, પૃ૦ ૫૫

૧૨ કીર્તિકૌમુદી, સર્ગ ૬

૧૩ नानर्च भक्तिमान्नेमी नेमौ शङ्करकेशवौ ।
जैनोऽपि य स वेदाना दानाम्भ कुरुते करे ॥ कीर्तिकौमुदी, सर्ग ४–४०

સૂચિ ઉપરથી પણ તે હકીકતને પુષ્ટિ મળે છે, જેની યથાલભ્ય નોંધ અત્રે રજૂ કરવામા આવી છે જૈનસપ્રદાયમા તો તેમણે લાખો-કરોડોનાં દાન કરી, દેવમદિરો, જૈન ઉત્સવો, જૈનાચાર્યોના ધર્મોત્સવો, વાવો, કૂવાઓ, તળાવો તેમ જ દેવપ્રતિમાઓ વગેરે પૂર્ણ ભક્તિભાવે કરી, છૂટા હાથે પોતાની લક્ષ્મી વાપરી હોવાના સખ્યાબધ વર્ણનો, પ્રશસ્તિઓ, પ્રબધો, ગાથાઓ અને શિલાલેખોમાથી મળે છે અહીં તો તેમણે જૈનેતર ધર્મો પ્રત્યે સદ્ભાવનાથી કરેલ ધર્મકાર્યોની નોંધ, તેમની સાર્વત્રિક ધર્મભાવના દર્શાવવા રજૂ કરવાની હોવાથી, જૈન સપ્રદાયના સુકૃત કાર્યોના ઉલ્લેખો આપ્યા નથી

વસ્તુપાલના દાનકાર્યો ફક્ત ગુજરાત પૂરતા જ મર્યાદિત ન હતા, પણ સારાએ ભારતના અનેક તીર્થોમા તેમણે દાનનો પ્રવાહ વહેવરાવ્યો હતો દાનનો આ પ્રવાહ દક્ષિણમા શ્રીશૈલ, પશ્ચિમમા પ્રભાસ, ઉત્તરમા કેદાર અને પૂર્વમા કાશી સુધી ફેલાવો હોવાનું સમજાય છે સોમનાથ મહાદેવના મદિરને દર વર્ષે દસ લાખ, કાશીમા વિશ્વનાથને એક લાખ, તેવી જ રીતે દ્વારિકા, પ્રયાગરાજ, ગગાતીર્થ અને આબુ ઉપર અચલેશ્વરને એક લાખ દર વર્ષે આપવામા આવતા હોવાનુ જણાવેલ છે જોકે આમા કદાચ અતિશયોક્તિ હશે, છતા, તેમના તરફથી આ બધાં પ્રસિદ્ધ મદિરોને થોડીઘણી મદદ આપવામા આવતી હશે એમ ચોક્કસ લાગે છે તેમના સત્કાર્યોની નોંધ સખ્યાબધ ગ્રથોમાથી મળે છે, પરતુ કેટલાકે તો એકબીજાનુ અનુકરણ કર્યું હોય તેમ કેટલાક ગુજરાતી રાસાઓ ઉપરથી જણાય છે, જ્યારે પ્રાચીન કાવ્યોમા જે જે નોંધો લેવામા આવી છે તે તત્કાલીન સમાજમા પ્રચલિત માન્યતાઓ તેમ જ ઐતિહાસિક ઉલ્લેખો—જેવા કે શિલાલેખો, પ્રશસ્તિઓ વગેરેના આધારે લેવામા આવી છે આ નોંધમા જૈનેતર વિદ્વાનોના ઉલ્લેખો કરતા, જૈન વિદ્વાનોએ આપેલ જૈનેતર સત્કાર્યોની સૂચિ ખાસ આપવા પ્રયત્ન કર્યો છે

તીર્થકલ્પ તેમના સત્કાર્યો માટે જણાવે છે કે તેણે ૭૦૦ બ્રહ્મશાલા, ૭૦૦ સત્રાગાર, ૭૦૦ તપસ્વી તથા કાપાલિકોના મઠો, ૩૦૦૨ મહેશ્વરાયતનો–શિવમદિરો તથા ૫૦૦ વેદપાઠી બ્રાહ્મણોને (નિર્વાહના સાધનો વડે) સત્કાર્યા હતા આ સિવાય તેમણે ૮૪ તળાવો, ૪૬૪થી પણ વિશેષ વાવો, ૩૨ પાષાણવપ્રદુર્ગો અને ૬૪ મસ્જિદો પણ બધાવી હતી. તીર્થકલ્પની આ સૂચિ કદાચ અતિશયોક્તિવાળી હશે, છતા જિનપ્રભસૂરિ જેવા ઇતિહાસપ્રેમી વિદ્વાનના હાથે લેવાયેલ આ હકીકતમા કેટલીક સત્યતા હશે એમ માનવામા વાધો આવતો નથી કોઈ જૈનેતર વિદ્વાને આવી નોંધ આપી હોત તો, કેવળ પક્ષપાતથી વસ્તુપાલને પોતાના સપ્રદાય ઉપર વધુ અનુરાગ હોવાના કારણે તેણે આવુ સૂચવ્યુ હોય તેમ માની શકાય, પરતુ જૈન વિદ્વાનો વસ્તુપાલે કરેલ અન્ય ધર્મના આટલા બધા ધર્મકાર્યોની હકીકત રજૂ કરે તે વસ્તુપાલની સર્વ ધર્મ પ્રત્યેની સમભાવનાનો અપ્રતિમ પુરાવો છે

આ જ પ્રમાણે બીજા પણ કેટલાક જૈન વિદ્વાનોએ રચેલ વસ્તુપાલના ચરિત્રાત્મક ગ્રથો પૈકી •અલકારમહોદધિ, વસ્તુપાલપ્રશસ્તિ, વસ્તુપાલચરિત્ર, વસતવિલાસ, સુકૃતકીર્તિ કલ્લોલિની, સુકૃત સકીર્તન વગેરે જાણીતા ઐતિહાસિક ગ્રથો મળે છે, જેમા તેમણે કરેલ જૈનેતર સત્કર્મોની ઠીકઠીક યાદી આપી છે આ યાદીમા મુખ્ય મુખ્ય કાર્યો નીચે પ્રમાણે ગણાવી શકાય

વસ્તુપાલે ખભાતમા ભીમેશ્વરના મદિર ઉપર સુવર્ણકલશો ચડાવ્યા તેમ જ વૃષભ નદિની સ્થાપના કરી ભટ્ટાદિત્ય નામક સૂર્યમદિર પાસે ઉત્તાનપટ્ટ ઊભો કર્યો અને તેને સુવર્ણહાર ચઢાવ્યો ભટ્ટાર્કવાહક નામે વનમદિરમા કૂવો બધાવ્યો બકુલસ્વામી સૂર્યમદિરનો મડપ બધાવ્યો વૈદ્યનાથનુ મદિર તથા મડપનો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો છાશ અને દહીં આપવા માટે મડપિકાઓ બધાવી પ્રપા–પરબો માટેના આગાર-મડપ કરાવ્યા ભટ્ટાર્કરાણક(સૂર્યમદિર)નો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો અકેવાલિયા ગામ પાસે એક તલાવ બધાવ્યુ પાલિતાણા નજદીક પોતાની પત્નીના શ્રેયાર્થે લલિતાસરોવર કરાવ્યુ ડભોઈમા વૈદ્યનાથના શિવમદિર ઉપરથી માલવાનો રાજા સુવર્ણકલશો લઈ ગયો હતો તે બધા (કુલ એકવીસ) ફરીથી મુકાવ્યા તથા સૂર્યની

પ્રતિમા પધરાવી ધોળકામા એક ધર્મશાળા બધાવી નીરીદ્રા ગામે બોડા વાલિનાથનુ મદિર કરાવ્યુ ઉમારશવ અને બદરકૂપમા પ્રપા–પરબોનાં મકાનો ઊભા કર્યાં ખભાતમાં ભીમેશ્વરદેવના મદિર પાસે વટસાવિત્રીનું મદિર બધાવ્યુ કાસીંદ્રામા અબામાતાનુ મદિર કરાવ્યુ ભુવનપાલનુ શિવમદિર બધાવ્યુ, અને તેમા દશે દિશાના દિક્પાલોની પ્રતિષ્ઠા કરાવી આ મદિરના પટાગણમા એક દેવી મદિર પણ બધાવ્યુ અંકેવાલિયા ગામમા મલ્લદેવના શ્રેયાર્થે એક શિવમદિર તથા પ્રપા–પરબ બધાવી વસાપથમા ભવનાથના મદિરનો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો, તદ્ઉપરાત ક્ષેત્રપાલના મદિરને કાલમેઘ તથા આશ્વિન મડપો આ મહાપુરુષે બધાવ્યા હતા સ્વયવર નામે એક ભવ્ય વાવ ખભાતમા બધાવી, ત્યા રાજગૃહ પાસે આરસની વૃષભમડપિકા, નદિનો મડપ બે માળયુક્ત સુવર્ણકલશોવાળો કરાવ્યો ઔર અને રેવાના સગમ પાસે કાલક્ષેત્રમા રાણા વીરધવલના નામથી વીરેશ્વરનુ મદિર બધાવ્યુ કુબેશ્વરતીર્થમા તપસ્વીઓ માટે સર્વસામગ્રીયુક્ત પાચ મઠ બધાવ્યા ગાણેશર ગામમા ગાણેશ્વર દેવનો મડપ, તેની આગળ તોરણ અને દરવાજો બધાવ્યો ખભાત પાસે નગરા ગામમા જયાદિત્યના મદિરની અદર રત્નાદેવીની પ્રતિમા પધરાવી દ્વારિકાના યાત્રાળુઓ પાસેથી જે કર લેવામા આવતો તે માફ કરાવ્યો આ ઉપરાત વસ્તુપાલ જ્યારે યાત્રાર્થે શત્રુજય, ગિરનાર અને પ્રભાસ ગયેલા ત્યારે તેમણે સોમનાથનુ પૂજન કરી પ્રિયમેલક તીર્થમાં સ્નાન તથા તુલાદાન કરી, બ્રાહ્મણોને સુવર્ણ તથા ઝવેરાતના દાનો આપ્યાની હકીકત વસતવિલાસના કર્તા બાલચદ્રસૂરિએ આપી છે પ્રભાસના શૈવતીર્થને તેમણે દશ હજાર દ્રમ્મોનુ દાન આપ્યુ હોવાનુ ઉપદેશતરગિણીકારે નોંધ્યુ છે [૧૪] આ સિવાય પાટણમા પણ તેમણે આવા અનેક ધર્મકાર્યો કર્યાં હશે એમ ચોક્કસ લાગે છે ટૂકમા વસ્તુપાલે જૈન ધર્મ માટે કરોડો રૂપિયા ખર્ચી સતત દાનપ્રવાહ વહેવરાવ્યો હતો, તેવી જ રીતે જૈનતર ધર્મોમા પણ છૂટા હાથે પોતાની સત્લક્ષ્મી વાપરી, સર્વધર્મ પ્રત્યેની સાર્વત્રિક ધર્મભાવના વ્યક્ત કરી હોવાનુ સમજાય છે પુરાતનપ્રબધસગ્રહમાં તેમની આવી સદ્ભાવના વ્યક્ત કરતા જણાવ્યુ છે કે, "વસ્તુપાલ બૌદ્ધોમા બૌદ્ધ, વૈષ્ણવોમા વિષ્ણુભક્ત, શૈવોમા શૈવ, યોગીઓમા યોગસાધનવાળા, જૈનોમા પૂર્ણજિનભક્ત એવા, સર્વ સત્ત્વો–દેવોને પૂજનારા, સર્વ(દેવો)ની સ્તુતિ કરે છે [૧૫]

વસ્તુપાલના જાહેર જીવનની ચર્ચા કરતા સેંકડો પ્રબધો, કાવ્યો અને રાસાઓ રચાયા છે પરતુ તેમના વૈયક્તિક જીવનમા ડોકિયુ કરતા કેટલાક વિશિષ્ટ ગુણોની પિછાન થાય છે એટલુ જ નહિ, પણ તેમનુ આદિવતન-ગામ, તેમના કુટુબની વ્યક્તિવિશેષ વિચારણા અને અન્ય ધર્મો પ્રત્યેની સાર્વત્રિક સર્વધર્મ ભાવના—આ બધુ આ નિબધ દ્વારા યથાલભ્ય પ્રમાણો દ્વારા ચર્ચવાનો આછો ધેરો પ્રયત્ન અહી સાધ્યો છે, જોકે વિદ્વાન સાહિત્યકારોએ આ સબધી ખાસ વિવેચના કરી નથી, પરતુ કેટલાક ઐતિહાસિક પ્રમાણોના આધારે તેમના જીવનના આ બધા પાસાઓને સ્પર્શ કરવાનુ વિચાર્યું છે

---

૧૪ ઉપદેશતરગિણી, પૃ૰ ૭૭

૧૫ बौद्धै बौद्धो वैष्णवैर्विष्णुभक्तः । शैवै शैवो योगिभिर्योगरङ्ग ॥
जैनैस्तावज्जैनरावेति कृत्वा । सत्त्वाधार स्तूयते वस्तुपाल ॥ १ ॥ પુરાતનપ્રબધસગ્રહ, પૃ૰ ૬૮



શત્રુંજયમાહાત્મ્યનાં ભૌગોલિક તત્ત્વો

અમૃત પડ્યા

પશ્ચિમ ભારતના ઇતિહાસમા વલભી (એનુ નવુ નામકરણ 'વલ્લભીપુર' ખોટુ છે 'વલભી' અને 'વલ્લભી' એ બને જુદા જુદા અર્થો ધરાવતા શબ્દો છે એ 'વલભીપુર' જોઈએ) એ રાજકીય તથા સાસ્કૃતિક એ બને રીતે ખાસ મહત્ત્વ ધરાવતુ નગર રહ્યુ છે એ ઈસ્વી લગભગ ૫૦૯થી ૭૬૬ સુધી મૈત્રકવશનુ પાટનગર રહ્યુ હતુ અહીં અનેક સાહિત્યકારો થયા છે અને પુસ્તકો રચાયા છે 'શત્રુજય-માહાત્મ્ય' લખનાર શ્રીધનેશ્વરસૂરિનુ નામ પણ એ બધામા જાણીતુ છે એ ગ્રથમા જણાવ્યા પ્રમાણે "વલભી ખાતે સવત્ ૪૭૭મા બૌદ્ધલોકોની બુદ્ધિને નિરાશા ઉપજાવનાર શ્રીચદ્રગચ્છરૂપી સમુદ્રની અદર ચદ્રમા સરખા અને જાગ્રત ગુણોને ધારણ કરનાર શ્રીધનેશ્વરસૂરિએ યાદવવશના આભૂષણરત્ન અને તીર્થોનો ઉદ્ધાર કરનાર અર્હન્તભક્ત શ્રી શિલાદિત્યરાજાની ભલામણથી આ શત્રુજયમાહાત્મ્ય" લખ્યુ હતુ

શત્રુજયમાહાત્મ્યને સદ્ગત ડૉ૦ ભગવાનલાલ ઇદ્રજી, એમ૦ ટી૦ જૅક્સન (બોમ્બે ગૅઝેટીઅર, ગ્રથ પ્રથમ, ભાગ ૧, ૧૮૯૬, પૃ૦ ૯૧) અને ડૉ૦ ગૌરીશકર હીરાચદ ઓઝાએ (રાજપુતાનેકા ઇતિહાસ, ગ્રથ પ્રથમ, પૃ૦ ૩૮૫–૯) એટલા માટે વખોડી કાઢ્યુ છે કે એમા કુમારપાલ (ઈ૦ ૧૧૪૩–૭૪), વસ્તુપાલ (ઈ૦ ૧૧૮૪–૧૨૪૦) અને સમરાશાહ(સમરસિંહ કે જેણે ઈ૦ ૧૩૧૫મા શત્રુજયનો ઉદ્ધાર કરેલો)ના નામો આવે છે તથા તેમા પુરાણોની શૈલીએ ભવિષ્યમા થશે તે રીતે કેટલાક રાજાઓની કારકિર્દી આપી છે પરતુ એથી કરીને આ પ્રાચીન પુસ્તકનુ મહત્ત્વ ઓછુ થતું નથી અસલ શત્રુજયમાહાત્મ્ય સવત ૪૭૭મા રચાયુ અને આગળ જતા જેમ જેમ તેની નવી નકલો થતી ગઈ તેમ તેમ તેમા શત્રુજયના ઉદ્ધારને લગતી તત્કાલીન વિગતો ઉમેરાતી ગઈ તેથી કરી એ ગ્રથ ઐતિહાસિક માહિતીની દૃષ્ટિએ બિનઉપયોગી છે એવુ એ વિદ્વાનોનુ વિધાન ખોટુ છે ગ્રથ રચ્યાનો સવત્ એ 'વલભી સવત્' રહ્યો હોવો જોઈએ કારણકે ૪૭૭મા વલભી ખાતે મૈત્રકોનુ રાજ્ય નહોતુ આ હિસાબે એ ગ્રથ ૪૭૭ + ૩૧૯ (વલભી સવત્ એ ગુપ્ત સવતની જેમ ઈ૦ ૩૧૯થી શરૂ થાય છે) એટલે કે ઈ૦ ૭૯૬મા રચાયલુ ગણાય પણ એમા ક્યાક ગડબડ થઈ છે વલભીનુ પતન શિલાદિત્ય છઠ્ઠાના સમયે ઈ૦ ૭૭૬મા થયુ

હતુ આગળ જતાં શત્રુંજયમાહાત્મ્યની લહિયાઓ દ્વારા નકલો થતાં મૂળ ‘વલભી સવત્’ એ વિક્રમ સવત્ રૂપે લખાય, વગેરે ભૂલો થવા સભવ છે મૈત્રકવશના તામ્રપત્રો તથા દડીના દશકુમારચરિત, સોમદેવના કથાસરિત્સાગર, વગેરે પ્રાચીન ગ્રથોમાં ભૌગોલિક સ્થળોના નામોના જે રૂપો મળી આવે છે તે જ રૂપ શત્રુંજયમાહાત્મ્યમા પણ મળી આવે છે, એટલે અસલ ગ્રથ મૈત્રકકાળમા વલભી ખાતે ઈ૰ ૬૬૬થી ૭૬૬ સુધીમા ત્રીજા શિલાદિત્યથી સાતમા શિલાદિત્ય સુધીના અનેક શિલાદિત્યો થયેલા તેમાના એકાદાના સમયમા લખાયો હોવો જોઈએ શત્રુંજયમાહાત્મ્યની વિશેષતા એ છે કે એમા સૌરાષ્ટ્રને લગતી કેટલીક એવી પ્રાચીન ભૌગોલિક માહિતી મળી આવે છે જે બીજા કોઈ ગ્રથમા મળી આવતી નથી, એથી પ્રસ્તુત લેખમા આપણે એની થોડીક નોંધ લઈશુ પુરાણોની ભૌગોલિક માહિતીની જેમ ક્યાક ક્યાક એમા પણ ક્વચિત્ વિસગતિ મળી આવે છે, જે સ્વાભાવિક છે

શત્રુંજયમાહાત્મ્યના પહેલા સર્ગમા સિદ્ધાચલ (શત્રુંજય) પરથી દેખાતી નદીઓરૂપે શત્રુંજયા, અન્દ્રી, નાગેન્દ્રી, કપિલા, યમલા, તાલધ્વજી, યક્ષાગા, બ્રાહ્મી, માહેશ્વરી, સાભ્રમતી, શબલા, વરતોયા, જયતિકા અને ભદ્રા—આ ૧૪ નદીઓના નામ આપ્યા છે શત્રુંજય પરથી દેખાતી નદીઓને બહાને લેખકે સૌરાષ્ટ્ર ગુજરાતની કેટલીયે નદીઓના નામો આપ્યા જણાય છે શત્રુંજયા તે શેત્રુંજી છે, પણ તાલધ્વજી નદી એ જુદી નથી, કારણકે તળાજા આગળ પણ શેત્રુંજી જ છે શક્ય છે કે એના દરિયાતટના ભાગમા શત્રુંજયા એ તાલધ્વજી પણ કહેવાતી હોય સાભ્રમતી તે સાબરમતી છે એનુ પ્રાચીનતમ નામ ‘શ્વભ્રમતી’ હતુ, પણ પદ્મ, સ્કદ, વગેરે પુરાણોમા ‘સાભ્રમતી’ નામ મળી આવે છે ઐન્દ્રી કઈ તે કહેવાય નહિ મહીનદીનુ એક નામ મહેન્દ્રી પણ હતુ, એટલે શક્ય છે કે એ મહીનુ નામ હોય કપિલા એ પ્રભાસના ત્રિવેણીસગમ પૈકીની એક જણાય છે બ્રાહ્મી તે હળવદ નજીકની બ્રાહ્મણી હોઈ શકે પ્રભાસક્ષેત્રમા એક ‘માહેશ્વરી’ હોવાનુ સ્કદપુરાણ(પ્રભાસખડ, ૪ ૧૭–૧૮)મા જણાવ્યુ છે ઉજ્જયત (ગિરનાર) પર્વતનુ એક નામ વરાહપુરાણ, ૮૫, ૩મા જયન્તા આપેલુ છે, એટલે ત્યાની સોનરેખા કે પલાશવા હોઈ શકે વરતોયા એ બારાડી પ્રદેશની વર્તુ હોવી જોઈએ ભદ્રા એ ભાદર છે બીજી નદીઓ ઓળખાતી નથી એ જ સર્ગમા આગળ જતા સિદ્ધાચલના શત્રુંજય, રૈવતગિરિ, સિદ્ધિક્ષેત્ર, સુતીર્થરાજ, ઢક, કપર્દી, લૌહિત્ય, તાલધ્વજ અને કદબગિરિ આટલા શિખરો ગણાવ્યા છે એમાના રૈવતગિરિ, ઢક તથા તાલધ્વજ એ અનુક્રમે ગિરનાર, ઢાંકનો ડુગર અને તળાજાની ટેકરી છે કપર્દી, લૌહિત્ય અને કદબગિરિ ઓળખાતા નથી, પણ ત્રીજા સર્ગમા શત્રુંજયાની નજીકમા કદબગિરિની સ્થિતિ બતાવી છે શક્ય છે કે એ સાનાનો ડુગર હોય કે જ્યા પ્રાચીન ગુફાઓ છે

પાચમા સર્ગમા જણાવ્યા પ્રમાણે ભરતચક્રવર્તીએ શત્રુંજય નજીક આનદપુર નગર વસાવેલુ આ ચોટીલા નજીકનુ આનદપુર રહ્યુ હશે ત્યા પ્રાચીન મદિરો છે નજીકમા જ ભરતે માનપુર અને ભરતપુર નામે નગરો વસાવેલા એ ક્યા તે કહી શકાય નહિ પછી ગિરનારનુ વર્ણન આવે છે એમા ઉદયવતી, સુવર્ણરેખા અને લોલા આટલી નદીઓ વહે છે સુવર્ણરેખા એ હાલની સોનરેખા અને ઉદયવતી તે ઓઝત હોવી જોઈએ

પછી ભરતચક્રવર્તી ગિરનારપરથી ચારે બાજુનુ દશ્ય જુએ છે અને તેમને બરટ પર્વત દેખાય છે બરટ પર્વત એટલે બરડો શત્રુંજયમાહાત્મ્ય સિવાય બીજે ક્યાય બરડાનો ઉલ્લેખ નથી ગ્રીક સાહિત્યમા બાર્ડાક્ષીમાની નોંધ આપી છે એમાથી નીકળતી નદી વરત્રોઈ(વરતુ)ની નોંધ સૈન્ધવ તામ્રપત્રોમા મળી આવે છે શત્રુંજયમાહાત્મ્યમા જણાવ્યા પ્રમાણે બરટ નામનો એક દુષ્ટ વિદ્યાધર ત્યા રહેતો હોવાથી એ પર્વત ‘બરટ’ કહેવાયો હતો

સર્ગ સાતમામા જણાવ્યુ છે કે પુડરીક પર્વત નજીક હસ્તિસેન નગરમા કોટિ દેવીઓના પરિવારવાળી સુહસ્તિની નામની જૈનધર્મવિરોધી મિથ્યાદષ્ટિવાળી દેવીએ ઉત્પન્ન થઈને તાલધ્વજ

વગેરે ક્ષેત્રપાલોને તાબે કરી લીધા આ હસ્તિમેનનગર તે પાલીતાણા નજીકનુ હાથસણી હોય એમ લાગે છે (હાથબ નહિ, કારણ કે એનુ પ્રાચીન નામ હસ્તકવપ્ર હતુ) હાથસણી પ્રાચીન નગર હતુ એમ ત્યા આગળ મળી આવેલા મહેરરાજા ટેપકના વિ૦ સ૦ ૧૩૮૬ના એક શિલાલેખ પરથી જાણવા મળે છે

આઠમા સર્ગમા સગરચક્રવર્તીની વિગતમા તેણે પશ્ચિમ સમુદ્રને કાઠે જઈ પ્રભાસપતિને તાબે કર્યાની વાત આવે છે અને આગળ જતા એનો ઉલ્લેખ ચદ્રપ્રભાસ નામે પણ થાય છે નજીકમા ચદ્રકીર્તિએ વસાવેલી શશિપ્રભા નગરીની નોંધ પણ તેમા આપી છે પ્રભાસ કે ચદ્રપ્રભાસ એ પ્રભાસપાટણ છે આ વાત જાણીતી છે શશિપ્રભા નગરી ઓળખાતી નથી એ જ સર્ગમા આગળ ખેટનગરનો ઉલ્લેખ છે, જે હાલનુ ખેડા (ખેટક) હતુ

સર્ગ નવમામાં સાકેતપુર(અયોધ્યા)ના અજયપાલ રાજાએ શત્રુજય આવીને દ્વીપનગરને અલકૃત કર્યાની હકીકત આપી છે દ્વીપનગર એટલે હાલનુ દીવ એનુ પ્રાચીન નામ મુખ્યત્વે દ્વીપપત્તન મળી આવે છે શિલાદિત્ય ત્રીજાના લુસડીના વલભી સવત્ ૩૮૫(ઈ૦ ૬૬૯)ના તામ્રપત્રમા પણ એ જ નામ મળી આવે છે આગળ જતા એ સર્ગમા લખ્યુ છે કે ટકા નગરીમા કૌશલ્યાએ શ્રીઋષભનાથનુ દેવળ બધાવ્યુ હતુ ઢાક ખાતે બીજા ત્રીજા સૈકાની જૈન પ્રતિમાઓ છે, પણ હવે કોઈ જૈન મદિરના અવશેષો રહ્યા નથી

દશમા સર્ગમા લખ્યુ છે કે નર્મદા નદીના તટે ભૃગુકચ્છ (ભરૂચ) હતુ આગળ જતા ગિરનાર નજીક સુગ્રામ આવેલુ હોવાની નોંધ છે એ કયુ ગામ તે સમજાતુ નથી પછી અરિષ્ટનેમીએ ગિરનારની તળેટીમા સુરધાર વસાવ્યાનો ઉલ્લેખ છે હાલ એ નામનુ કોઈ ગામ ત્યા નથી, પણ રાજકોટ નજીકનુ સરધાર હોઈ શકે એ અગાઉ રાજકોટ રાજ્યનુ પાટનગર હતુ શત્રુજયમાહાત્મ્યમા 'તળેટી' શબ્દ વિશાળ અર્થમા વપરાયો છે

સર્ગ બારમામા જણાવ્યા પ્રમાણે સત્યભામાનો પુત્ર દ્વારકાથી શરસાઈ નગરી ગયો હતો એ ગિરમા આવેલ સરસીઆ હોઈ શકે પછી શખેશ્વરનો ઉલ્લેખ છે, જે જાણીતુ સ્થળ છે એ ઉત્તર ગુજરાતમા આવેલુ હોઈ મોટુ જૈનતીર્થ છે

શત્રુજયમાહાત્મ્યમા સૌરાષ્ટ્રાદિને લગતી મળી આવતી માહિતીનો આ પ્રાથમિક પરિચયમાત્ર છે આ માહિતીના વિશેષ અભ્યાસ ઉપરાત મહાભારત, બૌદ્ધ જાતકો, જૈનાગમો, સ્કદપુરાણાતર્ગત પ્રભાસ, વસ્ત્રાપથ, નાગરાદિ ખડો, શિશુપાલવધ, કથાસરિત્સાગર, વસુદેવહિંડી, પ્રાચીન તીર્થમાળાઓ તથા ઉત્કીર્ણ લેખો વગેરે પરથી સૌરાષ્ટ્રની પ્રાચીન ભૂગોળ તૈયાર કરવામા આવે તો એક મોટી ખોટ પુરાય

શત્રુજયમાહાત્મ્યમા ભૌગોલિક માહિતી સિવાય સૌરાષ્ટ્રના ઇતિહાસને લગતી કેટલીક બીજે નથી મળતી એવી માહિતી આપી છે, દા૦ ત૦, મહાભારત કાળના યાદવો અને મૌર્યો વચ્ચેના ગાળામા ત્યા કયા વશમા કોણે કોણે રાજ્ય કરેલુ તેની પણ કેટલીક વિગત રજૂ કરી છે



અમદાવાદની સ્થાપનાનો સમય

હરિપ્રસાદ શાસ્ત્રી

અમદાવાદ શહેર ગુજરાતના ત્રીજા સુલતાન અહમદશાહ પહેલાએ પ્રાચીન આશાપલ્લી–કર્ણાવતીની બાજુમા વસાવેલુ એ હકીકત જાણીતી છે, પરતુ એણે એ શહેર ક્યારે વસાવેલુ એનો ચોક્કસ સમય નક્કી કરવામા મતભેદ પ્રવર્તે છે

કવિ હુલવી શિરાઝીએ અહમદશાહના સમયનો ઇતિહાસ ‘ તારીખે અહમદશાહી ’મા લખેલો, ને એ કવિ, અહમદશાહની લગભગ સમકાલીન હતો એવુ જાણવા મળે છે પરતુ આ ઇતિહાસનો આજે પત્તો નથી એ ગ્રથ ફારસી પદ્યમા રચાયો હતો એમાથી આશરે એકસો બેત ‘ મિરાતે સિકદરી ’મા ઉતારવામા આવી છે, ને ‘ મિરાતે અહમદી ’મા પુરવણીમા અપાયેલા અમદાવાદના વર્ણનમા પણ એમાથી કેટલીક બેત રજૂ કરવામા આવી છે એ બેતો પરથી માલૂમ પડે છે કે અહમદશાહે નજુમ(જ્યોતિષ)ના જાણકારો પાસે ગણિત કરાવી શહેરની સ્થાપનાનુ શુભ મુહૂર્ત કઢાવ્યુ હતુ ને એ મુહૂર્ત હિજરી સન ૮૧૨ના ઝુલકાદ મહિનામા આવ્યુ હતુ [૧] આમા તારીખ આપવામા આવી નથી હિ૦ સ૦ ૮૧૩નો એ મહિનો ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૧ના ફેબ્રુઆરી–માર્ચમા આવતો હતો

એ પછીનો ઉલ્લેખ શ્રીશત્રુંજયતીર્થોદ્ધારપ્રબન્ધ(લગભગ ઈ૦ સ૦ ૧૫૩૦)મા મળે છે એમા “ सवत् १४६८ वर्षे वैशाख वदि ७ रवौ पुष्ये अहीमदावाद स्थापना । ” એવુ નોંધેલુ છે [૨] અર્થાત્ આ ઉલ્લેખ અનુસાર અમદાવાદની સ્થાપના સવત ૧૪૬૮ના વૈશાખ વદિ ૭ને રવિવારે થઈ હતી પરતુ એ દિવસે પુષ્ય નક્ષત્ર હોવાનુ જણાવેલુ છે તે પરથી આ તિથિ વૈશાખ વદિ ૭ નહિ, પણ વૈશાખ સુદિ ૭ હોવી જોઈએ એવુ માલૂમ પડે છે [૩] આથી પ્રસ્તુત પ્રબન્ધની પ્રતમા ‘ સુદિ ’ને બદલે ‘ વદિ ’ની

---

૧ The Mırat-ı-Ahmadı Supplement (Trans by Syed Nawab Alı and C N Seddon), pp 4–5, રત્નમણિરાવ ભીમરાવ, ગુજરાતનુ પાટનગર અમદાવાદ, પૃ૦ ૫૫–૫૬

૨ સ૦ મુનિ જિનવિજયજી (૧૯૧૭), પૃ૦ ૩૧

૩ ગુજરાતના રાજાઓની જૂની વશાવળીમા સવત ૧૪૬૮ના વૈશાખ સુદિ ૭ રવિવાર પુષ્યનક્ષત્રની મિતિ જણાવેલી છે, તે પરથી આ અનુમાનને સમર્થન મળે છે

સરતચૂક થઈ ગણાય ચૈત્રાદિ વર્ષની પદ્ધતિ અનુસાર વિક્રમ સવત ૧૪૬૮ના વૈશાખ સુદિ, સાતમને દિવસે રવિવાર નહિ, પણ ગુરુવાર હતો [૪] વર્ષ ચૈત્રાદિને બદલે કાર્તિકાદિ ગણીએ, તો એ દિવસે [૫] રવિવાર હોઈ શકે ખરો, પરતુ ચૈત્રાદિ સ૦ ૧૪૬૮ની એ તિથિએ હિજરી સન ૮૧૩ના ઝિલકાદ (અર્થાત્ ૧૧મા) મહિનાને બદલે હિ૦ સ૦ ૮૧૪નો મહોરમ (૧લો) મહિનો આવે અને કાર્તિકાદિ સ૦ ૧૪૬૮ની મિતિએ તો હિ૦ સ૦ ૮૧૫નો મહોરમ મહિનો આવે ! આમ સ૦ ૧૪૬૮ની મિતિ સાથે હિ૦ સ૦ ૮૧૩ના ઝિલકાદ મહિનાનો મેળ મળતો નથી

અમદાવાદની સ્થાપના પછી લગભગ બસો વર્ષે લખાયેલ ‘મિરાતે સિકદરી’મા હિ૦ સ૦ ૮૧૩મા શહેરની સ્થાપના થઈ હોવાનુ અને ગઢનુ બાધકામ હિ૦ સ૦ ૮૧૬ (ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૩–૧૪)મા પૂરુ થયુ હોવાનુ જણાવેલુ છે [૬] આ કિતાબમા કવિ હુલવીની બેતો ઉતારેલી છે

તારીખે ફિરિસ્તા, જે લગભગ એ જ સમયમા લખાઈ હતી, તેમા આ બનાવ હિ૦ સ૦ ૮૧૫ના આખરમા (અર્થાત ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૩મા) બન્યો હોવાનુ જણાવ્યુ છે આ સમય ગઢનુ બાધકામ પૂરુ થયાનો હોઈ શકે

‘આઈને અકબરી,’ જે પણ લગભગ એ સમયે લખાઈ હતી, તેમા હિ૦ સ૦ ૮૧૩ના ઝિલકાદ મહિનાની ૭મી તારીખ આપી છે [૭] એ દિવસે ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૧ના માર્ચની ૩જી તારીખ હતી [૮]

ઈ૦ સ૦ ૧૭૬૧મા (અર્થાત્ અમદાવાદની સ્થાપના પછી ૩૫૦ વર્ષે) પૂરી થયેલ ‘મિરાતે અહમદી’મા અમદાવાદની સ્થાપનાનો વિગતવાર સમય આપવામા આવ્યો છે એમા હિજરી સન ૮૧૩ના ઝુલકાદ મહિનાની ૩જી તારીખ, સવત ૧૪૪૯ અને શક ૧૩૧૪ના વૈશાખ સુદ પાંચમની મિતિ અને સૂર્યોદયાત્ ૧૫ ઘડી અને ૩૫ પળનો સમય જણાવેલો છે ને એ સમયના ગ્રહોની કુડળી પણ આપી છે [૯]

આમા વિક્રમ સવત ૧૪૪૯ (ચૈત્રાદિ) અને શક વર્ષ ૧૩૧૪નો પરસ્પર મેળ મળે છે, પરતુ એ વર્ષની વૈશાખ સુદ પાંચમે ગુરુવાર નહિ પણ શનિવાર આવે છે,[૧૦] કાર્તિકાદિ વિક્રમ સવત ૧૪૪૯મા એ દિવસે ગુરુવાર આવે ખરો, પરતુ તો શક વર્ષ ૧૩૧૪ને બદલે ૧૩૧૫ થઈ જાય [૧૧] આથી યે વધુ

૪ ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૧ના એપ્રિલની ૩૦મી

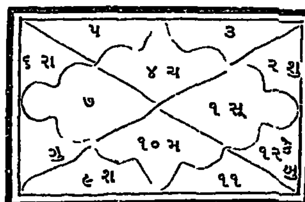
૫ ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૨ના એપ્રિલની ૧૭મી

૬ ગુજ૦ ભાષાતર-આત્મારામ મોતીરામ દીવાનજી (૧૯૧૪), પૃ૦ ૨૩–૨૪

૭ Eng Trans by Blochman, Vol I, p 507 n

૮ હિજરી તારીખ સાથે વાર આપેલો નથી બનતા સુધી મગળવાર હશે

૯ Supplement, pp 2–3
કુડળી આ પ્રમાણે છે —



૧૦ તા૦ ૨૭–૪–૧૩૯૨

૧૧ તા૦ ૧૭–૪–૧૩૯૩

ગભીર વાધો એ આવે છે કે હિજરી સન ૮૧૩ની મિતિ ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૧મા આવે છે, જ્યારે શક ૧૩૧૪ની મિતિ ઈ૦ સ૦ ૧૩૯૨મા આવે છે આ ૧૯ વર્ષનો ફેર ઘણો મોટો ગણાય ગુજરાતના સુલતાનોની તવારીખ તે તે વખતે લખાતી રહેતી ને એમા સુલતાનના રાજ્યારોહણ જેવા દરેક મહત્ત્વના બનાવની ચોક્કસ તારીખ નોંધવામા આવતી આ અનુસાર અહમદાબાદ વસાવનાર અહમદશાહ હિજરી સન ૮૧૩ના રમજાન મહિનાની ૧૪મી તારીખે અર્થાત્ ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૧ના જાન્યુઆરીની ૧૦મી તારીખે તખ્તનશીન થયો હતો આથી એણે એ અગાઉ ૧૯ વર્ષે પહેલા શહેર વસાવ્યુ સભવતુ નથી [૧૨] આથી સવત ૧૪૪૯ શક ૧૩૧૪નુ વર્ષ સમૂળગુ અસભવિત ઠરે છે, હિજરી સન ૮૧૩ની સાલ જ વિચારણીય છે

'મિરાતે અહમદી'મા આપેલી કુડળી પ્રમાણે વડોદરાના શ્રી આપટેએ એના ફલાદેશની અનુકૂળ નોંધ લખી છે,[૧૩] પરતુ ગ્રહગણિતની દૃષ્ટિએ એ કુડલીને તપાસતા એ શક ૧૩૧૪(ઈ૦ સ૦ ૧૩૯૨)ના ગ્રહયોગો સાથે બધ બેસતી નથી એટલુ જ નહિ, હિજરી સન ૮૧૩(ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૧)ના ગ્રહયોગો સાથે પણ એનો મેળ મળે એમ નથી [૧૪] આથી વિક્રમ-શક વર્ષ તેમ જ કુડળી એ બને કપોલકલ્પિત હોવાનુ ફલિત થાય છે

શ્રી ગિરિજાશકર જોશીએ એમના કુલની પ્રાચીન અનુશ્રુતિમા મળેલો જે શ્લોક જણાવ્યો છે તેમા પણ સવત ૧૪૪૯ની વૈશાખ સુદ પાચમ ને ગુરુવારની મિતિ આપી છે, પરતુ ઉપર જણાવ્યા મુજબ એ મિતિ સમૂળી અસ્વીકાર્ય છે શ્રી ગિરિજાશકર જોશી પોતે પણ એ મિતિને પ્રમાણભૂત ગણતા નથી

આથી શ્રી ગિરિજાશકર જોશીએ વૈશાખ સુદ પાચમ ને ગુરુવારની મિતિ શક ૧૩૩૩ ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૨ની ગણીને નવેસર કુડળી બનાવેલી છે, જે 'મિરાતે અહમદી'માની કુડળીને ઘણે અશે મળતી આવે છે [૧૬] એમા લગ્ન, ચદ્ર, ગુરુ, શનિ, રાહુ, કેતુ, સૂર્ય એક રાશિના છે, મગળ, બુધ અને શુક્રની રાશિ

---

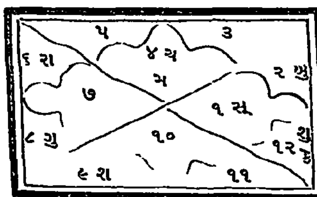
૧૨ અહીં ૧૪૬૮ને બદલે ૧૪૪૯ની લહિયાને હાથે સરતચૂક થઈ હોવાનુ ધારી શકાય, પરતુ શ્રી ગિરિજાશકર જોશીએ ટાંકેલા આનુશ્રુતિક શ્લોકમા શબ્દોમા જણાવેલ સખ્યા પણ નિશ્ચિત રીતે ૧૪૪૯ આપેલી છે (જુઓ નીચે નોંધ ૧૫)

૧૩ Mirat-i-Ahmadi, Supplement, Appendix II (pp 215–22)

૧૪ એ બને વર્ષમા રાહુ મીન રાશિમા હતો, જ્યારે આમા એને કન્યા રાશિનો કહ્યો છે શનિ અને ગુરુ જેવા મદ ગતિના ગ્રહ પણ એ વર્ષોમા આપેલી રાશિમા હોવાનો લેશમાત્ર સભવ નથી (જુઓ નીચે નોંધ ૨૪) એ વર્ષોમા આ ગ્રહો કઈ રાશિમા હતા એને લગતુ ગણિત મુ૦ શ્રી હરિહરભાઈ ભટ્ટે મને આ કામ માટે ગણી આપ્યુ છે, જેને માટે હુ તેમનો આભારી છુ

૧૫ सवत् नदकृतेन्द्रके परिमिते मासे सिते माधवे
पञ्चम्या गुरुवासरे दिनदले ऋक्षे च पुष्याभिधे ।
नाथेनाथ सुमाणिकेन मनसा दत्त मुहूर्तं यदि (दा)
श्रीपातशाह-सुएहमदेन अमदावाद तदा कारितम् ॥
[શકરરાય અમૃતરાય, 'અમદાવાદનો જીવનવિકાસ', રત્નમણિરાવ ભીમરાવ, ગુજરાતનુ પાટનગર અમદાવાદ, પૃ૦ ૨૫–૨૬]

૧૬ એ કુડળી આ પ્રમાણે છે



જુદી પડે છે શ્રી રત્નમણિરાવના મત મુજબ આ કુંડળીનો ફલાદેશ 'મિરાતે અહમદી'માંની કુંડળીના ફલાદેશ કરતા અમદાવાદની કારકિર્દીને વધારે સારી રીતે લાગુ પડે છે.[૧૭]

પરંતુ આ મિતિ તથા કુંડળીની ચોકસાઈ કરતા, એ બંને શંકાસ્પદ ઠરે છે શક ૧૩૩૩ની વૈશાખ સુદ પાંચમે મંગળવાર હતો ને ત્યારે ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૧ની સાલ ચાલતી, જ્યારે ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૨મા એ તિથિએ શનિવાર હતો ને શક વર્ષ ૧૩૩૪ હતુ આથી એ મિતિમા શક વર્ષ અને ઈસ્વી સનનો તેમ જ તિથિ અને વારનો મેળ મળતો નથી

એવી રીતે એ વર્ષોના ગ્રહયોગોમા શનિ, ગુરુ અને રાહુ જેવા મંદ ગતિના ગ્રહો પણ આપેલી રાશિ પ્રમાણે બિલકુલ બંધબેસતા નથી

અમદાવાદની વંશાવળીમાં અહમદશાહે વિ૦ સ૦ ૧૪૫૧મા અમદાવાદ વસાવી ૧૪૫૮મા એનુ વાસ્તુ કર્યું એમ જણાવ્યુ છે[૧૮] પરંતુ અહમદશાહ સ૦ ૧૪૬૭(ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૧)માં તખ્તનશીન થયો હોઈએ વર્ષો સંભવિત નથી એ જ ગ્રન્થમા ગુજરાતના રાજાઓની વંશાવળીમા અહમદશાહે સંવત ૧૪૬૮ની વૈશાખ સુદિ ૭ ને રવિવારે પુષ્ય નક્ષત્રમા પ્રથમ પ્રહરમા અમદાવાદ વસાવ્યુ એવુ જણાવ્યુ છે[૧૯] આ મિતિ શત્રુંજયતીર્થોદ્ધાર પ્રબન્ધમા જણાવેલી મિતિ સાથે મળતી આવે છે પરંતુ અગાઉ જણાવ્યા મુજબ તિથિ, વાર અને હિજરી સનનો મેળ મળે નહિ

શ્રી હરિહરભાઈ ભટ્ટે અમદાવાદની સ્થાપનાના દિવસ વિશે વિચાર કરતા, 'મિરાતે અહમદી'માં જણાવેલી સંવત ૧૪૪૯ શક ૧૩૧૪ની મિતિને, એ સમયે હિ૦ સ૦ ૭૯૫ હોઈ, અસંભવિત માની, તેમા જણાવેલી હિ૦ સ૦ ૮૧૩ની સાલને જ પ્રમાણભૂત ગણી છે[૨૦] હિજરી સનની તારીખ સાથે વારનો મેળ તપાસતાં, તેમણે ખરી તારીખ ઝિલકાદ મહિનાની ત્રીજી નહિ, પણ બીજી હોવાનુ પ્રતિપાદિત કર્યું છે એ દિવસે સ૦ ૧૪૬૭ ને શક ૧૩૩૨ની ફાગણ સુદ ૩ અને ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૧ના ફેબ્રુઆરીની ૨૬મી તારીખ આવે છે

એ દિવસે શહેરની સ્થાપના સૂર્યોદયાત્ ઘડી ૧૫ પળ ૩૫ સમયે થઈ ગણીને એ પરથી શ્રી ફ્રણુસેએ એની કુંડળી તૈયાર કરી છે[૨૧] એ સમયે કેતકી પ્રમાણે અયનાંશ ૧૫° ૪૦' હતા શ્રી રત્ન

---

૧૭ ગુજરાતનુ પાટનગર અમદાવાદ, પૃ૦ ૭૮૫–૮૭

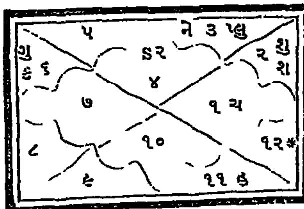
શ્રી રત્નમણિરાવ 'મિરાતે અહમદી'ની કુંડળીમાં ત્રીજા ભાવમાં કેતુ અને નવમા ભાવમા રાહુ હોવાનુ જણાવે છે, જ્યારે શ્રી આપટે એમા રાહુ ત્રીજામાં અને કેતુ નવમામા હોવાનુ જણાવે છે મૂળ કુંડળી જોતાં આમા શ્રી રત્નમણિરાવની સરતચૂક થઈ લાગે છે, ખરી રીતે શ્રી આપટેનો અનુવાદ બરાબર છે શ્રી ગિરિજાશંકરે બનાવેલી કુંડળીમા પણ રાહુ-કેતુનાં સ્થાન એ પ્રમાણે આવે છે

૧૮ ફોર્બસ સભાના હસ્તલિખિત પુસ્તકોની યાદી, પૃ૦ ૨૫૪

૧૯ એજન, પૃ૦ ૫૧-૫૨

૨૦ જ્યોતિર્વદર્શન, વર્ષ ૨, અંક ૧૦–૧૧ (ઑક્ટોબર-નવેમ્બર, ૧૯૫૧), 'અમદાવાની સ્થાપનાનો દિવસ' (પૃ૦ ૧૯-૨૦)

૨૧ કુંડળી આ પ્રમાણે છે



* સૂ રા મ બુ

મણિરાવે આ નવી નિરયન કુંડળીના ગ્રહયોગોના ફલાદેશનો વિચાર કરતાં નોંધ્યું છે કે એ ફલાદેશ અમદાવાદની વૃત્ત કારકિર્દીને બરાબર લાગુ પડતો નથી શ્રી દિનકર ફણસેએ આ સમયની સાયન કુંડળી પ્રમાણે ફલાદેશ વિચાર્યો છે,[૨૨] તે પણ એને બરાબર લાગુ પડતો નથી [૨૩]

ફલજ્યોતિષની અટપટી બાબતોને બાજુએ રાખીએ તો પણ મુહૂર્તશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ ય આ કુંડળી વિચિત્ર હોવાનું માલૂમ પડે છે 'તારીખે અહમદશાહી'નો કર્તા હુલવી શિરાઝી સ્પષ્ટ જણાવે છે કે અહમદશાહે આકાશનું ગણિત જાણનારા અને અગમનિગમ જાણનારાઓને બોલાવી શહેરની સ્થાપનાનું શુભ મૂહૂર્ત કઢાવ્યું હતું માણસના જન્મનો સમય આપણા હાથમાં હોતો નથી, પરંતુ નવા શહેરની સ્થાપના ક્યારે કરવી એ તો આપણા હાથની વાત છે આથી, બાદશાહે જ્યારે જ્યોતિષીઓ પાસે સ્થાપનાનું મુહૂર્ત કઢાવ્યું હતું, ત્યારે એ મુહૂર્ત મુહૂર્તશાસ્ત્રના નિયમો અનુસારનું હોય એ તદ્દન અપેક્ષિત છે એ દૃષ્ટિએ જોતા ઝિલકાદ માસમાં સૂર્ય મીન રાશિમાં હતો ભારતીય મુહૂર્તશાસ્ત્રમાં આવા શુભ કામ માટે હાલ તો મીનાર્કનો સમય નિષિદ્ધ મનાય છે, પરંતુ એ માન્યતા અહીં પંદરમી સદીના આરંભમાં પ્રચલિત હતી કે કેમ એ નક્કી કહેવું મુશ્કેલ છે છતાં લગ્ન, લગ્નાધિપતિ, સૂર્ય, શનિ, રાહુ અને શુક્ર બળવાન ન હોય એવો દિવસ હિંદુ જ્યોતિષીઓ ભાગ્યે જ પસંદ કરે એ સ્પષ્ટ છે [૨૪] શ્રી રત્નમણિરાવ ધારે છે તેમ આ મુહૂર્ત મુસ્લિમ નજુમીઓએ કાઢ્યું હોય,[૨૫] તો તેમની મુહૂર્તશાસ્ત્રની માન્યતાઓની દૃષ્ટિએ પણ આ ગ્રહયોગ તપાસવા રહે

ફલજ્યોતિષ તથા મુહૂર્તશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ ગમે તે હોય, તો પણ શ્રી હરિહરભાઈએ નક્કી કરેલી મિતિને આધારે શ્રી ફણસેએ બનાવેલી કુંડળી પરથી એટલું સ્પષ્ટ થાય છે કે 'મિરાતે અહમદી'માં જણાવેલી કુંડળી તેમ જ શ્રી ગિરિજાશંકર જોશીએ બનાવેલી કુંડળી શનિ, રાહુ અને ગુરુ જેવા મંદગતિના ગ્રહોની બાબતમાં ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૧માં કે તેની નજીકના કોઈ બીજા વર્ષમાં લાગુ પડી શકે તેવી છે જ નહિ [૨૬] શ્રી ફણસે જણાવે છે કે 'મિરાતે અહમદી' વગેરેમાં આપેલી કુંડળીઓમાં જે ગ્રહોની સ્થિતિ છે, તે આસપાસના એકસો વર્ષનું ગણિત તપાસતા પણ મળતી નથી આથી ગ્રહગણિતની ચોક્કસ પદ્ધતિ પ્રમાણે એ બંને કુંડળીઓ અવાસ્તવિક અને અશ્રદ્ધેય હોવાનું નિશ્ચિત થાય છે આથી કુંડળી, મુહૂર્ત અને ફલાદેશની વાત પડતી મૂકવી ઇષ્ટ છે

ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ જોતા, તાત્પર્ય એ નીકળે છે કે અમદાવાદની સ્થાપના માટે મુસ્લિમ તવારીખ પ્રમાણે હિજરી સન ૮૧૩ના ઝિલકાદ મહિનાની બીજી તારીખ અને ગુરુવાર (તા૦ ૨૬મી ફેબ્રુઆરી, ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૧) અને હિંદુ અનુશ્રુતિ પ્રમાણે સંવત્ ૧૪૬૮ની વૈશાખ સુદ ૭ ને રવિવાર (તા૦ ૧૭મી એપ્રિલ ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૨) એ બે મિતિ સહુથી વધુ સંભવિત હોવાનું ફલિત થાય છે એ બે પ્રકારના સાધનોમાં સલતનતનો અમલ અને 'તારીખે અહમદશાહી'ની સમકાલીનતા જોતા, અમદાવાદની સ્થાપના માટે હિ૦ સ૦ ૮૧૩(ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૧)ની મિતિ વધારે પ્રમાણભૂત ગણાય

---

૨૨ જ્યોતિર્દર્શન, વર્ષ ૧, અંક ૧૨ (નવેમ્બર, ૧૯૫૦), "અમદાવાદ—ગુજરાતનું પાટનગર" (પૃ૦ ૬૪–૬૮)

૨૩ રત્નમણિરાવ, ગુજરાતનો સાંસ્કૃતિક ઇતિહાસ ઇસ્લામ યુગ, ખંડ ૨, પૃ૦ ૬૧૫–૧૬

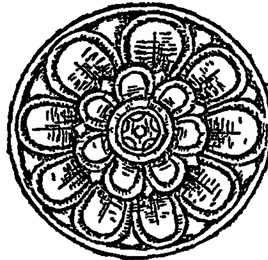
૨૪ એજન, ૧, પૃ૦ ૬૧૦–૧૫

૨૫ એજન, પૃ૦ ૬૧૧, નોંધ ૩

૨૬ ત્રીસ વર્ષે રાશિ બદલતો શનિ ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૧માં મેષ રાશિમાં હતો, જ્યારે એ બે કુંડળીઓમાં એને ધન રાશિમાં જણાવેલો છે, અઢાર વર્ષે રાશિ બદલતો રાહુ ત્યારે મીન રાશિમાં હતો, જ્યારે એને એ બે કુંડળીઓમાં કન્યા રાશિનો કહ્યો છે, ને બાર વર્ષે રાશિ બદલતો ગુરુ ત્યારે સિંહ રાશિમાં હતો, જ્યારે એને એ બે કુંડળીઓમાં વૃશ્ચિક રાશિમાં જણાવ્યો છે ।

તો સં. ૧૪૬૮(ઈ૰ સ૰ ૧૪૧૨)ની મિતિ પાછળ બીજી કઈ વાસ્તવિક ભૂમિકા રહેલી હશે ખરી? અહમદશાહે અમદાવાદ શહેરની સ્થાપના રાજગઢથી કરી હતી ને એ ગઢ હિ૰ સ૰ ૮૧૫ના આખરમા કે હિ૰ સ૰ ૮૧૬(ના આરભ)મા પૂરો થયો હતો ત્યારે ઈ૰ સ૰ ૧૪૧૩નો ઉનાળો હતો ઈ૰ સ૰ ૧૪૧૧ના ફેબ્રુઆરીમા ગઢનુ બાધકામ શરૂ થયુ ને ઈ૰ સ૰ ૧૪૧૩ના માર્ચ-ઍપ્રિલમા પૂરુ થયુ, તો ઈ૰ સ૰ ૧૪૧૨ના ઍપ્રિલમા આવતી વિ૰ સ૰ ૧૪૬૮ના વૈશાખની મિતિ ગઢના વાસ્તુપ્રવેશની હશે? વાસ્તુપ્રવેશની વિધિ સામાન્યત વાસ્તુનુ બાધકામ પૂરુ થતા પહેલા કરવામા આવે છે, એ દૃષ્ટિએ જોતા આ અસભવિત નથી

આમ અમદાવાદ શહેરની સ્થાપના જે ગઢના બાધકામથી કરવામા આવી, તે ગઢનું ખાતમુહૂર્ત ઈ૰ સ૰ ૧૪૧૧ની ૨૬મી ફેબ્રુઆરીએ, સભવત એનો વાસ્તુપ્રવેશ ઈ૰ સ૰ ૧૪૧૨ના ઍપ્રિલની ૧૭મીએ, અને ગઢના બાધકામનુ પૂરુ થવુ ઈ૰ સ૰ ૧૪૧૩ના માર્ચ ઍપ્રિલમા થયુ હોવાનુ માલૂમ પડે છે



ઘોઘાના અપ્રકટ જૈન પ્રતિમાલેખો*

કાતિલાલ ફૂલચદ સોમપુરા
નવનીતલાલ આનદીલાલ આચાર્ય

ઘોઘા ખભાતના અખાતના પશ્ચિમ કિનારે આવેલુ પ્રાચીન બદર છે ભાવનગર વસ્યુ એ પહેલાનુ એ છે ભાવનગરથી તે ૨૨ ૪ કિ૦ મી૦ દૂર આવેલુ છે પ્રાચીન સમયથી જ ઘોઘામા જૈનોની વસતિ સારા પ્રમાણમા હતી જૈનોની પ્રાચીન જાહોજલાલીના પ્રતીકરૂપ ત્રણ વિશાળ જૈન મદિરો—નવખડા પાર્શ્વનાથ, ચદ્રપ્રભુ તથા જીરાવાલા પાર્શ્વનાથ—ત્યા આવેલા છે તેમા નવખડ પાર્શ્વનાથનુ મદિર સુવિખ્યાત છે તેના વિશાળ પ્રાગણમા નેમિનાથ, સમવસરણ, સુવિધિનાથ તથા શાતિનાથના મદિરો આવેલા છે

આ લેખોમાની વિગતોની તારવણી કરી તીર્થંકરોના, સૂરિઓના, ગચ્છોના, જ્ઞાતિઓ અને અટકોના, સ્થળોના તથા સ્ત્રીપુરુષોના નામની સૂચિઓ લેખમા આપેલી છે તે ઉપરથી ઇસ્વિની ૧૩મી સદીમા ઘોઘાના જૈન સમાજના પ્રવર્તમાન ગચ્છો, જ્ઞાતિઓ, અટકો વિશે માહિતી મળી શકે છે વળી, આ સમયથી જ બહુધા પ્રથમ તીર્થંકર આદિનાથ પ્રત્યેનો સવિશેષ ભાવ પણ પ્રકટ થતો વરતાય છે ગુજરાતમા મુખ્યત્વે આદિનાથ, શાતિનાથ, નેમિનાથ, પાર્શ્વનાથ અને મહાવીર પ્રત્યે સવિશેષ ભક્તિભાવ પહેલેથી જ હોવાનુ આ લેખો પરથી સૂચિત થાય છે વળી, ઘણાખરા લેખોમા મૂર્તિની પ્રતિષ્ઠા કરાવનાર સૂરિનુ નામ છે, જે તેમનો સમયનિર્ણય કરવામા ખૂબ જ ઉપયોગી થઈ પડે છે લેખોના સમય દરમ્યાન

---

* 'ઘોઘાનો જૈન પ્રતિમાનિધિ' એ શીર્ષક નીચે શ્રી મધુસૂદન ઢાકી તથા શ્રી હરિશકર પ્ર૦ શાસ્ત્રીએ એક ટૂકો પરિચયલેખ પ્રકટ કર્યો હતો (ફાર્બસ ગુજરાતી ત્રૈમાસિક, જાન્યુ૦-માર્ચ ૧૯૬૫) ઘોઘાની ઉપર્યુક્ત પ્રતિમાઓ પર ઉત્કીર્ણ લેખોની વાચના અમને શ્રી ઢાકીએ મોકલી આપી છે તે માટે અમે શ્રી ઢાકી તેમ જ ગુજરાત સરકારના પુરાતત્ત્વ ખાતાના ઋણી છીએ પ્રસ્તુત લેખોમા ઉપર્યુક્ત પ્રતિમાલેખોના આધારે ઉપલબ્ધ વિસ્તૃત માહિતી રજૂ કરી છે

ધોધાના જૈન સમાજમા શ્રીમાલી અને મોઢ જ્ઞાતિના પ્રાબલ્ય અને વૃદ્ધિ હશે તેમ લાગે છે સ્થળનામમા એક જ નામ ‘ વિઘ્નરાજપુર ’નો ઉલ્લેખ મળ્યો છે, પણ આ સ્થળ ઓળખાતું નથી

પ્રસ્તુત અઢાર પ્રતિમાલેખો નીચે પ્રમાણે છે

(૧) સવત ૧૨૭૬ વર્ષે શ્રી બ(મ્હા)ણગચ્છે માધ વદિ ૯

(૨) સવત ૧૨૭૯ વર્ષે જ્યેષ્ઠ વદિ ૩ શ્રી વાયટીયગચ્છે શ્રી જિનદત્તસૂરિસતાને વિઘ્નરાજપુર વીલૂણ(ત) માતૃ૰ રાજૂ શ્રેયોઽર્થે શ્રી આદિનાથ કારિત ।

(૩) સવત ૧૨૯૬ મોઢ જ્ઞાતીય જાલ્યોધરગચ્છીય રાજસીહેન(પિ) નાગપાલ રાણુ શ્રેયોઽર્થે નેમિનાથ બિંબ કારિત ॥ પ્રતિષ્ઠત જાલ્યોધરગચ્છે દેવસૂરિશિષ્યે શ્રી હરિભદ્રસૂરિભિ ।

(૪) સવત ૧૨૯૬ માધ સુદિ ૧૧ શ્રીમાલજ્ઞાતીય શ્રે૦ પાસેડનસુતા વાવિણિ શ્રેયોઽર્થે શ્રી રિષભદેવ બિંબ કારિત પ્રતિષ્ઠિત શ્રી રત્ન(પ્ર)તભૂરિભિ ।

(૫) સવત ૧૨૯૭ વર્ષે ચૈત્ર વદિ ૫ ભોમ મહા૰ કાકલ સીવસીહ સહિતેન પિતૃ બિ કારિત પ્રતિષ્ઠિત શ્રી દેવસૂરિશિષ્યે પ્ર સૂરિભિ ।

(૬) સવત ૧૨૯૮ વર્ષે વૈશાખ સુદિ ૪ શની શ્રે૦ દેકુપુત્રી માદકારણ (પિ) ત। શ્રી દેવ મહાવીર બિંબ વાયડગચ્છે પ્રતિષ્ઠિત શ્રી જીવદેવસૂરિભિ ॥

(૭) સવત ૧૩૦૫ આષાઢ સુદિ ૧૦ શ્રી ઋષભનાથ પ્રતિમા શ્રી જિન તિ સૂરિ શિષ્યૈ શ્રી જિનેસર સૂરિભિ પ્રતિષ્ઠિતા। સા શ્રાવકેણુ કારિતા ॥

(૮) સવત ૧૩૦૫ અષાઢ સુદિ ૧૦ શ્રી ઋષભનાથ પ્રતિમા શ્રી જિન તિસૂરિશિષ્ય શ્રી જિનસરસૂરિભિ પ્રતિષ્ઠિતા સા . (લો) લૂ શ્રી વકણુકારિતા ॥

(૯) સવત ૧૩૧૧ શ્રી શ્રીમાલીય શ્રે૦ જયતાસુત આસલેન સ્વભાર્યા માતૃરાદેવિ શ્રેયોઽર્થ બિંબ કારિત પ્રતિષ્ઠિત શ્રી (સો)મચદ્ર સૂરિભિ ॥

(૧૦) સવત ૧૩૨૯ વૈ૦ વ૦ ૯ શુક્રે પિતૃ સાગા માતૃ શ્રી લૂણદેવિ શ્રેયસે રવીભા ભીમાભ્યા શ્રી આદિનાથ બિંમ કારિત શ્રી બહદ્ગચ્છીય શ્રી ગુણાકર સુરિભિ પ્રતિષ્ઠિત ॥

(૧૧) સવત ૧૩૩૩ વૈશાખ વદિ ૫ શ્રીમાલ જ્ઞાતીય શ્રે૦ સાગણ સિંગારદેવિ શ્રેયોઽર્થે સુત નરસિંહેન શ્રી મહાવીર બિંબ કારિત શ્રી હેમતિલકસૂરિણા ઉપદેશેન ॥

(૧૨) સવત ૧૩૩૪ વૈશાખ સુદિ ૪ સુતેન ઠ૦ ઉક્ષણાકેનાકષા ન હુવજના શ્રેયસે શ્રી આદિનાથ બિંબ કારિત પ્રતિષ્ઠિત કનાપલ્લીય શ્રી નરભદ્રસૂરિભ ॥

(૧૩) સવત ૧૩૩૪ ૫ શનૌ શ્રે૦ કુજલ સુ૦ પાસદેવ સુ૦ વીરપાલ ના રતના જયતા વીરપાલ સુ૦ પદમસીહેનભાર્યા પદ્માવતિ પાલ્હણદેવિ પ્ર (ચ) દેવ શ્રી પારસ્વનાથ બિંબ કારાપિત ॥

(૧૪) સવત ૧૩૩૭ વર્ષે વૈશાખ સુદિ ૨ સોમે શ્રી શ્રીમાલ જ્ઞાતીય શ્રે શ્રેય તત્નયરસિંહ શ્રી પાર્થસુત વીરમેન દેવ શ્રી શાતિનાથ બિંબ કારાપિત ॥

(૧૫) વિ૰ સ૰ ૧૩૪૧ જ્યેષ્ઠ સુદિ ૧૫ લઘુભાતૃ ધનપાલ શ્રેયોઽર્થે વિજયસિંહેન શ્રી નેમિનાથ બિંબ કારિત પ્રતિષ્ઠિત ॥

(૧૬) સવત ૧૩૪૪ વર્ષે જ્યેષ્ઠ સુ૦ ૧૦ બુધે લખમસીહેન સહજા ભાર્યા સહજલદેવિ શ્રેયાઽર્થે શ્રી પાર્શ્વનાથ બિંબ કારિત ॥

(૧૭) સવત ૧૩૪૬ ચૈત્ર સુદિ ૧ ભૌમે પિતૃ સમરસિંહ બૃહદભાતૃ સોહડ શ્રેયસે શ્રે૦ રત્નેન શ્રી શાતિનાથ કારિત પ્રતિષ્ઠિત શ્રી યશોભદ્રસૂરિશિષ્યે શ્રી વિબુધપ્રભસૂરિભિ ॥

(૧૮) સવત ૧૩૫૯ મોઢ જાતીય ઠ૦ દેદાકેન માતૃ હીરલ પુણ્યાય બિંબ કારિત પ્રતિ૦ શ્રી જાલ્યોધરગચ્છે શ્રી હરિપ્રભસૂરિભિ' ॥

આ અઢાર લેખો(૧–૧૮)નો સમયપટ સ૦ ૧૨૭૬(ઈ૦ સ૦ ૧૨૨૦)થી સ૦ ૧૩૫૯ (ઈ૦ સ૦ ૧૩૦૩) એટલે કે ૮૩ વર્ષનો છે આ સમયે ગુજરાતની ગાદી પર સોલકી રાજાઓ ભીમદેવ બીજો (લવણપ્રસાદની મદદ દ્વારા પુન સત્તાપ્રાપ્તિનો સમય ઈ૦ સ૦ ૧૨૨૫–૧૨૪૨), ત્રિભુવનપાલ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૪૨–૧૨૪૪) અને વાઘેલા—સોલકી વશના રાજવીઓ હતા આમ આ સમય દરમ્યાન સોલકીની મુખ્ય શાખાનો અત અને ઉપશાખા વાઘેલા–સોલકીનો ઉદય તેમ જ અસ્ત જોવામા આવે છે

આ બધા લેખો અનુક્રમે (૧) સ૦ ૧૨૭૬ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૨૦), (૨) સ૦ ૧૨૭૯ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૨૩), (૩–૪) સ૦ ૧૨૯૬ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૪૦); (૫) સ૦ ૧૨૯૭ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૪૩), (૬) સ૦ ૧૨૯૮ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૪૪), (૭–૮) સ૦ ૧૩૦૫ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૪૯); (૯) સ૦ ૧૩૧૧ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૫૫); (૧૦) સ૦ ૧૩૨૯ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૭૩), (૧૧) સ૦ ૧૩૩૩ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૭૭), (૧૨–૧૩) સ૦ ૧૩૩૪ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૭૮), (૧૪) સ૦ ૧૩૩૭ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૮૧), (૧૫) સ૦ ૧૩૪૧ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૮૫), (૧૬) સ૦ ૧૩૪૪ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૮૮), (૧૭) સ૦ ૧૩૪૬ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૯૦), અને (૧૮) સ૦ ૧૩૫૯ (ઈ૦ સ૦ ૧૩૦૩)ના છે

આ લેખો પૈકીના બે લેખ (૩–૪) સ૦ ૧૨૯૬ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૪૦)ના છે તે પૈકી એક લેખ–(૩)મા મિતિ કે વાર આપેલ નથી, તો બીજા લેખમા મિતિ આપી છે પણ વારનો ઉલ્લેખ નથી બીજા બે લેખ (૭–૮) સ૦ ૧૩૦૫ (ઈ૦ સ૦ ૧૨૪૯)ના છે બનેમા મિતિનો ઉલ્લેખ કર્યો છે, પણ વારનો નિર્દેશ નથી સ૦ ૧૩૩૪(ઈ૦ સ૦ ૧૨૭૮)ના પણ બે લેખો છે (૧૨–૧૩) તે પૈકી એક લેખ(ન૦ ૧૨)મા મિતિનો ઉલ્લેખ કર્યો છે, પણ ઘસારાના કારણે વાર વચાતો નથી બીજા લેખ–(ન૦ ૧૩)માં તિથિ અને વારનો ઉલ્લેખ સ્પષ્ટ વચાય છે, પણ માસ–પખવાડિયાના અક્ષરો ઘસાઈ ગયા હોવાને કારણે વાચી શકાતા નથી

આ અઢાર લેખો પૈકી ત્રણ લેખો(ન૦ ૩, ૯ અને ૧૮)મા માત્ર સાલનો જ નિર્દેશ કર્યો છે અને મિતિ, વારની વિગત મળતી નથી વળી છ લેખો(ન૦ ૫, ૬, ૧૦, ૧૩, ૧૪, ૧૭)મા અનુક્રમે ભોમ (મગળ), શનિ, શુક્ર, શનિ, સોમ, ભોમ(મગળ)વારનો ઉલ્લેખ કર્યો છે બાકીના લેખોમા વારનો નિર્દેશ કર્યો નથી આ અઢાર લેખો પૈકીના ન૦ ૧ અને ૪મા માઘ માસનો અને ન૦ ૫ અને ૧૭મા ચૈત્રનો, ન૦ ૬, ૧૦, ૧૧, ૧૨ અને ૧૪મા વૈશાખનો, ન૦ ૨, ૧૫ અને ૧૬મા જ્યેષ્ઠ(જેઠ)નો અને ન૦ ૧ તથા ૮મા અષાઢ માસનો ઉલ્લેખ કર્યો છે

આ સર્વ લેખોનુ લખાણ સુવાચ્ય અને સ્પષ્ટ છે તેમ છતા ઘસારાને કારણ કેટલાક લેખોની વિગતો ભૂસાઈ ગઈ છે દા૦ ત૦, ન૦ ૫ના લેખમા પિતૃ પછીના અક્ષરોમા પ્રતિમાના નામનો ઉલ્લેખ ઘસાઈ ગયો લાગે છે લેખ ન૦ ૭મા બિંબ ભગવનાર વ્યક્તિનુ નામ ઘસાઈ ગયુ છે લેખ ન૦ ૮મા જેમની પ્રેરણાથી ઋષભનાથની પ્રતિમા ભરાવી છે તે જિનસરસૂરિના શિષ્ય સૂરિનુ નામ તથા પ્રતિમા ભગવનાર વ્યક્તિનુ નામ ઘસાઈ ગયેલ છે લેખ ન૦ ૧૨મા વાર ભૂસાઈ ગયો છે તે સાથે જેના શ્રેયાર્થે આદિનાથનુ બિંબ ભરાયુ છે તે વ્યક્તિનુ નામ ઘસાઈ ગયુ છે લેખ ન૦ ૧૩મા માસ, પક્ષ અને અતિમ પક્તિના કેટલાક અક્ષરો ઘસાઈ ગયા છે ન૦ ૧ના લેખમા સવત અને ગચ્છના ઉલ્લેખ સિવાય બીજી કોઈ વિગત નોંધાઈ નથી આથી બાકીનુ લખાણ સભવત ભૂસાઈ ગયુ હશે તેવુ અનુમાન થાય છે લેખ ન૦ ૫, ૯ તથા ૧૮મા તીર્થંકરોના નામનો ઉલ્લેખ ન કરતા માત્ર બિંબ ભગવ્યાનો જ નિર્દેશ કર્યો છે

સૂચિ

(જમણી બાજુએ લખેલો અંક જે તે પ્રતિમાલેખનો નંબર સૂચવે છે)

તીર્થંકરોના નામ[1]

આદિનાથ (ઋષભદેવ)	(૧)	૨, ૪, ૭, ૮, ૧૦, ૧૨
શાંતિનાથ	(૧૬)	૧૪, ૧૭
નેમિનાથ	(૨૨)	૩, ૧૫
પાર્શ્વનાથ	(૨૩)	૧૩, ૧૬
મહાવીર	(૨૪)	૬, ૧૧

સૂરિઓનાં નામ[2]

ગુણાકરસૂરિ[3]	(બૃહદ્ગચ્છ)	૧૦
જિનદત્તસૂરિ[4]	(વાયટીયગચ્છ)	૨
જિન તિસૂરિ[5]		૭–૮
જિનેસરસૂરિ[5]		૭–૮
જીવદેવસૂરિ[6]	(વાયડગચ્છ)	૬
દેવસૂરિ[7]	(જાલ્યોધરગચ્છ)	૩, ૫
નરભદ્રસૂરિ		૧૧
પ્ર (ધ) દેવ (?)		૧૩

---

૧ અઢાર પ્રતિમાઓ પૈકીની ચૌદ પ્રતિમાઓ પર તીર્થંકરોના નામનો ઉલ્લેખ કર્યો છે અને તે પૈકીની ૭ પ્રતિમાઓ આદિનાથ અને બાકીની આઠ પ્રતિમાઓ પૈકી શાંતિનાથ, નેમિનાથ, પાર્શ્વનાથ અને મહાવીર એ દરેક તીર્થંકરની બબ્બે પ્રતિમાઓ હોવાનું આ લેખ પરથી સૂચવાય છે

૨ પ્રતિમાલેખ નં૦ ૫ અને ૧૩માં સૂરિનું નામ ઘસાઈ ગયું હોય તેમ લાગે છે, જ્યારે લેખ નં૦ ૧૪, ૧૫, ૧૬માં સૂરિના નામનો ઉલ્લેખ નથી

૩ આ એ જ સૂરિ લાગે છે કે જેમણે સંવત ૧૨૯૬માં નાગાર્જુનકૃત 'યોગરત્નમાલા' પર વૃત્તિ રચી હોવાનું નોંધાયું છે (મો૦ દ૦ દેસાઈકૃત જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ, પૃ૦ ૩૯૭, પરિચ્છેદ ૫૭૧)

૪ શ્રી જિનદત્તસૂરિ સં૦ ૧૨૬૫માં વાયટ (વાયડ) ગામમાં થયા તેમણે 'વિવેકવિલાસ' નામનો ગ્રંથ રચ્યો છે તેઓ વસ્તુપાલની સાથે શત્રુંજયની યાત્રાએ ગયેલા સૂરિઓ પૈકીના એક હતા એમ સુકૃતસંકીર્તનમાં જણાવ્યું છે જીવદેવસૂરિ તેમના શિષ્ય હતા (જૈ૦ સા૦ સં૦ ઇ૦ પૃ૦ ૩૪૧, પરિ૦ ૪૯૬) જીવદેવસૂરિનો ઉલ્લેખ અહીં લેખ નં૦ ૬માં થયેલો છે

૫ અહીં સૂરિના નામમાં એક અક્ષર ઘસાઈ ગયો છે, પરંતુ આ જ લેખમાં તે સૂરિના શિષ્યનું નામ જિનેસરસૂરિ હોવાનું નોંધાયું છે તે પરથી અનુમાન થાય છે કે આ સૂરિ જિનેસરસૂરિ(જિનેશ્વર)ના ગુરુ ખરતરગચ્છના જિનપતિસૂરિ હોવા જોઈએ આ સૂરિએ શ્રેષ્ઠિ નેમિચંદ્ર ભાંડાગારિકને જૈનધર્મી બનાવ્યા હતા આ શ્રેષ્ઠિના પુત્રે સં૦ ૧૨૫૫માં તેમની પાસે દીક્ષા લઈ તેમના પટ્ટધર શિષ્ય જિનેશ્વરસૂરિ નામે પ્રસિદ્ધ થયા (જૈ૦ સા૦ સં૦ ઇ૦ પૃ૦ ૩૪૦, પરિ૦ ૪૯૩)

૬ જુઓ ટિપ્પણ નં૦ ૩ જીવદેવસૂરિ યોગવિદ્યાના ભારે જાણકાર હતા (જૈ૦ સા૦ સં૦ ઇ૦, પૃ૦ ૩૪૧, પરિ૦ ૪૯૬)

૭ આ સૂરિએ પ્રાકૃતમાં 'પદ્મપ્રભચરિત' રચ્યું હતું તેની એક હસ્તપ્રત છાણીમાં પ્રવર્તક કાંતિવિજયજી પુસ્તક-ભંડારમાં છે (જૈ૦ સા૦ સં૦ ઇ૦, પૃ૦ ૩૪૦, પરિ૦ ૪૯૩)

પ્ર (સૂરિ)	૫
યશોભદ્રસૂરિ	૧૭
રત્ન(વ)તસૂરિ	૪
વિબુધપ્રભસૂરિ[૮]	૧૭
(સો)મચંદ્રસૂરિ[૯]	૯
હરિપ્રભસૂરિ (જાલ્યોધરગચ્છ)	૧૮
હરિભદ્રસૂરિ (જાલ્યોધરગચ્છ)	૩
હેમતિલકસૂરિ	૧૧

ગચ્છોનાં નામ

(૧)	કનાપલ્લીય	૧૨
(૨)	જાલ્યોધર	૩, ૧૮
(૩)	બૃહદ્	૧૦
(૪)	બ્રહ્માણ	૧
(૫)	વાયટીય કે વાયટ	૨, ૬

જ્ઞાતિઓ[૧૦] અને અટકો[૧૧]નાં નામ

૧	ઠ૦ (ઠક્કર) (અટક)	૧૨, ૧૮
૨	મોઢ (જ્ઞાતિ)	૩, ૧૮
૩	રાણુ (અટક)	૩
૪	શ્રાવક (જ્ઞાતિ)	૭
૫	શ્રીમાલ—લી (જ્ઞાતિ)	૪, ૯, ૧૧, ૧૪

---

૮ ચંદ્રગચ્છમા વિબુધપ્રભસૂરિ નામના સૂરિ થઈ ગયા છે તેમના એક શિષ્ય પદ્મપ્રભસૂરિએ મુનિસુવ્રતચરિત (પિટર્સન હસ્તપ્રતોનો રિપોર્ટ ન૦ ૩ (૧૮૮૪–૮૬), ન૦ ૩૦૨ અને કુંથુચરિત (જેની સં૦ ૧૩૦૪ની હસ્તપ્રત જેસલમેરના ભંડારમાં છે) રચ્યાં હતા (જૈ૦ સા૦ સં૦ ઇ૦, પૃ૦ ૩૯૬, પરિ૦ ૫૬૯) આ લેખના વિબુધપ્રભસૂરિ ઉપર્યુક્ત ચંદ્રપ્રભસૂરિના ગુરુ હોવાનુ અનુમાન છે

૯ આ લેખના (સો)મચંદ્રસૂરિ પ્રસિદ્ધ વાદિદેવસૂરિના શિષ્ય જયમંગલસૂરિના શિષ્ય હોવાનુ અમારુ અનુમાન છે સોમચંદ્રસૂરિએ સં૦ ૧૩૨૯મા વૃત્તરત્નાકર નામના છંદના ગ્રંથ પર ટીકા લખી હતી

૧૦ લેખોમાં મોઢ અને શ્રીમાલ–લીનો જ્ઞાતિઓ તરીકે ઉલ્લેખ થયો છે આ બંને જ્ઞાતિઓ તેના મૂળ ઉદ્ભવસ્થાન—પ્રદેશ સાથે સંકળાયેલી છે આ બંને જ્ઞાતિઓ ગુજરાતમાં જૈન તેમ જ જૈનેતર સમાજ સાથે સંકળાયેલી છે, પરંતુ જૈનેતર સમાજમાં મોઢ અને શ્રીમાલી જ્ઞાતિ બ્રાહ્મણ અને વૈષ્ણવ વાણિયાઓમા જેમ પ્રચલિત છે તેમ જૈન સમાજમાં પણ તે જૈન વાણિયાના વર્ગ સાથે સંકળાયેલી છે લેખોમાં નિરૂપિત ઠક્કર અને સાહ (શાહ) અટક વ્યાપારીવર્ગની સૂચક છે

૧૧ પ્રસ્તુત ધાતુ પ્રતિમાલેખોમાં આવતી શ્રે૦ (શ્રેષ્ઠી), મહા૦ (મહાજન), સા (શાહ) વગેરે અટકો ઔપચારિક હોવાથી તેમનો સમાવેશ આ સૂચિમાં કર્યો નથી

'શ્રેષ્ઠી' શબ્દ ગુપ્તોના અભિલેખોમાં ગામના શ્રીમંત વેપારીવર્ગ માટે પ્રયોજાયેલો જોવા મળે છે તેઓ વેપાર ઉપરાંત નાણાં ધીરધારનો ધંધો પણ કરતા હતા આ પ્રણાલિકાને અનુસરતી વ્યક્તિ માટે 'શ્રેષ્ઠી' શબ્દ ભારતમાં લાંબા સમયથી પ્રચલિત છે એનુ હાલનુ રૂપાંતર 'શેઠ' શબ્દમાં મળે છે

મહા૦ એ 'મહાજન', 'મહામાત્ય', 'મહત્તર' વગેરેનુ સંક્ષેપ સમજવે છે લેખ ન૦ ૫માંનો ઉલ્લેખ જો

સૂચિ

(જમણી બાજુએ લખેલો અંક જે તે પ્રતિમાલેખનો નંબર સૂચવે છે)

તીર્થંકરોનાં નામ[1]

આદિનાથ (ઋષભદેવ)	(૧)	૨, ૪, ૭, ૮, ૧૦, ૧૨
શાંતિનાથ	(૧૬)	૧૪, ૧૭
નેમિનાથ	(૨૨)	૩, ૧૫
પાર્શ્વનાથ	(૨૩)	૧૩, ૧૬
મહાવીર	(૨૪)	૬, ૧૧

સૂરિઓના નામ[2]

ગુણાકરસૂરિ[3]	(બૃહદ્ગચ્છ)	૧૦
જિનદત્તસૂરિ[4]	(વાયટીયગચ્છ)	૨
જિન તિસૂરિ[5]		૭–૮
જિનેસરસૂરિ[5]		૭–૮
જીવદેવસૂરિ[6]	(વાયડગચ્છ)	૬
દેવસૂરિ[7]	(જાલ્યોધરગચ્છ)	૩, ૫
નગ્ગભદ્રસૂરિ		૧૧
પ્ર . (ધ) દેવ (?)		૧૩

---

૧ અઢાર પ્રતિમાઓ પૈકીની ચૌદ પ્રતિમાઓ પર તીર્થંકરોના નામનો ઉલ્લેખ કર્યો છે અને તે પૈકીની ૭ પ્રતિમાઓ આદિનાથ અને બાકીની આઠ પ્રતિમાઓ પૈકી શાંતિનાથ, નેમિનાથ, પાર્શ્વનાથ અને મહાવીર એ દરેક તીર્થંકરની બબ્બે પ્રતિમાઓ હોવાનુ આ લેખ પરથી સૂચવાય છે

૨ પ્રતિમાલેખ નં૦ ૫ અને ૧૩મા સૂરિનુ નામ ઘસાઈ ગયુ હોય તેમ લાગે છે, જ્યારે લેખ નં૦ ૧૪, ૧૫, ૧૬માં સૂરિના નામનો ઉલ્લેખ નથી

૩ આ એ જ સૂરિ લાગે છે કે જેમણે સંવત ૧૨૯૬મા નાગાર્જુનકૃત 'યોગરત્નમાલા' પર વૃત્તિ રચી હોવાનુ નોંધાયુ છે (મો૦ દ૦ દેસાઈકૃત જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ, પૃ૦ ૩૯૭, પરિચ્છેદ ૫૭૧)

૪ શ્રી જિનદત્તસૂરિ સં૦ ૧૨૬૫મા વાયટ (વાયડ) ગામમા થયા તેમણે 'વિવેકવિલાસ' નામનો ગ્રંથ રચ્યો છે તેઓ વસ્તુપાલની સાથે શત્રુંજયની યાત્રાએ ગયેલા સૂરિઓ પૈકીના એક હતા એમ સુકૃતસંકીર્તનમા જણાવ્યુ છે જીવદેવસૂરિ તેમના શિષ્ય હતા (જૈ૦ સા૦ સં૦ ઇ૦ પૃ૦ ૩૪૧, પરિ૦ ૪૯૬) જીવદેવસૂરિનો ઉલ્લેખ અહીં લેખ નં૦ ૬મા થયેલો છે

૫ અહીં સૂરિના નામમા એક અક્ષર ઘસાઈ ગયો છે, પરંતુ આ જ લેખમા તે સૂરિના શિષ્યનુ નામ જિનેસરસૂરિ હોવાનુ નોંધાયુ છે તે પરથી અનુમાન થાય છે કે આ સૂરિ જિનેસરસૂરિ(જિનેશ્વર)ના ગુરુ ખરતરગચ્છના જિનપતિસૂરિ હોવા જોઈએ આ સૂરિએ શ્રેષ્ઠિ નેમિચંદ્ર ભાંડાગારિકને જૈનધર્મી બનાવ્યા હતા આ શ્રેષ્ઠિના પુત્રે સં૦ ૧૨૫૫મા તેમની પાસે દીક્ષા લઈ તેમના પટ્ટધર શિષ્ય જિનેશ્વરસૂરિ નામે પ્રસિદ્ધ થયા (જૈ૦ સા૦ સં૦ ઇ૦ પૃ૦ ૩૪૦, પરિ૦ ૪૯૩)

૬ જુઓ ટિપ્પણ નં૦ ૩ જીવદેવસૂરિ યોગવિદ્યાના ભારે જાણકાર હતા (જૈ૦ સા૦ સં૦ ઇ૦, પૃ૦ ૩૪૧, પરિ૦ ૪૯૬)

૭ આ સૂરિએ પ્રાકૃતમાં 'પદ્મપ્રભચરિત' રચ્યુ હતુ તેની એક હસ્તપ્રત પાટણમાં પ્રવર્તક કાંતિવિજયજી પુસ્તક-ભંડારમા છે (જૈ૦ સા૦ સં૦ ઇ૦, પૃ૦ ૩૪૦, પરિ૦ ૪૯૬)

પ્ર (સૂરિ)	૫
યશોભદ્રસૂરિ	૧૭
રત્ન(વ)તસૂરિ	૪
વિબુધપ્રભસૂરિ[૮]	૧૭
(સો)મચદ્રસૂરિ[૯]	૯
હરિપ્રભસૂરિ (જાલ્યોધરગચ્છ)	૧૮
હરિભદ્રસૂરિ (જાલ્યોધરગચ્છ)	૩
હેમતિલકસૂરિ	૧૧

ગચ્છોનાં નામ

(૧)	કનાપલ્લીય	૧૨
(૨)	જાલ્યોધર	૩, ૧૮
(૩)	બૃહદ્	૧૦
(૪)	બ્રહ્માણ	૧
(૫)	વાયડીય કે વાયટ	૨, ૬

જ્ઞાતિઓ[૧૦] અને અટકો[૧૧]નાં નામ

૧	ઠ૦ (ઠક્કુર) (અટક)	૧૨, ૧૮
૨	મોઢ (જ્ઞાતિ)	૩, ૧૮
૩	ગણુ (અટક)	૩
૪	શ્રાવક (જ્ઞાતિ)	૭
૫	શ્રીમાલ—લી (જ્ઞાતિ)	૪, ૯, ૧૧, ૧૪

---

૮ ચદ્રગચ્છમા વિબુધપ્રભસૂરિ નામના સૂરિ થઈ ગયા છે તેમના એક શિષ્ય પદ્મપ્રભસૂરિએ મુનિસુવ્રતચરિત (પિટર્સન હસ્તપ્રતોનો રિપોર્ટ ન૦ ૩ (૧૮૮૪–૮૬), ન૦ ૩૦૨ અને કુથુચરિત (જેની સ૦ ૧૩૦૪ની હસ્તપ્રત જેસલમેરના ભડારમા છે) રચ્યા હતા (જૈ૦ સા૦ ન૦ ઇ૦, પૃ૦ ૩૯૬, પરિ૦ ૫૬૯) આ લેખના વિબુધસૂરિ ઉપર્યુક્ત ચદ્રપ્રભસૂરિના ગુરુ હોવાનુ અનુમાન છે

૯ આ લેખના (સો)મચદ્રસૂરિ પ્રસિદ્ધ વાદિદેવસૂરિના શિષ્ય જયમગલસૂરિના શિષ્ય હોવાનુ અમારુ અનુમાન છે સોમચદ્રસૂરિએ સ૦ ૧૩૨૯મા વૃત્તરત્નાકર નામના છદના ગ્રથ પર ટીકા લખી હતી

૧૦ લેખોમા મોઢ અને શ્રીમાલ–લીનો જ્ઞાતિઓ તરીકે ઉલ્લેખ થયો છે આ બને જ્ઞાતિઓ તેના મૂળ ઉદ્ભવસ્થાન—પ્રદેશ સાથે સકળાયેલી છે આ બને જ્ઞાતિઓ ગુજરાતમા જૈન તેમ જ જૈનેતર સમાજ સાથે સકળાયેલી છે, પરતુ જૈનેતર સમાજમા મોઢ અને શ્રીમાલી જ્ઞાતિ બ્રાહ્મણ અને વૈષ્ણવ વાણિયાઓમા જેમ પ્રચલિત છે તેમ જૈન સમાજમા પણ તે જૈન વાણિયાના વર્ગ સાથે સકળાયેલી છે લેખોમા નિરૂપિત ઠક્કર અને સાહ (શાહ) અટક વ્યાપારીવર્ગની સૂચક છે

૧૧ પ્રસ્તુત ધાતુ પ્રતિમાલેખોમા આવતી શ્રે૦ (શ્રેષ્ઠી), મહા૦ (મહાજન), સા (શાહ) વગેરે અટકો ઔપચારિક હોવાથી તેમનો સમાવેશ આ સૂચિમા કર્યો નથી

'શ્રેષ્ઠી' શબ્દ ગુપ્તોના અભિલેખોમા ગામના શ્રીમત વેપારીવર્ગ માટે પ્રયોજાયેલો જોવા મળે છે તેઓ વેપાર ઉપરાત નાણા ધીરધારનો ધધો પણ કરતા હતા આ પ્રણાલિકાને અનુસરતી વ્યક્તિ માટે 'શ્રેષ્ઠી' શબ્દ ભારતમા લાબા સમયથી પ્રચલિત છે એનુ હાલનુ રૂપાતર 'શેઠ' શબ્દમા મળે છે

મહા૦ એ 'મહાજન', 'મહામાત્ય', 'મહત્તર' વગેરેનુ સક્ષેપ સભવે છે લેખ ન૦ ૫માનો ઉલ્લેખ જો

સ્થળોનાં નામ

નિગગજપુર	૨

સ્રીપુરુષોનાં નામ

સ્રીઓનાં નામ

પદ્માવતિ	૧૩	વાવિણિ	૪
પાલ્હણદેવી	૧૩	સહજલદેવી	૧૬
માનુગદેવી	૯	સિંગારદેવિ	૧૧
માદકારણુ	૬	હીગલ	૧૮
ગજૂ	૨	હુવજના	૧૨
લૂણદેવિ	૧૦		

પુરુષોનાં નામ

આસલ	૯	ગત્ન	૧૭
ઉદલાણાદ	૧૨	ગતના	૧૩
કાકલ	૫	ગવીભા	૧૦
કુંજલ	૧૩	ગજસીહ	૩
જયતા	૯, ૧૩	લખમસીહ	૧૬
દેકુ	૬	વઝણુ	૮
દેદાક	૧૮	વિજયસિંહ	૧૫
ધનપાલ	૧૫	વીરપાલ	૧૩
નયરસિંહ	૧૪	વીગમ	૧૪
નગસિંહ	૧૧	વીઝણુ (ત)	૨
નાગપાલ	૩	સમરસિહ	૧૭
પદ્મસિંહ	૧૩	સાગણુ	૧૧
પાર્થ	૧૪	સાગા	૧૦
પાસડ	૪	સીવસીહ	૫
પાસદેવ	૧૩	સોહડ	૧૭
ભીમાભા	૧૦		

'મહામાત્ય'ના અર્થમા ઘટાવવામા આવે તો મહામાત્ય 'કાકલ' કાણ અને આ સમયના ઇતિહાસમા તેનુ કેવુ અને કેટલુ મહત્ત્વ વગેરે પ્રશ્નો ઉપસ્થિત થાય તેમ છે

'ઠક્કર' શબ્દ ચૌલુક્ય સમયના અભિલેખોમા ગુજરાતમા સર્વપ્રથમ દગ્ગોચર થાય છે 'ઠક્કુર' શબ્દ સ્પષ્ટત ગામના મુખી કે જાગીરદારની માથે વપરાતો હતો શરૂઆતમા તે નાના અને ગૌણ વર્ગના સ્થાનિક અધિકારી માટે વપરાતો હોવાનુ માલૂમ પડે છે ગુજરાતમાં હાલમા લુહાણા અને ભાટિયા કોમ માટે તે સર્વમાન્ય અટક થઈ પડી હોય તેમ લાગે છે ઠક્કુર, ઠક્કરમાનો 'ઠક્ક' શબ્દ પ્રાકૃત છે અને તે વેપારીના અર્થમાં પ્રયોજાતો આ અર્થમા તે ઈસુની પહેલી સદીના એક અભિલેખમા ઉલ્લેખાયેલ છે (મોનિયર વિલિયમ્સ 'સંસ્કૃત કોશ', પૃ૦ ૪૩૦)

'રાણુ '(લેખ નં૦ ૩)ની અટક સંસ્કૃત 'રાણક માથી ઉદ્દભવેલી લાગે છે

આ ધાતુ પ્રતિમાલેખોમાં મધ્યકાલીન ગુજરાતના વણિક વર્ગની વ્યક્તિઓના જે નામો મળે છે, તેના વર્ગીકરણો પરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે સ્ત્રીપુરુષોના ઘણા સંસ્કૃત નામો મિશ્ર-સંસ્કૃત (Non-Sanskrit)-મા રૂપાંતર પામ્યા છે વળી, તેમાના કેટલાક પ્રાકૃતમાથી ઊતરી આવેલા જણાય છે, તો કેટલાક વિકૃત થયાં છે સામાન્યત આપણે આ નામોને ચાર વિભાગમા વહેંચી શકીએ (૧) શુદ્ધ સંસ્કૃત, (૨) અર્ધ કે મિશ્ર સસ્કૃત, (૩) શુદ્ધ પ્રાકૃત, (૪) અર્ધ કે મિશ્ર પ્રાકૃત

નાગપાલ, નરસિંહ, વીરપાલ, પદ્મસિંહ, ધનપાલ, પાર્શ્વ, અમરસિંહ, રત્નવિજયસિંહ, પદ્મવતી વગેરે નામો શુદ્ધ સસ્કૃતરૂપે વપરાતા જોવા મળે છે, તો રાજસીહ, સીવસીહ, જયતા, રવીભા, ભીમાભા, રતના, વીરમ, નયરસિંહ, લખમસિંહ, રાજૂ, લણદેવી, માતૃગદેવી, સિંગારદેવિ વગેરે મિશ્ર કે અર્ધસંસ્કૃતરૂપ ધારણ કરે છે વીરૂણ, પાસડ, કાકલ, દેકુ, વઝણ, આસલ, સાગા, સાગણ, હુવજના (?), કુંજલ, પાસદેવ, સોહડ, દેદાક, વાવિણિ, માદકરણ, પાટહણદેવી, સહજલદેવી, હીરલ વગેરે નામો શુદ્ધ તેમ જ મિશ્ર પ્રાકૃતના સ્વરૂપોમા દૃગ્ગોચર થાય છે

જે નામોને અંતે સિંહ, પાલ, દેવી કે વતી શબ્દ આવે છે તે બહુધા તત્સમ સ્વરૂપ જાળવી રહ્યા છે, દા૦ ત૦, પદ્મસિંહ, વિજયસિંહ, સમરસિંહ, નાગપાલ, વીરપાલ, ધનપાલ, લૂણદેવિ, પદ્મવતી પણ ક્યારેક આવા નામોના પૂર્વે આવેલ સ્વરૂપ વિકૃત પણ થયા છે, દા૦ ત૦ પાસદેવ, માતૃગદેવી, સિંગારદેવી, સહજલદેવી, સીવસીહ અને લખમ(લક્ષ્મણ)સીહ પણ આવા જ વિકૃત તત્સમો છે અહી તદ્ભવ નામો 'લ' (દા૦ ત૦, કાકલ, આસલ, કુંજલ, હીરલ), 'ક' (દેદાક, ઉક્ષણાક) આ (સાગા, રત્ના), 'ભા' (રવીભા, ભીમાભા), તા (જયતા), 'ડ' (પાસડ, સોહડ),[12] 'ણ' (સાગણ, વઝણ, વીરૂણ), 'ણિ' (વાવિણિ), 'ઉ' કે 'ઊ' (દેકુ, રાજૂ), 'મ' (વીરમ) વગેરે પ્રત્યયો લઈ રૂપવિધાન સાધતા જણાય છે

૧૨ ડૉ૦ કત્રે 'ડ' અંતવાળા નામો બહુના શક કે ગુર્જર જાતિવાચક હોવાનું સૂચવે છે ડૉ૦ સાંકળિયા તેમના મતને અનુમોદન આપતા જણાવે છે કે પ્રાગ્વાટ, ઓસવાલ તેમ જ વરકકેટ જૈનોમા તે સામાન્ય હોય છે વિખ્યાત પેથડશાહ રાજસ્થાનની ગુર્જર જાતિમાથી ઊતરી આવ્યા હતા ગુર્જરો મધ્ય એશિયામાથી પ્રથમ પંજાબમા સ્થિર થયા અને તે પછી ઉત્તરોત્તર તેઓએ રાજસ્થાન અને ઉત્તર ગુજરાતમા સ્થળાંતર કર્યું સોલંકી સમય દરમ્યાન તેઓની રાજ્યમા અમલદારો તરીકે નિયુક્તિ થતી તેથી તેઓ ખૂબ પ્રતિષ્ઠા ને મહત્તા પામ્યા હતા ગુજરાતના પ્રદેશને ગુજરાતનામાભિધાન અર્પણ કરવામા તેઓનો ફાળો મહદ્ અંશે હોવાનું ઘણા વિદ્વાનો સ્વીકારે છે આ પરદેશી જાતિએ ભારતમા સ્થિર થયા પછી ભારતના ઇતર ધર્માની માફક જૈન ધર્મને પણ અંગીકાર કર્યો હોવાનો સંભવ છે (ડૉ૦ સાંકળિયા સ્ટડીઝ ઇન હિસ્ટોરિકલ એન્ડ કલ્ચરલ જ્યોગ્રાફી એન્ડ ઇથ્નોગ્રાફી ઑફ ગુજરાત (૧૯૪૯, પૂના), પૃ૦ ૧૪૦ તથા 'ઓરિજિન ઑફ ગુજરાત' જર્નલ ઑફ ગુજરાત રિસર્ચ સોસાયટી, ૧૯૪૬, પૃષ્ઠ ૮૨–૮૭)



અંબડકથાના આંતરપ્રવાહો

સોમાભાઈ પારેખ

જૈન પુરાણવિદ્યામા અબડ વિદ્યાધરની કથા અતિ મહત્ત્વની છે, પણ તેના તરફ વિદ્વાનોનુ જોઈએ તેટલુ ધ્યાન દોરાયુ નથી એટલુ જ નહિ, પણ પ્રસિદ્ધ ભારતીય વિદ્યાવિદ્ પ્રૉ૦ બ્લૂમફિલ્ડે અને પ્રૉ૦ એ૦ વેબરે ભારતીય લોકકથાની પરપરાની ચર્ચામા જેનો સારો એવો ઉલ્લેખ કર્યો છે તેવી મુનિરત્નસૂરિ-વિરચિત ગદ્યપદ્યકૃતિ 'अम्बडचरित्र'ની સમીક્ષિત આવૃત્તિ પણ આપણે તૈયાર કરી શક્યા નથી જૈન આગમો જેટલુ જ સાસ્કૃતિક ઇતિહાસની સામગ્રીમા સમૃદ્ધ, આચાર્ય હેમચન્દ્રાચાર્યકૃત 'ત્રિષષ્ટિશલાકાપુરુષ ચરિત્ર' મહાકાવ્ય છે, અને છતાય, ડૉ૦ હેલન જોહાન્સને તેનો કરેલો અગ્રેજી અનુવાદ અને આત્માનદ જૈન સભા–ભાવનગર તરફથી પ્રસિદ્ધ થયેલો તેનો ગુજરાતી અનુવાદ—આ અનુવાદો દ્વારા જ એ મહાકાવ્ય વિષયક અધ્યયન અને સશોધન ચાલે છે, પણ તેની સમીક્ષિત આવૃત્તિ હજી આપણી પાસે તૈયાર નથી આવી જ સ્થિતિ અબડકથા-વિષયક 'अम्बडचरित्र'ની છે તેરમા શતકમા રચાયેલી આ કૃતિની છાપેલી પ્રત મુનિમાનવિજયે સપાદિત કરી, શ્રીસત્યવિજય ગ્રન્થમાલામા ગ્રન્થાક ૧૧ તરીકે, ઈ૦ સ૦ ૧૯૨૮મા પ્રસિદ્ધ કરી છે આ જ સસ્કૃત કૃતિનો જૂની ગુજરાતીમા વાચક મગલમાણિક્યે કરેલો અનુવાદ (વિ૦ સ૦ ૧૬૩૯ = ઈ૦ સ૦ ૧૫૮૩), પ્રૉ૦ બલવતરાય ક૦ ઠાકોરે સપાદિત કરી ઈ૦ સ૦ ૧૯૫૩મા પ્રસિદ્ધ કર્યો છે મેં મારી ચર્ચામા, સસ્કૃત કૃતિ 'अम्बडचरित्र' અને પ્રૉ૦ બ૦ ક૦ ઠાકોર સપાદિત 'અબડ વિદ્યાધર રાસ'નો ઉપયોગ કર્યો છે

અબડકથાના બાહ્યસ્વરૂપ (Morphology) પર તેના પુરોગામી કથાગ્રન્થો—ગુણાઢ્યકૃત 'બૃહત્કથા', શ્રીસઘદાસગણિ વાચકરચિત 'વસુદેવ-હિંડી', બુધસ્વામીકૃત 'બૃહત્કથાશ્લોકસગ્રહ', સોમદેવ-વિરચિત 'કથાસરિત્સાગર', ક્ષેમેન્દ્રકૃત 'બૃહત્કથામજરી', આચાર્ય હેમચન્દ્રાચાર્ય વિરચિત 'ત્રિષષ્ટિશલાકા-પુરુષ ચરિત્ર', 'પરિશિષ્ટ પર્વ' આદિ ગ્રન્થો—ની સારી વ્યાપક અસર પડેલી છે, જ્યારે તેરમા શતક પછી, સસ્કૃત કે જૂની ગુજરાતીમા રચાયેલ, વિક્રમ વિષયક વાર્તાચક્રો—'સિંહાસનબત્રીસી', 'વેતાલપચીસી' અને 'પચદડછત્ર'—પર આ અબડકથાની પ્રબળ અસર પડેલી છે વિક્રમના ઉપર્યુક્ત ત્રણેય વાર્તાચક્રના તેમ જ દરેક વાર્તાચક્રની અલગ ઉપવાર્તાના સ્વરૂપઘટન, આયોજન, કથાઘટકો અને સાસ્કૃતિક પરપરામા

ઘણુ સામ્ય છે 'બૃહત્કથા', 'વસુદેવ હિંડી', 'બૃહત્કથા-શ્લોકસંગ્રહ' આદિ વાર્તાસંગ્રહોની માફક, અંબડકથા અને વિક્રમના વાર્તાચક્રોમા, એક મુખ્ય વાર્તા છે, જે સમગ્ર કથાને એકસૂત્રે સાંધે છે અને કથાની સમાપ્તિ આ મુખ્ય વાર્તાના કથાતતુ દ્વારા થાય છે મુખ્ય વાર્તામાથી ઉપવાર્તાઓ ફૂટતી જાય છે એક ઉપવાર્તામાથી બીજી, અને બીજીમાથી ત્રીજી એમ ઉપવાર્તાઓ ફૂટ્યે જ જાય છે એમા દરેક વાર્તા સ્વતંત્ર વાર્તા તરીકેનુ વ્યક્તિત્વ ધરાવે છે એટલુ જ નહિ, પણ તે સમગ્ર કથાના સ્થાપત્યના અંશ તરીકે તેને શોભા અર્પે છે વિક્રમના વાર્તાચક્રો અને અંબડકથાનુ સ્વરૂપઘટન આ રીતે એકબીજા સાથે ઘણુ સામ્ય ધરાવે છે અંબડકથામા સિંહાસનબત્રીસી, વેતાલપચીસી અને પચદડછત્રની વાર્તાઓના તાણાવાણા સુઘટ્ટ રીતે વણાયેલા છે

જેમ વિક્રમ અનેક પ્રકારના અન્તરાય અને અવરોધોમાથી પુરુષાર્થ અને પરાક્રમો વડે બહાર આવે છે, તેમ અંબડ પણ એક વીર તરીકે અનેક મુશ્કેલીઓનો સામનો કરી, ઘણા સાહસ કરે છે વિક્રમ અને અંબડ બન્ને કાલ્પનિક વીર પાત્રો છે, છતા તેઓના આતર વ્યક્તિત્વ દ્વારા તેઓ જીવતી-જાગતી તરવરતી વ્યક્તિઓ હોય એવી છાપ આપણા મન પર પડે છે વાસ્તવિક જીવનમા માનવી અનેક મુશ્કેલીઓના જતરડામાથી પસાર થઈ, અનેક પ્રકારની કસોટીઓમાથી તરી પાર ઊતરી જે તેજસ્વી, ભવ્ય અને પ્રાણવાન વ્યક્તિત્વની છાપ આપણા મન પર પાડે છે, તેવી જ માન અને પ્રશસાની ભાવના, વિક્રમ અને અંબડ આપણા હૃદયમા પેદા કરે છે

પ્રો૦ બ૦ ક૦ ઠાકોરે અંબડકથા વિષે આ પ્રમાણે વિધાન કર્યું છે[1]

'સિંહાસનબત્રીસી' નામે આપણા રાસજૂથમા આવુ જરૂરી પ્રથમપહેલુ સ્થાન આ 'અંબડ વિદ્યાધર રાસ'નુ છે, સિંહાસનને જે બત્રીશ પૂતળીઓ છે, જેમાની દરેક પોતાનો વારો આવતા એક કથાનક કહે છે એ બત્રીશે પૂતળી મૂળ કોણ હતી, અને સિંહાસનમા ક્યારે શાને જોડાઈ-જડાઇ ગઈ, તેની કથા જ આ 'અંબડ વિદ્યાધર રાસ' એ બત્રીશ પૂતળીઓ તે અંબડ વિદ્યાધરની બત્રીશ રાણીઓ અંબડ એક સામાન્ય નિર્ધન સાધનહીન ક્ષત્રિયમાથી મહામોટો રાજા અને અનેક અલૌકિક વિદ્યાઓનો જ્ઞાતા વિદ્યાધર કેવી રીતે થયો તથા આ એક પછી એક આ બત્રીશ રાણીઓને કેવી રીતે પરણ્યો, તે સર્વ અદ્ભુત બનાવોની કથા તે જ આ 'અંબડ વિદ્યાધર રાસ'

આમ, પ્રો૦ ઠાકોર અંબડકથાને 'સિંહાસનબત્રીશી' સાથે ઘણુ સામ્ય ધરાવતી, 'સિંહાસનબત્રીશી'ની પૂર્વઆવૃત્તિસમી ગણાવે છે પણ 'પચદડછત્ર'—વિષયક વિક્રમના વાર્તાચક્રના મારા અધ્યયન દરમ્યાન અંબડકથાનુ 'પચદડછત્ર' સાથે મને ઘણુ સામ્ય લાગ્યુ છે મુનિરત્નસૂરિએ 'અંબડચરિત્ર'ની પોતાની સસ્કૃત કૃતિની પુષ્પિકામા 'પચદડછત્ર' અને ગોરખયોગિનીના સાત આદેશનો ઉલ્લેખ આ પ્રમાણે મળે છે •

यत्पुर्यामुज्जयिन्या सुचरितविजयी विक्रमादित्यराजा,
वैताले यस्य तुष्ट. कनकनरमदाद्विष्टर पुत्रिकाश्रि.।
अस्मिन्नारूढ एव निजशिरसि दधौ पञ्चदण्डातपत्र
चक्रे वीराधिवीर. क्षितितलमनृणा सोऽस्ति सवत्सरङ्क. ॥ ३६ ॥
इत्थ गोरखयोगिनी वचनतः सिद्धोऽम्बड. क्षत्रिय
सप्तादेशवरा सकौतुकभरा भूता न वा भाविन.।
द्वात्रिंशन्मितपुत्रिकादिचरित यद् गद्यपद्येन तत्।
चक्रे श्रीमुनिरत्नसूरिविजयस्तद्वाच्यमान बुधै. ॥ ३७ ॥

इत्याचार्यश्रीमुनिरत्नसूरिविरचिते अम्बडचरिते गोरखयोगिनीदत्तसप्तादेशकरअम्बडकथानक सम्पूर्णम् ॥

---

[1] ઠાકોર, બ૦ ક૦ (સપાદિત) 'અંબડ વિદ્યાધર રાસ', પ્રસ્તાવના, પૃ૦ ૯

'પચદડછત્ર'ના વાર્તાચક્રમા દમની ગાછણ, જાદૂઈ દડની રેખા દોરી વજ્રની દીવાલ ઊભી કરે છે વિક્રમ તેના પરાક્રમી સૈન્ય વડે પણ એ દીવાલ તોડી શકતો નથી, ત્યારે તેણે દમનીને બોલાવી પૂછ્યુ કે, આ દીવાલ કેવી રીતે તોડી શકાય? દમનીએ કહ્યુ કે, મારા પાચ આદેશનુ પાલન કર, મેં આપેલા પાચ આદેશ તુ પૂરા કરીશ તો આ વજ્રની દીવાલ તુ તોડી શકીશ અબડકથામા પણ અબડ ગોરખ યોગિની પાસે આવે છે અને પોતે નિર્ધન હોઈ, ધન અને રિદ્ધિસિદ્ધિની યાચના કરે છે ગોરખયોગિની તેની પાસે એક શરત મૂકે છે કે, મારા આપેલા સાત આદેશનુ જો તુ પાલન કરીશ તો તુ અનેક પ્રકારની વિદ્યાઓ અને અખૂટ ધન પ્રાપ્ત કરી શકીશ આમ, બન્ને વાર્તાઓની મુખ્ય કથા લગભગ સરખી છે

આ આદેશ સાહસ અને પરાક્રમો કરનાર વીર અને તેજસ્વી વ્યક્તિઓના માર્ગમા મૂકવામા આવતા અન્તરાય અને અવરોધો જ છે, એમ કહી શકાય ક્ષેમકરની 'સિંહાસનદ્વાત્રિંશિકા' ચૌદમા શતકમા આપણને પ્રાપ્ત થઈ તે પહેલા 'સિંહાસનબત્રીશી'ની કેટલીક વાર્તાઓ પ્રાચીન સાહિત્યમા સારી પેઠે પ્રચલિત હતી, અને વાર્તાનાયક વિક્રમના માર્ગમા અનેક અન્તરાયો આવતા, એવા ઉલ્લેખ મળે છે ભોજ રાજા જેવો સિંહાસન પર બેસવા જાય છે કે, તરત જ સિંહાસનની પૂતળીઓ એક પછી એક ભોજને રાજા વિક્રમના સાહસ અને પરાક્રમોની વાર્તા કહે છે, અને દરેક પૂતળી રાજા ભોજ સમક્ષ એક અવરોધ મૂકે છે કે, જો તું આવા સાહસ અને પરાક્રમો કરી શકે તો જ આ સિંહાસન પર બેસ આવી રીતે, રાજા ભોજના માર્ગમા બત્રીશ અન્તરાય ઊભા કરવામા આવે છે 'વેતાલપચીસી'નુ વાર્તાચક્ર વિક્રમના સર્વ વાર્તાચક્રોમા પ્રાચીન છે એટલુ જ નહિ, પણ ભારતીય લોકવાર્તાની પ્રાચીનમા પ્રાચીન કેટલીક વાર્તાઓના પ્રતિરૂપ આ વાર્તાચક્રમા મળે છે લોકમુખે વહેતા સાહિત્ય તરીકે (floating literature તરીકે) 'વેતાલપચીસી'ની વાર્તાઓ ઈસવી સનની પહેલી કે બીજી સદી પૂર્વેની હોય એમ જણાય છે આ વાર્તાચક્રમા વિક્રમ મૃતદેહને ખભે મૂકી, બોલ્યા વિના, તેને ઊંચકીને ચાલે છે મૃતદેહમા પ્રવેશેલા વેતાલે વિક્રમ સમક્ષ એવી શરત મૂકી હતી કે, મૃતદેહને ખભે ઊંચકી, બોલ્યા વિના જો તુ નક્કી કરેલા સ્થળે પહોંચીશ તો તુ મને જીતી શકીશ વિક્રમ આ પ્રકારની સિદ્ધિ પ્રાપ્ત ન કરી શકે તે માટે, મૃતદેહમા પ્રવેશેલા વેતાલે વિક્રમને એક પછી એક વાર્તાઓ કહેવા માડી, અને દરેક વાર્તાના અન્તે તે એવી સમસ્યા કે કોયડો મૂકતો કે જેથી તેના ઉકેલ માટે વિક્રમને મૌનનો ત્યાગ કરી બોલવુ પડતું આવી રીતે તે પચીસ વખત આવી કસોટીએ ચડ્યો, પણ અન્તે વિક્રમ વેતાલની આ યુક્તિ સમજી ગયો અને છેલ્લે, વેતાલે તેને બોલાવવા અનેક પ્રયત્ન કર્યા છતા તે વગર બોલ્યે ધારેલા સ્થળે પહોંચી ગયો આમ, 'વેતાલપચીસી'મા સમસ્યા કે કોયડાના સ્વરૂપમા, વીર પાત્રના માર્ગમા અન્તરાય કે અવરોધો ઊભા કરવામા આવે છે

અબડકથામા, અબડે ગોરખયોગિની પાસે જઈ, ધન, વિદ્યા અને રિદ્ધિસિદ્ધિની યાચના કરી, એટલે ગોરખયોગિનીએ અબડને પોતે આપેલા સાત આદેશનુ પાલન કરવા કહ્યુ પહેલા આદેશમા ગોરખયોગિનીએ આદેશ આપ્યો કે, હે અબડ, તુ પૂર્વ દિશામા જા અને ત્યા ગુણવર્ધન વાડીમા આવેલા શતશર્કરા નામના વૃક્ષનુ પાકુ ફળ લઈ આવ આ આદેશનું પાલન કરતા, અબડ ભદ્રાવલી નામની જાદૂઈ વિદ્યાઓની જાણકાર સ્ત્રીના સપર્કમા આવ્યો ભદ્રાવલીએ અબડને કહ્યુ કે, તુ મારી પુત્રી ચદ્રાવલી સાથે કદુકની રમત રમ અને રમતમા જો તુ જીતીશ તો તે તને પરણશે, અને જો તુ હારીશ તો તારે ચદ્રાવલીની સેવા કરવી પડશે અબડ રમતમા ચદ્રાવલીને જીતી ગયો, અને તે ચદ્રાવલીને પરણ્યો તેમ જ તેની પાસેથી નભગામિની, આકર્ષિણી, કામિની અને ચિંતિત-રૂપકરા—એ ચાર જાદૂઈ વિદ્યાઓ પણ પામ્યો, અને શતશર્કરા વૃક્ષનુ પાકુ ફળ પણ મેળવી શક્યો. 'પચદડની'ની વાર્તામા દમની ગાછણ

વિક્રમને પોતાની પુત્રી દેવદમની સાથે સારિપાશ દ્યૂત રમવા આદેશ આપે છે એમા એવી શરત હોય છે કે, જો દેવદમની જીતે તો વિક્રમે તેની સેવા કરવી, પણ જો વિક્રમ જીતે તો વિક્રમ દેવદમનીને પરણે છેવટે વિક્રમ જીત્યો અને દેવદમનીને પરણ્યો અબડકથાની ઉપર્યુક્ત વાર્તા સાથે ' પચદડ 'ની આ પહેલી વાર્તાનુ ઘણુ સામ્ય છે

અબડ ગોરખયોગિનીને બીજી વખત મળ્યો ત્યારે ગોરખયોગિનીએ અબડને બીજો આદેશ આપ્યો કે, દક્ષિણ સાગરમા હરિબધ નામના દ્વીપમા રહેતા કમલલોચન નામના યોગી પાસેથી ' અધારી ' નામનુ જાદૂઈ વસ્ત્ર લઈ આવ આ આદેશ સિદ્ધ કરતા, અબડ ગેલગપુર પટ્ટણના રાજા હસરાજની પુત્રી ગુણવતીના સમાગમમા આવ્યો આ ગુણવતીને સૂર્ય તરફથી જાદૂઈ કાચળી ભેટ મળી હતી આ કાચળી અભેદ્ય હતી ગુણવતી અને તેની બીજી સાત સખીઓ સરસ્વતી પડિતા નામની જાદૂઈ વિદ્યાઓની જાણકાર બ્રાહ્મણ સ્ત્રીને ત્યા ભણવા જતી હતી સરસ્વતીએ, યોગિનીઓ પાસેથી ઊચી જાતની સિદ્ધિ પ્રાપ્ત કરવા, તેની ઉપર્યુક્ત આઠેય વિદ્યાર્થિનીઓનુ યોગિનીઓને બલિદાન આપવા ગુપ્ત સકેત કર્યો હતો ગુણવતીએ આ સકેત જાણ્યો અને જાદૂઈ કાચળીની મદદથી તે અને તેની સખીઓ બચી ગઈ અને યોગિનીઓ સરસ્વતી પડિતાનો ભક્ષ કરી ગઈ આ આડકથાનુ પ્રતિરૂપ આપણને ' પચદડ 'ની ' ઊડણદડ 'ની વાર્તામા મળે છે સરસ્વતી પડિતા ઊમાદે સાથે, અને ગુણવતી રાજકુમારી વિક્રમ સાથે સામ્ય ધરાવે છે

ત્રીજા આદેશમા, ગોરખયોગિનીએ અબડને આદેશ આપ્યો કે, સિંહલદ્વીપમા સોમચદ્ર રાજાની પુત્રી ચદ્રયશા પાસે રત્નમાલા છે તે તુ લઈ આવ આ રત્નમાલાની વાર્તા ' પચદડ 'ની ' અભયદડ ' અથવા ' રત્નમજૂષા 'ની વાર્તાની પૂર્વ આવૃત્તિ છે ' અબડકથા 'ની ચદ્રયશા ' પચદડ 'મા રત્નમજરીના પાત્ર તરીકે આવે છે બન્ને વાર્તાઓમા રત્નમાલા અને રત્નમજૂષા જાદૂઈ વિદ્યાના પ્રતીકરૂપ છે

ચોથા આદેશમા, ગોરખયોગિનીના આદેશ પ્રમાણે, અબડ નવલખ પાટણમા બોહિરચ્છ નામના વણિકને ત્યાથી નવલખી માકડી લેવા જાય છે બોહિરચ્છ વાણિયાની પુત્રી રૂપિણી પાસે આ માકડી હતી રૂપિણીએ અબડને કહ્યુ કે, હુ તને સિદ્ધિકરી વિદ્યા આપુ છુ તે વિદ્યા વડે નગરના રાજા વિમલચદ્રને અજારૂપ બનાવ અને પછી તેને તેનુ મૂળ સ્વરૂપ આપવાનો દભ કરી, તેની પાસે તેની વીરમતી નામની પુત્રી પરણવાની યાચના કરજે અબડે રૂપિણીના કહ્યા પ્રમાણે યુક્તિ કરી, એટલે રાજાએ પ્રસન્ન થઈ અર્ધું રાજ્ય અને પોતાની પુત્રી વીરમતી અબડને આપ્યા અબડની સિદ્ધવિદ્યાથી આકર્ષાઈ રૂપિણી તેની માકડી સાથે અબડને પરણી

યોગિનીના પાચમા આદેશ પ્રમાણે, અબડ સોરઠમા આવેલા દેવકા પાટણમા, ત્યાના રાજા દેવચદ્રના પ્રધાન બુદ્ધિસાગર પાસેથી રવિચદ્ર નામનો દીપ લાવવા જાય છે અબડે દેવકા પાટણમા જઈ, એક માલણને ત્યા ઉતારો કર્યો માલણ મારફતે અબડે જાણ્યુ કે, ત્યાના રાજા અને પ્રધાન મહાવ્યાધિથી પીડાતા હતા અબડે પોતાની સિદ્ધવિદ્યાપ્રભાવથી નગરના ઘણા દુ ખી લોકના દુ ખદર્દ દૂર કરવા માડ્યા માલણે આ વાત રાજા અને પ્રધાનને કહી રાજાએ અબડને પોતાની પાસે બોલાવ્યો અબડે રાજા અને પ્રધાનના વ્યાધિની વાત જાણી, અને કહ્યુ કે, રાજપુત્રી અને પ્રધાનપુત્રી મને પરણાવવામા આવે અને અર્ધું રાજ્ય આપવામા આવે તેમ જ પ્રધાન તેમની પાસેનો રવિચદ્ર દીપ મને આપે તો તમારા બન્નેનો જીવલેણ વ્યાધિ હુ મટાડુ રાજા અને પ્રધાને અબડની શરતો કબૂલ કરી અબડે રાજા અને પ્રધાનને સિદ્ધવિદ્યાપ્રભાવથી વ્યાધિમુક્ત કર્યા, અને રાજપુત્રી, પ્રધાનપુત્રી, તેમ જ માલણપુત્રી (પોતે જે માલણને ત્યા ઊતર્યો હતો તેની પુત્રી) અને રવિચદ્ર દીપ લઈ પાછો ફર્યો

ગોરખયોગિનીએ અબડને છઠ્ઠી વાર આદેશ આપ્યો કે, કૂર્મકરોડિ નગરમા દેવચદ્ર રાજા રાજ્ય કરે

છે ત્યાના સોમેશ્વર નામના વિપ્ર પાસે સર્વાર્થશકર નામનો જાદૂઈ દડ છે, તે તુ લઈ આવ અબડે પોતાના ધ્યેયની સિદ્ધિ માટે પ્રવાસ આદર્યો રસ્તામા તે એક યોગીના સમાગમમા આવ્યો યોગી પાસે બે કબા હતી—એક રક્ત કબા અને બીજી શ્વેત કબા રક્ત કબાના પ્રહારથી હરિણી હોય તે સ્ત્રી બની જતી અને શ્વેત કબાના પ્રહારથી, સ્ત્રી હોય તે હરિણી બની જતી યોગી ધૂર્ત હતો તેણે ઊચા પ્રકારની સિદ્ધવિદ્યા પ્રાપ્ત કરવા કલિંગ દેશના ભોજકટ નગરના રાજાનુ યજ્ઞમા બલિદાન આપ્યુ હતુ અને તે રાજાની પુત્રીને હરી ગયો હતો તે રાજપુત્રીને યોગી હમેશા હરિણીના સ્વરૂપમા રાખતો અબડે યોગીને હણી, રાજપુત્રીને છોડાવી અને રક્ત કબા તેમ જ શ્વેત કબા પ્રાપ્ત કરી

આગળ પ્રવાસ કરતા, અબડ કૂર્મકગોડિ નગરમા આવી પહોંચ્યો ત્યા આવી તેણે સોમેશ્વર વિપ્રનુ ઘર શોધ્યુ, પણ કોઈએ તેને તેનુ ઘર બતાવ્યુ નહિ રાત્રે તે નગર બહાર એક કામદેવના મન્દિરમા સૂતો હતો, ત્યા મોડી રાત્રે, સોમેશ્વરની પુત્રી ચન્દ્રકાન્તા આવી જેવી તે મન્દિરમા પ્રવેશી કે તરત જ ક્યાકથી બીજી ત્રણ પૂતળીઓ પ્રગટ થઈ એ ચારેય સખીઓ પાતાળમા જવા વાતચીત કરતી હતી તેવામા અબડે છુપાઈને મોટી બૂમ પાડી સર્વ સખીઓએ તપાસ કરી તો અબડ મળી આવ્યો સખીઓએ પચશીર્ષ એ નામથી અબડને એક મજૂર તરીકે લીધો બધા બળદ વિનાની ગાડીમા બેઠા અને ગાડી આપોઆપ ચાલવા લાગી અબડે પોતાના પ્રભાવથી રસ્તામા વચ્ચે ગાડી અટકાવી છેવટે, ચન્દ્રકાન્તા આદિ સખીઓએ પોતાની જાદૂઈ વિદ્યા તેને શીખવી ત્યારે ગાડી આગળ ચાલી સર્વ પાતાળમા ગયા ત્યા નાગશ્રી અને વાસવદત્તા નામની બે સખીઓએ સર્વનુ સ્વાગત કર્યું, પણ ધૂર્ત અબડે પોતાની પાસેના જાદૂઈ ફૂલચૂર્ણથી નાગશ્રીને રાસભી બનાવી, અને જાદૂઈ શ્વેત કબાના પ્રહારથી અન્ય સર્વ સખીઓને હરિણી બનાવી દીધી, અને અબડ પોતે છાનોમાનો ગાડી લઈ નાસી છૂટ્યો સર્વ સખીઓ બેબાકળી બની પચશીર્ષ(અબડ)ને શોધવા લાગી, પણ અબડ મળ્યો નહિ છેવટે, રાસભી બનેલી સખી પાતાળમા રહી અને બીજી સર્વ કૂર્મકગોડિમા આવી પહોંચી ચન્દ્રકાન્તા છાની રીતે સોમેશ્વરના ઘરમા પેસી ગઈ અને બાકીની સખીઓ કામદેવના મન્દિરમા ગઈ વગર બળદે પોળમા ગાડી હાકતા અબડને રાજાએ બોલાવી, ચન્દ્રકાન્તાને સ્ત્રીસ્વરૂપમા લાવવા વિનતી કરી એટલે અબડે શરત કરી કે, હે રાજા, તમારી પુત્રી મને પરણાવો અને તમારુ અર્ધું રાજ્ય આપો તેમ જ ચન્દ્રકાન્તા તેની પાસેનો સર્વાર્થશકર દડ મને આપે તો જ હુ ચન્દ્રકાન્તા અને તેની સખીઓને સ્ત્રીસ્વરૂપમા લાવુ રાજાએ તેમ જ ચન્દ્રકાન્તાએ અબડની શરત કબૂલ કરી, એટલે અબડે રક્ત કબાના પ્રહારથી ચન્દ્રકાન્તા અને અન્ય ત્રણ સખીઓને સ્ત્રી બનાવી રાજાએ પોતાની પુત્રી અબડને પરણાવી અને પોતાનુ અર્ધું રાજ્ય તેને આપ્યુ ચન્દ્રકાન્તા અને તેની ત્રણ સખીઓ અબડને પરણી અને ચન્દ્રકાન્તાએ તેને પોતાનો સર્વાર્થશકર દડ આપ્યો ચન્દ્રકાન્તાની વિનતીથી અબડે નાગશ્રીને રાસભીમાથી સ્ત્રી બનાવી, એટલે નાગશ્રી અબડને પરણી અને પોતાની પાસેનો હર્ષદડ તેણે અબડને આપ્યો

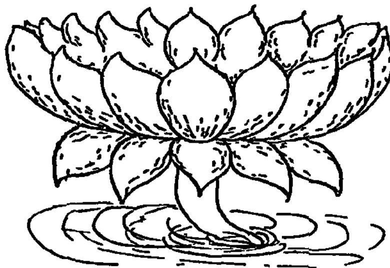
આ આખી વાર્તા 'પચદડછત્ર'ની 'વિષાપહાર દડ'ની વાર્તાને ઘણી રીતે મળતી છે 'વિષાપહાર દડ'ની વાર્તામા પણ વિક્રમ ચાર સખીઓના દૂત તરીકે પાતાળમા જાય છે, સ્નાન કરવા સરોવરમા પડેલી સખીઓના વસ્ત્ર લઈ નાસી જાય છે, અને નાગકન્યાને પરણવા આવેલા વરરાજાનુ હરણ કરે છે છેવટે સર્વ સખીઓ વિક્રમને પરણે છે અને નાગકન્યા પોતાનો વિષાપહાર દડ વિક્રમને આપે છે અબડકથાનુ ઉપર્યુક્ત વસ્તુ 'પચદડ'ની આ વાર્તાના વસ્તુ સાથે સારા પ્રમાણમા સામ્ય ધરાવે છે

સાતમા આદેશમા ગોરખયોગિની અબડને સોપારાના રાજા ચડેશ્વરનો મહામુકુટ લાવવાનો આદેશ આપે છે અબડ સોપારા જઈ, મોહક રૂપ ધારણ કરી, રાજા ચડેશ્વરની પુત્રીને મોહિત કરે છે મોહ પામેલી રાજકુવરી સુરસુન્દરી અબડને પરણવાનો નિશ્ચય કરે છે રાજા આવા વટેમાર્ગુને પોતાની પુત્રી

પરણાવવા ઇચ્છતો નથી, અને તેણે અંબડને કેદ પકડવા સૈનિકો મોકલ્યા અંબડ અને સૈનિકો વચ્ચે યુદ્ધ થતા સૈનિકો હારી ગયા રાજા અંબડની જાદૂઈ અને સિદ્ધવિદ્યાઓના પ્રભાવથી અંજાઈ ગયો અને પોતાની પુત્રી તેને પરણાવી અને સિદ્ધવિદ્યાના પ્રતીકરૂપ પોતાનો મહામુકુટ પણ તેને ભેટ આપ્યો

આ રીતે, અંબડકથા જૂની ગુજરાતીમા અવતાર પામેલી 'સિંહાસનબત્રીશી', 'વેતાલપચીસી' અને 'પંચદંડછત્ર' જેવી વિક્રમની વાર્તાઓ પર વ્યાપક અસર કરનાર કથા છે, જ્યારે અંબડકથાનુ વસ્તુ 'બૃહત્કથા', 'વસુદેવ-હિંડી', 'બૃહત્કથાશ્લોકસંગ્રહ', 'કથાસરિત્સાગર' અને 'બૃહત્કથામંજરી' આદિ કથાગ્રથોની અસરથી વિકાસ પામ્યુ છે ઉપર્યુક્ત સર્વ વાર્તાગ્રન્થોમા જાદૂઈ વિદ્યા એ મુખ્ય કથાઘટક (Motif) તરીકે પ્રયોજાયુ છે અંબડકથામા અમડે અનેક સિદ્ધવિદ્યાઓ અને જાદૂઈ વિદ્યાઓ પ્રાપ્ત કરી માટે તે વિદ્યાધર (Holder of Magic Sciences) કહેવાયો સિદ્ધવિદ્યાના પ્રતીકરૂપ વેતાલ અને વિક્રમ, એ વિક્રમના વાર્તાચક્રોને સળંગસૂત્રથી સાંધતા પાત્રો છે વિક્રમ એ કોઈ રાજા, મહારાજા કે સમ્રાટ હતો કે કેમ એ સમસ્યા બાજુએ રાખીએ તો, તે સર્વ જાદૂઈ વિદ્યાઓમા પારંગત એક વિદ્યાધર હતો, એમ વિક્રમ-વિષયક વાર્તાચક્રોમાથી નિષ્પન્ન થાય છે, અને 'બૃહત્કથા' તેમ જ 'કથાસરિત્સાગર'ની વાર્તાઓનો નાયક નરવાહનદત્ત, 'વસુદેવ-હિંડી'નો નાયક વસુદેવ, અને આચાર્ય મુનિરત્નસૂરિ-વિરચિત 'અંબડ-ચરિત્ર'નો નાયક અંબડ વિદ્યાધર આદિ પાત્રોનુ રૂપાન્તર થતા, આપણને પ્રસિદ્ધ વિક્રમ વાર્તાચક્રોના નાયક વિક્રમનુ લોકપ્રિય પાત્ર મળ્યુ છે આચાર્ય હેમચદ્રાચાર્ય વિરચિત 'ત્રિષષ્ટિશલાકાપુરુષચરિત્ર'માના ભરત આદિ ચક્રવર્તીઓએ પણ કેટલેક અંશે વિક્રમના પાત્રના ઘડતરમા ઠીક ફાળો આપ્યો છે

આમ સમગ્ર રીતે જોતા, પુરોગામી અને અનુગામી ભારતીય કથાસાહિત્યમા, અંબડકથા અને તેનો નાયક અંબડ વિદ્યાધર એક મહત્ત્વની કડીરૂપ સ્થાન ધરાવે છે અનેક પ્રકારની મુશ્કેલીઓ, વિટંબનાઓ અને વિપત્તિઓમાથી પસાર થઈ, અનેક પરાક્રમો અને પ્રચંડ પુરુષાર્થ કરનાર, અનેક જાદૂઈ વિદ્યાઓ સિદ્ધવિદ્યાઓ, તાન્ત્રિક વિદ્યાઓ અને રસવિદ્યા પ્રાપ્ત કરનાર વીર અંબડ વિદ્યાધરનુ તેજસ્વી, ભવ્ય અને પ્રાણવાન પાત્ર ખરેખર લોકોના હૃદય, કલ્પના અને જિજ્ઞાસાવૃત્તિને લાંબા સમય સુધી સતેજ રાખશે, એમા શંકા નથી



કચ્છના રાજકવિ
યતિશ્રી કનકકુશળજી

દુલેરાય કારાણી

કચ્છમા ઘણા જૂના કાળથી જૈન યતિઓનુ પ્રાબલ્ય હતુ આજથી માત્ર અર્ધી સદી પહેલા પણ અહીં દોઢસો પછેડીધારી યતિઓ હતા હવે તો ભારતના અન્ય પ્રદેશોની માફક કચ્છમા પણ જૈન યતિઓની સખ્યા નહિવત્ રહેવા પામી છે

કચ્છના રાવશ્રી પહેલા ખેંગારજીને દૈવી સાગ * આપીને એમને સહાયભૂત થનાર યતિશ્રી માણેકમેરજીને રાઓશ્રી સૌરાષ્ટ્રના ચરાડવા ગામેથી કચ્છમા લાવ્યા, અને એમને ભુજની પોશાળમા નિયુક્ત કર્યા, ત્યારથી રાજદરબારમા પણ જૈન યતિઓ ઉચ્ચ સ્થાનના અધિકારી બન્યા કચ્છ રાજ્યના પાટવી કુવરનુ વિદ્યાધ્યયન સૌથી પ્રથમ પોશાળના ગાદીપતિ યતિ મહારાજથી શરૂ થતુ આ યતિ રાજકુવરના કાનમા ॥ ॐ નમ સિદ્ધ ॥ નો મહામત્ર ફૂકતો અને ત્યારપછી તેને પહેલો અક્ષર ઘુટાવતો આટલી ક્રિયા પછી કચ્છના યુવરાજનો વિદ્યાભ્યાસ આગળ ચાલતો આજે પણ આ પ્રણાલિકા ચાલુ છે

વિક્રમની સત્તરમી સદીની શરૂઆતથી રાઓ ખેંગારના રાજ્યઅમલમા યતિશ્રી માણેકમેરજી કાઠિયાવાડમાથી કચ્છમા આવ્યા અને ત્યારથી પોશાળમા એમની પરપરાનો આરભ થયો અઢારમી સદીના મધ્યમા મહારાઓશ્રી લખપતજીએ ભુજમા વ્રજભાષા પાઠશાળાની સ્થાપના કરી લખપતજી મોજીલા, વિલાસી અને સાહિત્યપ્રેમી હતા લલિત કલાઓના એ પરમ ઉપાસક અને સહાયક હતા સાહિત્ય, સગીત અને કલાના ચાહક રાજવી તરીકે કચ્છમા એ અજોડ હતા

આ રગીલા રાજવીએ જ્યારે કચ્છનો કારભાર હાથમા લીધો ત્યારે દુનિયાથી અલગ પડેલા એવા કચ્છ પ્રદેશને કાવ્ય-કળા અને હુન્નર-કળા વડે ભારતભરમા પ્રખ્યાત બનાવી દેવાના એમના અતરમા કોડ જાગ્યા હતા, અને તે વણે અશે સફળ થયા છે એમ આજે સ્પષ્ટ જોવામા આવે છે કવિ નાનાલાલ જેવા

* આ સાગનુ આજે પણ વિજયાદશમીના દિવસે પૂજન થાય છે

ગુજરાતના કવિસમ્રાટ કહી ગયા છે કે "ભુજિયો એ કચ્છના મહારાઓનુ સિંહાસન છે, અને વ્રજભાષા પાઠશાળા એનો કીર્તિમુગટ છે"

મહારાઓશ્રી લખપતજીએ એક તરફ જેમ હુન્નરકળાનો વિકાસ સાધ્યો, તેમ બીજી બાજુ કાવ્યકલાનુ એક નવુ જ ક્ષેત્ર તૈયાર કર્યું મહારાઓશ્રી કલાપ્રેમી હતા તેવા જ કાવ્યપ્રેમી પણ હતા પોતે પણ કવિ હતા—મહાકવિ હતા કચ્છને કલાનુ ધામ બનાવવા સાથે એમણે કાવ્ય-કલાનુ અધ્યાપન મદિર પણ બનાવી દીધુ "કવિ જન્મે છે, એને ઘડી શકાતો નથી" એ કહેવતને ફેરવીને એમણે કવિઓ ઘડવાની પાઠશાળા કચ્છમા શરૂ કરી એમનામા દેશના રત્નોને ચૂટી કાઢવાની ખાસ શક્તિ હતી હુન્નર-કળા માટે એમણે રામસિંહ માલમ જેવા કલાધરને શોધી કાઢ્યો, તે જ રીતે કાવ્ય કળા માટે એમણે મારવાડ-જોધપુર બાજુના તપાગચ્છના યતિ કનકકુશળજી જેવા કાવ્ય-કોહિનૂરને શોધીને તેમને કચ્છમા ખેંચી લીધા અને વ્રજભાષા પાઠશાળાના પ્રથમાચાર્ય તરીકે તેમને ઘણા જ માનપાનથી ભટ્ટાર્કની પદવી સાથે સ્થાપિત કર્યા આ પાઠશાળાએ આગળ જતા કેટલો વિકાસ સાધ્યો તેની સાબિતી ગુજરાતના મહાકવિ નાનાલાલના નીચેના શબ્દો આપી જાય છે

"કાવ્ય-કલા શીખવાની કચ્છ–ભુજમા પોશાળ હતી—આજે પણ છે કવિઓ સૃજવાની એ કાવ્ય-શાળા કદાચ દુનિયાભરમા અદ્વિતીય હશે ઘણા કાવ્યરસિકો ત્યા ભણી, રાજદરબારમા કવિરાજ થયા છે એ કાવ્યશાળામા કાવ્યશાસ્ત્રો શીખવાય છે, ને રસોપાસકોને નવરસની વાડીઓમા ઘુમાવી, ઋતુઓની તડકી છાંયડી પ્રીછાવી, અભિસિંચન, ઉછેર, ફાલવીણણુ, ગૂથણુ વગેરે બગીચાશાસ્ત્રનો શાસ્ત્રી ઉછરતા બાગવાનને ભણાવે છે એમ ત્યા ભણાવાય છે કચ્છના મહારાવનુ ભુજિયો સિંહાસન છે, પણ ભુજની પોશાળ તે કચ્છના મહારાવનો કીર્તિમુગટ છે"

કવિ નાનાલાલના પિતા ગુજરાતી ભાષાના લોકપ્રિય કવિ દલપતરામ ડાહ્યાભાઈ પણ આ પાઠશાળાનો ઉલ્લેખ કરતા 'બુદ્ધિપ્રકાશ'ના સન ૧૮૫૮ના જુલાઈ માસના અકમા જણાવે છે કે

"ભુજની પાછલી કેટલીયે પેઢીઓથી કવિતા શીખવવાની પાઠશાળા ચલાવવામા આવે છે એમા શિક્ષણ આપનાર ગોરજી છે તેને રાજ્ય તરફથી વર્ષાસન મળેલ છે આજે કવિતા શીખનારને ખાનપાનની સગવડ રાજ્ય તરફથી આપવામા આવે છે ભણનાર વિદ્યાર્થી જેવી પરીક્ષા આપે છે તેવુ તેને ઇનામ મળે છે આ પ્રકારની કવિતાની પાઠશાળા સમસ્ત ગુજરાતમા ન તો કોઈ જોવામા આવી છે ન સાભળવામા"

ગુજરાતી સાહિત્યના સ્તભ સમા આ બે ધુરધર કવિઓના અભિપ્રાયથી આ પાઠશાળાની મહત્તા સહેજે સમજી શકાશે

વ્રજભાષાથી અજ્ઞાત એવા કચ્છ જેવા પ્રદેશમા કાવ્યકળાના રસને રેલાવનાર કવિવર કનકકુશળજીએ અહીં કાવ્યકળાના ગણેશનુ કોઈ એવા શુભ ચોઘડીએ મડાણ કર્યું કે તેની કીર્તિ ચન્દ્રની ખીલતી કળાની માફક દિનપ્રતિદિન વધતી ચાલી

કચ્છ, કાઠિયાવાડ, ગુજરાત તેમ જ મારવાડ અને રાજસ્થાનમાથી કવિપદ પ્રાપ્ત કરવાના કોડ સેવનાર સરસ્વતી-પુત્રો અહીં આવતા અને સરસ્વતીની આરાધના કરી, કવિની છાપ લઈને અહીંથી વિદાય થતા એવા કેટલાયે કવિરાજોએ અનેક રાજ્યોના રાજકવિ બનીને આ સસ્થાના નામને ઉજ્જવળ કરેલ છે

કવિ કનકકુશળજીએ "લખપતમજરી નામમાળા" નામે એક ઉત્તમ ગ્રથ સવત ૧૭૯૪મા લખેલ છે એમા ૨૦૨ પદો છે આરભના ૧૦૨ પદોમા જાડેજા વશનો ઇતિહાસ છે અને ત્યાર પછી

આ નામમાળાનો આરંભ થાય છે ૨૦૨ પદમા તે સમાપ્ત થાય છે એના છેલ્લા બે પદ નીચે મુજબ છે

લખપતિ જસ સુમનસ લલિત, ઈક બરની અભિરામ,
સુકવિ કનક કીની સરસ, નામ દામ ગુણ ધામ
સુનત જાસુ હૈ સરસ ફલ, કલ્મસ રહે ન કોય,
મન જપિ લખપતિ મજગી, હરિ દર્શન જ્યોં હોય

દિલ્હીના મોગલ બાદશાહ શાહજહાના દરબારના સુપ્રસિદ્ધ કવિ ‘સુદર’ના ‘સુદર શૃગાર’ પુસ્તકની ભાષા ટીકા પણ કવિ કનકકુશળજીએ મહારાવશ્રી લખપતજીના નામ પર લખી છે આ પુસ્તકનો આરભ નીચેની પક્તિથી થાય છે

યહ સુદર શૃગાર કી, રસ દીપિકા સુરગ,
રચી દેશપતિ ગઉ સુત, લખપતિ લહિ રસ અગ

કવિશ્રી કનકકુશળજીની મહત્તા એમના શિષ્યે રચેલી નીચેની બે કૃતિઓ પરથી સમજી શકાશે

કવિત

પડિત પ્રબીન પરમારથ કે બાત પાઉ,
ગુરુતા ગભીર, ગુરુ જ્ઞાન હુ કે જ્ઞાતા હૈ,
પાચોં વ્રત પાલૈ, રાગદ્વેષ દોઉ દૂર ટાલૈ,
આવૈ નર પાસ વા કુ, જ્ઞાન દાન દાતા હૈ,
પચ સુમતિ તીન, ગુપતિ કે સગી સાધુ,
પીહર છ કાય કે, સુહાય જીવ ત્રાતા હૈ,
સુગુરુ પ્રતાપ કે, પ્રતાપ પદ ભટ્ટારક,
કનકકુશળસૂરિ, વિશ્વ મેં વિખ્યાતા હૈ

સવૈયા

આનન સોહત બાની સદા,
પુનિ બુદ્ધિ ધની તિહુ લોકનિ જાની,
પિંગલ ભાષા પુરાતનિ સસ્કૃત,
તો રસના પે ઈતિ ઠહરાની,
સાહિબ શ્રી કનકેશ ભટારક,
તો વપુ રાજે સદા રજધાની,
જૌં લૌં હૈં સૂરજ ચન્દ્ર રુ અબર,
તૌં લૌં હૈ તેરે સહાય ભવાની

અતમા કવિશ્રી કનકકુશળજી રચિત દેવીમહિમાનો એક છદ અત્રે આપવામા આવે છે

છંદ જાતિ ભુજંગી

વડી જ્યોત બ્રહ્માડ, અબા વિખ્યાતા,
તુમ્હીં આશપૂરા, સદા કચ્છ માતા,
રગ્યા રગ લાલી, ક્રિયા પાય રાતા,
ભજો શ્રી ભવાની, સદા સુખદાતા

વડા ઘૂઘરા, નૂપગ નાદ બાજે,
ઘણા દુંદુભિ, વાદળા શબ્દ ગાજે;
રહે પાય ગમજેલ, તાલે સુગાજે,
ભજ્યાથી ભવાની સકલ દુ ખ ભાજે ૨

ભલી પીંડીયુ, ઊપમા તીરભથ્થી,
મિહુ જઘ રભા, બણી સુડ હથ્થી,
નિતબા પ્રલબા, રચ્યા ચક્ર રથ્થી,
વસે હીય મેં, જીવ જ્યોં વીસ હથ્થી ૩

લખી લક સૂરા તણી, સક આડી,
વણાવી સુકેસી, મુકેસીય વાડી,
લટગા મુટગા તણી, લાલ નાડી,
મહમાય મોજેં, ધર્યાં આપ આડી । ૪

વળી મેખલા, લકવાળી વિશાળી,
સુહાલી, રૂપાલી, સુકાલી, રસાલી,
કસી છાતીએ કચુકી રગ કાલી,
ભજો શ્રી ભવાની, ભુજા વીસવાલી ૫

ભુજા વીસ મેં, ચૂડ શ્રોવન[1] ભાળી,
બણી આગુલી, વીંટીયા નગવાળી;
ઉદે અબ, નક્ષત્ર આભા ઉજાળી,
મહા માય માતુ, ભજો જ્યોતવાળી ૬

સજોતી ગળે શોભતી, મોતી માળા,
વણી કઠ કઠી, ત્રિરેખા વિશાળા,
રચી અબ અબા, સુકોડી[2] રસાલા,
વખાણી પ્રમાણી, મહમાય બાલા ૭

રગ્યા ઓષ્ઠ તબોલ, બિંબ સુરગા,
ઝગે જ્યોત દતાન, બાહીર નગા,
ભણે જીભગ્યુ, ચાર વેદા અભગા,
ઉમા ઇસરાણી, વખાણી ઉતગા ૮

કલા હેમ પાત્રા, જસા દો કપોલા,
ઝળકે નથે, નાક મોતી ઝકોલા,
ચખે રગ રાતી, સુહાતી ચ્યોલા,
ભવા આખ મોહે, ભવનાથ ભોળા ૯

---

૧ સુવર્ણ ૨ હડપચી

સુવટ્ટી ભ્રકુટી, કમાણુ સુધારી,
ભર્યા નગ મોટા, અકોટા સુધારી,
નવા વેઢલા, ખીંટલા જ્યોત ન્યારી,
કઈ કર્ણુ, આભર્ણુ કીધા કુમારી ૧૦

ઉદે ભાલ ચંદ, અમદ ઉજાસ,
પગી[3] મધ્ય ટીકી, સુનીકી પ્રકાસ;
ખુલ્યો માગ[4] સિંદૂર, કદૂર પાસ,
વધી તા તિમિ, કાંતિ મોતી વિકાસ ૧૧

શિરે શીશફૂલ, અમૂલ સુધાટ,
લસે દિવ્ય લાલી, સુલાલ લલાટ,
વણી કેશ વેણી, ત્રિવેણી વિગટ,
ઉમા ધ્યાન ધ્યાવે, સુજાવે ઉચાટ ૧૨

લગે[5] દામ[6] ત્રિધામ છાપુ લગાડી,
સુરગી દુરગી સુહાતી જુ સાડી,
બહુ ફૂલ ફૂલી, અમૂલી જુ વાડી,
મહીં મડિકા, ચડિકા મુજ માડી ૧૩

સહુ દેવ ઇંદ્રાદિ, ચદ્રાદિ આવે,
ઘણીયુ મણીયુ, ઘણા રત્ન લાવે,
ભર્યા થાળ મુક્તા, ર ફુલે વધાવે,
ગલે ગીત સગીત, નાચે રુ ગાવે ૧૪

ધરે હથ્થ માથે, લગાવે ધગત્તી
વદે મુખ, દુખા તણી એ વિનતી,
સુગનાથ—સનાથ કીજે સકત્તી,
મહીપા[7] કરે, ચડ મુડા મસત્તી ૧૫

સુણે દેવ વાણી, કહે ઇસિગણી,
નિચિંતા રહો ઇંદ્ર ઔ ઇંદ્રાણી,
ઘણા દૈત ને પ્રેત ઘાલુ જ ઘાણી,
કૃપાણી મૃડાણી[8], તબે હાથ તાણી ૧૬

વડાલા ત્રબાલા, તબે નાદ વાજે,
મુડાલા દતાલા, ઉતાલા સુસાજે,
ચઢી દિગ્ધ[9] સિંહે, ચલી જુદ્ધ કાજે,
ધગ ઓતના, રોપ પાતાળ ધ્રૂજે ૧૭

---

૩ સુમેળથી શોભતી ૪ સેંથી ૫ ઝળકે ૬ હાર ૭ રાક્ષસો ૮ પાર્વતી ૯ મોટા

થા બથ્થ જુટા, મિછૂટા લડાકા,
ખલારા દલા, ખેલ ખગ્ગા ખડાકા,
દડા સા ઉડે, અડ મુડા દડાકા,
ભરે ડગ્ગ દિગ્ધા, કરતા ભડાકા ૧૮

ધમાધમ્મ ધોચે, બગ્ગછી ધમોડા,
ધમાધમ્મ ધીગા, ફરમ્સી ધમોડા,
મુડતા પડતા, લડતા સુજોડા,
ખગ્ગા સુલગ્ગા, પગા કધ ખોડા ૧૯

ડમક ડમક, બજે રુદ્ર ડાક,
હણ્યા ચડીએ, ચડ મુડા સુહાક,
હુવા સુભ નિસુભ, મહિપા હલાક,
ખરી યોં કરી, ભૂત પ્રેતા ખુરાક ૨૦

ગ્રસતા પલારા, ડલા મુખ ગ્રાસ,
મહકત અત્ર, કરત તમાસ;
ભખે[10] ભૂત પ્રેતા, કરે આગ ત્રાસ,
વડા મુડ ખડ, કરે મુખ વાસ ૨૧

પીયે ભૂતણી, પ્રેતણી રકત પ્યાસ
ગ્રસે ગ્રિદ્ધણી, યોગણી મસ ગ્રાસ;
હુએ ડાકણી સાકણી, હી હુલાસ,
ઉડે સામડી, આતડી લે અકાસ ૨૨

રુદ્રે રુડ મુડીય, માલા રચાઈ,
ઇસો જુદ્ધ, કુદ્ધે, કિયો આપ આઈ;
સુરા ઓ નરા, શેષ સપે સુહાઈ,
વધાઈ વધાઈ, સુગાવે વધાઈ ૨૩

બ્રહમ્મા વિસન્નુ વૃષાક[11] વખાણે,
યતી ઓ સતી, પાર યોગી ન જાણે,
ઠવ્યા પાય કૈલાસ, વાસા ઠિકાણે,
મહાદેવ સેવા કરે, સુખ માણે ૨૪

પ્રથીપત માહી, વધાવો પ્રમાણ,
ઔની ફરે, સસુદ્રા તત આણ,[12]
તુમ્હી માહમાઈ, મહી કચ્છ ભાણ,
થપ્યો આસપૂરી, સહી સુચ્છ થાણ ૨૫

દીયો સપદા, સુખ શાન્તિ સદાઈ,
મહી સુખ માણે, યોં કીજે સુમાઈ,
ભરો કચ્છ મેં સપદા મન ભાઈ,
લહે ક્રોડ ક્રોડાનિ લોકો લુગાઈ ૨૬
વડાઈ વડાઈ તુ માતુ વડાઈ!

---

૧૦ ભક્ષ કરે ૧૧ શકર ૧૨ અવનિમા સમુદ્રપાર લગી તમારી આણ ફરતી રહેજો

કવિ લાવણ્યસમયકૃત

ચતુર્વિંશતિ જિનસ્તુતિ

સપાદક શિવલાલ જેસલપુરા

કવિ લાવણ્યસમય (હયાત વિ૦ સ૦ ૧૫૨૧થી ૧૫૮૯) પ્રથમ પક્તિના જૈન ગુજરાતી કવિઓમા અગ્રસ્થાન ધરાવે તેવા, સમર્થ ને પ્રતિભાશાળી કવિ છે તેમણે નાનીમોટી ત્રીસેક કૃતિઓ રચી છે તેમાની કેટલીક પ્રસિદ્ધ થઈ છે, જ્યારે મોટા ભાગની અપ્રસિદ્ધ છે

તેમની કૃતિઓમા તેમનુ પાડિત્ય ને સામાજિક જીવનનુ ઊંડુ જ્ઞાન વારવાર પ્રગટ થાય છે કોઈ પણ પ્રસગ, પાત્ર કે ભાવના વર્ણનને રસમય બનાવવાની કળા તેમને સહજ છે અલકાર, દૃષ્ટાન્તો અને સામાન્ય વિધાનોથી કોઈ પણ વિષયને તેઓ દીપ્તિવંત બનાવી મૂકે છે

આ બધી કૃતિઓમા 'ચતુર્વિંશતિ જિનસ્તુતિ' આપણા મધ્યકાલીન સાહિત્યમા ભાત પાડે એવી છે પ્રાચીન મધ્યકાલીન ગુજરાતી સાહિત્યમા અક્ષરમેળ વૃત્તોમા રચાયેલી સળગ કૃતિઓ તો ગણીગાઠી છે, જ્યારે 'ચતુર્વિંશતિ જિનસ્તુતિ'મા પ્રથમ ૨૭ કડીઓ માલિની છદની અને છેલ્લી કડી હરિગીત છદની છે દરેક કડીમા ક્રમસર એક એક તીર્થંકરના વ્યક્તિત્વને ઉપસાવવામા આવ્યુ છે કવિનુ છદપ્રભુત્વ ઉત્તમ કોટિનુ છે દરેક કડીમા વર્ણસગાઈ, યમક અને પ્રાસની યોજના પણ આકર્ષક છે

ઘણા વર્ષો પહેલા સ્વ૦ શ્રી મોહનલાલ દલીચદ દેશાઈએ તેમને પ્રાપ્ત થયેલી હસ્તપ્રત પરથી આ કૃતિનુ સપાદન કરેલુ અને 'જૈનયુગ'(પુ૦ ૧)મા તે પ્રસિદ્ધ થયેલુ પરતુ તેથી વધુ શુદ્ધ અને જૂની હસ્તપ્રતો અમદાવાદના લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સસ્કૃતિ મદિરના ગ્રથભડારમાથી પ્રાપ્ત થઈ છે તે ઉપરથી ફરીથી સપાદન કરી આ કૃતિ અહીં આપી છે બને પ્રતમા લખ્યા સવત નથી, પણ પ્રતની સ્થિતિ ને લિપિ પરથી વિ૦ સ૦ ૧૬૦૦ લગભગ તે લખાયાનો સભવ છે એમાની ન૦ ૫૨૫૩ની પ્રતને A અને ન૦ ૪૧૪૩ને પ્રતને B સજ્ઞા આપી અહીં પાઠભેદ નોંધ્યા છે બને પ્રતમા A પ્રત વધારે જૂની છે

કનકતિલક ભાલે, હાર હીઇ નિહાલે,
રિષભપય પપાલે, પાપના પંક ટાલે
અરચિ નવ-રસાલે, ફૂટડી ફૂલમાલે,
નર ભવ અજૂઆલે, રાગ નઇ રોગ ટાલે ૧

અજિત કિણિ ન જીતુ, જેહનઇ માન વીતુ,
અવનિવર વહીતુ માનીઇ માનવી તુ
લહસિ સુખ નિચીતુ, પૂજિ રે માનવી તુ
જુ જિન મનિ ચીંતઉ, સુકીઇ માન-વીતુ ૨

સમવસરણિ બઇઠા, ચીત મોરઇ પઇઠા
અસુખ અતિ અરીઠા, ઉપન્ના તે ઉબીઠા
સુપરિ કરિ ગરીઠા સૌખ્ય પામ્યા અનીઠા
ભવ દૂઅ મઝ મીઠા, સંભવસ્વામિ દીઠા ૩

લહક સિરિ ધજાતુ, ગ્નાન કેરુ ખજાનુ,
જિનવર નહીં નાહ્નઉ, સામિ સાચઉ પ્રજાનઉ,
જસ જગિ વર-વાનઉ, છઇલ માહિં ન છાનુ,
સુત સમરથ માનઉ, માત સિદ્ધાર-થાનઉ. ૪

વિષમ વિષયગામી, કેવલગ્નાન પામી
દુરગતિ દુખ દામી, જે હુઆ સિદ્ધિગામી,
હૃદય ધરિ ન ધામી, પૂરવઇ પુણ્યકામી,
સકલ સુમતિ સામી, સેવીઇ સીસ નામી ૫

મ કરિ અરથ માહ્રુ, લોભના લોઢ વારુ,
ભવિક! ભવ મ હારુ, પિંડ પાપિંઇ મ ભારુ
નરયગતિ નિવારુ, ચીંતિ ચેતેસ વારુ
પદ્મપ્રભ જુહારુ, સાંભલઉ બોલ સારુ ૬

કિય શિવપુર વાસો, સામિ લીલાવિલાસો,
જય જગતિ સુપાસો, જેહનઇ દેવ દાસો
દલિઅ કરમપાસો, રાગ નાઠઉ નિરાસો,
ગુરુઅ-ગુણ નિવાસો, દોષ દોષિંઇ ન જાસો ૭

કડી ૧ B ઋષભ AB પાય પષાલે
કડી ૨ A કણિ B લહેસિ A મતિ B ચીંતિઉ
કડી ૩ B ચીંતિ A સોખ્ય B હૂઆ
કડી ૪ B લહિક A ધજા તુ B સાચુ, પ્રજાનુ B વરવાનુ A માહે B માનુ, સિધારથાનુ
કડી ૫ B હૂઉ, સિધિ
કડી ૬ A મ્હારુ B ચીતિ, વહારુ A નરયગતિ વારુ B સાભલુ
કડી ૭ A ગુરૂઅ

મદન-મદ નમાયા, ક્રોધ યોધા નમાયા,
ભવભમર ભમાયા, રોગ સોગા ગમાયા,
અકલ ગુણ સમાયા, લક્ષ્મણા જાસ માયા,
પ્રણમિસુ જિન-પાયા, ચગ **ચંદ્રપ્રભાયા**. ૮

સુવિધિ સુવિધિ માડી, પાપના પૂર છાડી,
મયણ-મદ નમાડી, ચીત ચોખૂ લગાડી,
કુગતિ મતિ શમાડી, મુક્તિકન્યા ગ્માડી,
સુણિ-ન-સુણિ નમાડી, દેવના તે રુહાડી ૯

કનકવરણિ પીલા, જેણિ જીતી પ્રમીલા,
સિરિ ધરિઅ સુશીલા, દૂરિ કીધી કુશીલા,
પ્રગટિત તપશીલા, **શીતલ સ્વામિ** શીલા,
મ કરસિ અવહીલા, જેહની લીલ લીલા ૧૦

ભવિક નર ! ભણીજઇ, સિઉં ભમુ માગ બીજઇ ?
અહનિશિ સમરીજઇ, સેવ **શ્રેયાંસ** કીજઇ,
વિવિધ સુખ વરીજઇ, પુણ્યપીયૂસ પીજઇ,
અનુદિન પ્રણમીજઇ, લાછિતુ લાહ લીજઇ ૧૧

જસ મુખ-અરવિંદો, ઊગીઉ કઇ દિણુંદો,
કિરિ અભિનવ ચદો, પુન્નિમાનઉ અમદો,
નયણ અમિઅબિંદો, જાસુ સેવઇ સુરિંદો,
પય નમિઅ નરિંદો, **વાસુપુજ્જો** જિણુંદો ૧૨

અસુખ-સુખ હણેવા, સૌખ્યના લક્ષ લેવા,
ભવજલધિ તરેવા, પુણ્ય પોતૂ ભરેવા,
મુગતિ વહૂ વરેવા, દુર્ગતિઇ દાહ દેવા,
વિમલ વિમલ સેવા, ચિત્ત ચીતિઇ કરેવા ૧૩

અકલ નવિ કલાયુ, પાર કેણુઇ ન પાયુ,
ત્રિભુવનિ ન સમાયુ, જેહનઇ જ્ઞાન માયુ,
જસ જગિ વર જાયુ, રોગનઉ અત આયુ,
હૃદયકમલિ ધ્યાયુ, તે **અનંતુ** સુહાયુ ૧૪

કડી ૮ A મદનમદ નડાયા, ભવભરમ
કડી ૯ A ચીંત ચોખૂ
કડી ૧૦ A સિરિ ધરિ સુશીલા A કરિસિ
કડી ૧૧ ચોથી લીટી—B તિમ તિમ ચમ પીજઇ A લાહુ
કડી ૧૨ A અરવંદો A કરિ B પુન્નિમાનુ, વાસુપુજ્જે
કડી ૧૩ A અસુખ ગતિ હણેવા A સોખ્યના લખ્ય A ચીંતઇ કરેવા
કડી ૧૪ A કલાવ્યુ ત્રીજી લીટી—A જવ જિનવર જયુ B ગેગઉ

ધરમ ધરમ ભાષઇ, મુક્તિનઉ માર્ગ દાપઇ,
જગિ જિનવર પાષઇ, પાપ જાઇ ન પાષઇ
વરસ દિવસ પાષઇ, જે પ્રભો ચિત્તિ ગપઇ,
પુરુષ અણિઅ આપઈ, સૌખ્ય તે ચગ ચાષઇ — ૧૫

મયગલ ધર બારી, નારિ સિંગારિ ભારી,
રયણુ કનક સારી, કોડિ કેતી વિચારી,
પ્રભુ તસુ પરિહારી, જ્ઞાનચારિત્રધારી,
ત્રિભુવનિ જયકારી, **સાતિ** સેવુ સધારી — ૧૬

વર કનકિ ઘડાયા, હાર હીરે જડાયા,
મુગટ સિરિ અડાયા, સૂર તેજિઇ નડાયા,
તિવલ તડતડાયા, પાપ પ્રડિઇ પડાયા,
કુસુમચય ચડાયા, **કુંથુ** પૂજતિ રાયા — ૧૭

કરમ મરમ જાલી, પુણ્યની નીક વાલી,
રતિ-અવિરતિ રાલી, કેવલજાન પાલી,
અખય સુખ-રસાલી, સિધિ પામી સુહાલી,
અર અરચિ સુમાલી, આપિ રે ફૂલ ટાલી — ૧૮

સુણિ-ન સુણિ ન હલ્લી, પુણ્યનિઇ પૂરિ ઘલ્લી,
ઘર તરુઅર-વલ્લી, પુત્તપુત્તેહિં ભલ્લી,
નિતુ નવલ-નવલ્લી, ભૂરિ ભોગેહિં ફુલ્લી,
પ્રણમઇ જિણુ **મલ્લી**, તાસુ કલ્લાણવલ્લી — ૧૯

વિગત-કલિ-કુરગા, પામીઆ પુણ્ય તુગા,
નવિલિ ગવિલ જગા, દૂષ દોષા દુરગા,
જવ હૂઅ જિન સગા, **સુવ્રતસ્વામિ** ચગા,
કિરિ તરલ તરગા, આલસૂ માહિં ગગા — ૨૦

નમિ નરય નિવારઇ, માન-માયા વિડારઇ,
ભવજલધિ અપારઇ, હેલિ હેલા ઊતારઇ,
ભગત-જન સધારઇ, લોભ નાણઇ લગારઇ,
જિન જુગતિ જુહારઈ, તે સવે કાજ સારઇ — ૨૧

કડી ૧૫ B મુક્તિનુ A સાખ્ય
કડી ૧૬ A અગારિ B સતિ A સેવુ જુહારી
કડી ૧૭ B કનક A મુકુટ, તેજેઇ, તિવિલ
કડી ૧૮ A કરમરમ
કડી ૧૯ B સુણિ ન થ-લી A જિન
કડી ૨૦ A વિગતિ કલિ કુરગા B નવલ ગિવલ જગા A દોખ્યા B હૂઆ A માહિ

કુગતિ કુમતિ છોડી, પાપની પાલિ ફોડી,
ટલિઅ સયલ ષોડી, મોહની વેલિ મોડી,
જિણિ શિવવહુ લોડી, કો નહી નેમિ જોડી,
પ્રણમઇ લક્ષ કોડી, નાથ મિ હાથ જોડી ૨૨

જલ જલણુ વિયોગા, નાગ સગ્રામ સોગા,
હરિ મયગલ મોગા, વાત ચોરારિ રોગા,
સવિ ભયહર લોગા, પામીઆ પાસ જોગા,
નર નહી કહિ જોગા, પૂજતા ભૂરિ ભોગા ૨૩

કઠિન કરમ મેલ્હી, કાઢીઆ તેર ઠેલી,
વિમલ વિનયવેલી, ભાવિ ભોલઇ ગહેલી,
નિસુણિ હરષિ હેલી, ભેટિ પામી દુહેલી,
સવિસવિહૂ પહેલી, વીર વદૂ વહેલી ૨૪

દુરિત દલ દુકાલા, પુણ્ય પામી સુગાલા,
જસુ ગુણવર બાલા, રગિ ગાઇ રસાલા,
ભવિક નર ત્રિકાલા, ભાવિ વદુ મયાલા
જય જિનવર માલા, નામિ લછ્છી વિશાલા ૨૫

અમિઅરસ સમાણી, દેવદેવે વખાણી,
વયણરયણખાણી, પાપવલ્લી-કૃપાણી,
સુણિ-ન સુણિ-ન આણી ! પુણ્યચી પટ્ટરાણી
જગિ જિનવર-વાણી, સેવીઇ સાર જાણી ૨૬

ઝિમિઝિમિ ઝમકારા, નેઉરીચા ઉદારા,
કટિ તટિ ષલકારા, મેખલીચા અપારા,
કમલિ-રમલિ-સારા, દેહ લાવણ્યધારા,
સરસતિ જયકારા, હોઉ મે નાણધારા ૨૭

તપગચ્છિ દિણયર લબ્ધિસાયર સોમદેવ સૂરીસર,
શ્રી સોમજય ગણધાર સેવીય સમયરત્ન મુણીસરા,
માલિનીછન્દિઇ ઝમકબધિઇ સ્તવ્યા જિન ઊલટિ ઘણઇ,
મિઇ લહિઉ લાલ અનત સુખમય, મુનિ લાવણ્યસમય ભણઇ ૨૮

કડી ૨૨ A પ્રણમઇ સુર કોડી, બે
કડી ૨૪ B મેહલી A ભોરઇ ગહેલી
કડી ૨૫ A જસ ગુણવર, લછી
કડી ૨૭ B રમઝમ
કડી ૨૮ A લચ્છિસાયર A સેવિઅ, મુનીસરા A મલિની, B માલિનીય A યમકબધિઇ, B તવ્યા
A મઇ A લાવણ્યસમય સદા ભણઇ

ગુજરાતી સાહિત્યમાં જૈન ભક્તિકાવ્યો

પન્નાલાલ રસિકલાલ શાહ

ઊર્મિ અને વિચારની પ્રધાનતાને અનુલક્ષીને કાવ્યના બે પ્રકાર પાડવામા આવ્યા ઊર્મિપ્રધાન અને બુદ્ધિપ્રધાન તત્ત્વજ્ઞાન જેવા ગહન વિષય માટે કાવ્યનો પ્રકાર ચિંતનપ્રધાન ગણાય પરતુ એથી વાચક કાવ્યનો રસાસ્વાદ ન કરી શકે એ હકીકતને લક્ષમા લઈ, આપણા પ્રાચીન કવિઓએ તત્ત્વને લગતી બાબતો ઊર્મિકાવ્યો દ્વારા પીરસી છે કારણ, ઊર્મિપ્રધાન કાવ્યો હૃદયગમ હોય છે પોતાની અનુભૂતિ માત્ર પ્રગટ કરે એટલે કવિ સફળ થતો નથી, પરતુ તેની સફળતાનો આધાર એની અનુભૂતિ વાચકમા કેટલે અશે પ્રગટે છે એના પર રહેલો છે શ્રી રામપ્રસાદ બક્ષી કહે છે તેમ, "કવિ પોતાની અનુભૂતિને માત્ર વ્યક્ત કરતો નથી, વાચકના હૃદયમા એવી જ અનુભૂતિ જગાડવાનો એનો પ્રયત્ન હોય છે વાચકમા સમભાવ જગાડે એ જ એની કવિશક્તિની અને કલાની સફળતા છે "[1]

મહાકવિઓથી માડીને સામાન્ય કવિઓના કવન માટે બે વિષયો સનાતન છે એક તો ઈશ્વર અને બીજુ, સમસ્ત સૃષ્ટિ પ્રત્યેનો સ્નેહ જગતમા કોઈપણ કવિ એવો નહિ હોય જેણે આ બન્ને વિષયો પર પોતાની કલમ અજમાવી નહિ હોય આ સનાતન વિષયો ઉપર આટલુ રચાયા છતા, દરેકની અનુભૂતિમા કાઈક નવીન તત્ત્વ, કાઈક રસાસ્વાદ કરવા જેવુ આપણને મળી રહે છે ઈશ્વરભક્તિના કાવ્યોમા પણ સૂફીવાદીઓની 'પ્રિયા' તરીકેની કલ્પના સ્વાભાવિક થઈ પડી ભક્તિરસનો પ્રવાહ ભારતભરમા અવિરત વહ્યો છે, જેમા મીરાબાઈ, નરસિંહ મહેતા, કબીર વગેરે મુખ્ય છે

જૈનોના ભક્તિકાવ્યો અને અન્ય દર્શનોના ભક્તિકાવ્યોમા મૂળભૂત ફરક છે એનુ કારણ જૈન દર્શનની ઈશ્વર પ્રત્યેની દૃષ્ટિ છે જૈન દર્શન ઈશ્વરને ઇહલૌકિક વસ્તુથી પર, રાગદ્વેષાદિ બધનોથી રહિત, પુણ્ય કે પાપ—સોનાની કે લોખડની બેડી—થી મુક્ત કલ્પે છે, છતા એ સામાન્ય માનવમાથી પ્રગટતુ સપૂર્ણ દેવત્વ છે જ્યારે અન્ય દર્શનોમા ઈશ્વરને જગતકર્તા માનવામા આવ્યો છે, તેમ જ આ બધી પ્રકૃતિની લીલા એમની હોઇ, ઈશ્વરલીલાના કાવ્યો રચાયા છે વૈષ્ણવ સપ્રદાય અને સૂફીમતમા આ ભક્તિરસ,

[1] જુઓ વાઙ્મય વિમર્શ, પૃષ્ઠ ૪૦

શૃંગારરસ મિશ્રિત પણ બન્યો છે જૈનો ઈશ્વરને સ્વામી તરીકે સ્વીકારે છે, પરંતુ સાંસારિક દૃષ્ટિથી નહિ, હૃદયની સાચી ઊર્મિથી, આદર્શની ઉચ્ચ ભૂમિકા સાથે મીરાંબાઈ વગેરેના ભજનોમાં આવી ભૂમિકા છે ખરી એટલે એવા કવિઓની કૃતિઓ જૈન કવિઓની કૃતિ સાથે સરખાવીશું તો વધુ રસદાયક નીવડશે સૌપ્રથમ આપણે આનંદઘનજીના પ્રીતમ જોઈએ

ઋષભ જિનેશ્વર પ્રીતમ માહરો, ઔર ન ચાહું રે કંત,
રિઝયો સાહિબ સંગ ન પરિહરે, ભાંગે સાદિ અનંત,
ઋષભ જિનેશ્વર પ્રીતમ માહરો

—આનંદઘનજી ચોવીશી

સરખાવો—

મેરે તો ગિરિધર ગોપાલ, દૂસરા ન કોઈ રે પ્રભુ

—મીરાંબાઈ

જૈન કવિઓની ખૂબી એ છે કે ભક્તિકાવ્યોમાં પ્રિય તરીકેના સંબોધનમાં ઈશ્વર વાચ્યાર્થ નથી હોતો ખાસ કરીને ચિદાનંદજીના પદોમાં આવતા સંબોધનો વિચારવા જેવા છે સાંસારિક સંબંધોનો એમાં ઉપયોગ થયો છે તે આ રીતે આપણો આત્મા રાગદ્વેષાદિથી ઘેરાયેલો છે, એટલે કુમતિના બાહુપાશમાં જકડાયેલો છે કુમતિને સુમતિની શોક્ય ગણી ચિદાનંદજીએ પોતાની કાવ્યસરિતા વહાવી છે જુઓ, સુમતિ પોતાના સ્વામીને કેવી વિનંતિ કરે છે

પિયા ! પરઘર મત જાવો રે, કરુણા કરી મહારાજ,
કુળ મરજાદા લોપકે રે, જે જન પરઘર જાય

—ચિદાનંદજીના પદો પદ પહેલું

પણ પ્રલોભન વસ્તુ એવી છે કે એમાં પડ્યા પછી હાથ ઘસવાના હોય એ જાણવા છતાં પણ સુમતિના પિયા—આપણે—પરઘર જઈએ છીએ, કુમતિનો સંગ કરીએ છીએ પણ ધીરજ અને ક્ષમાશીલતાની મૂર્તિ, આર્યસન્નારી કઈ પોતાની સજ્જનતા છોડે ખરી કે ? પરગૃહે જવા છતાં પણ હજુ કાંઈ થયું ન હોય એમ સુમતિ યાચના કરે છે

પિયા ! નિજ મહેલ પધારો રે, કરી કરુણા મહારાજ,
તુમ બિન સુંદર સાહિબા રે, મો મન અતિ દુ ખ થાય

— ચિદાનંદજીના પદો પદ બીજું

આપણે તો વિહંગાવલોકન કરવા બેઠા છીએ, માત્ર દૃષ્ટિપાત કરીએ છીએ, એટલે વચ્ચેની અનુભૂતિનો આપણને આછો ખ્યાલ આવી ગયો હશે એમ માની, જ્યારે આત્મા સ્વગૃહે પધારે છે, ત્યારે સુમતિ કેવો આહ્લાદ અનુભવે છે તે જોઈએ

આજ સખી મેરે વાલમા નિજ મંદિર આયે,
અતિ આનંદ હૈયે ધરી, હસી કંઠ લગાયે

—ચિદાનંદજીના પદો પદ બારમું

તો આથી તદ્દન વિરુદ્ધ વિરહિણીની દશા, વિરહવેદના જોવી હોય તો આપણે શ્રી દેવચંદ્રજી વિરચિત ચોવીશીના એકાદ સ્તવનનું અવલોકન કરીએ ઈશ્વરથી અળગાપણું બતાવતા તેઓ કહે છે

ઋષભ જિણંદશું પ્રીતડી
કિમ કિજે હો કહો ચતુર વિચાર,

પ્રભુજી જઈ અળગા વસ્યા
તિહા કિણે નવિ હો કોઈ વચન ઉચ્ચાર,
ઋષભ જિણંદશુ પ્રીતડી

ઈશ્વર સાથે પ્રીતડી બાધવી છે, પણ કેમ બધાય? પ્રભુજી તો શિવનગરમા જઈ વસ્યા કોઈ કહેશે, પત્ર દ્વારા અગર મુક્તિ પામતા જીવો સાથે સદેશો મોકલાવીને પ્રીતિ થઈ શકે, તો તેનો પ્રત્યુત્તર પણ શ્રી દેવચદ્રજી પાસે હાજર જ છે

કાગળ પણ પહોંચે નહિ
નવિ પહોંચે હો તિહા કો પરધાન,
જે પહોંચે તે તુમ સમો
નવિ ભાખે હો કોઈનુ વ્યવધાન,
ઋષભ જિણંદશુ પ્રીતડી

ઉપરની વેદનામાં આપણે પ્રેમની અધૂરપ જોઈ એકમા આત્મા પર-રમણીમા રમમાણ છે, તો બીજીમા વિરહ-વેદનાને ઉત્કટ દર્શાવી છે પરતુ જે પ્રેમાનુભવ કરે છે એનુ શુ? એ માટે તો શ્રી મોહન-વિજયજીની પક્તિઓ જુઓ

પ્રીતલડી બધાણી રે, અજિત જિણંદશુ

શ્રમજીવી મનુષ્યનો વિચાર કરો ગ્રામીણ ચિત્ર મન સમક્ષ ખડુ કરો આખા દિવસના પરિશ્રમ પછી ઘેર આવતા ખેડૂત કેટલો પ્રફુલ્લિત થાય છે! આનદઘનજી, વીરવિજયજી, તેમ જ મહોપાધ્યાય યશોવિજયજી સામાજિક વાતાવરણ, ધર્મની બાબતો, તત્ત્વની નિરર્થક ચર્ચા અને સાસારિક પાપમય જીવન—એ બધુ છોડી ઈશ્વરને નિહાળે છે, સ્વગૃહે આવે છે, ત્યારે કેવા હૃદયગમ ઉદ્‌ગારો નીકળે છે!

દુ ખ દોહગ દૂરે ટળ્યા રે, સુખ સપદ શુ રે ભેટ,
ધિંગ ધણી માથે કિયો રે, કુણ નર ગજે ખેટ,
વિમલજિન! દીઠા લોયણ આજ

—આનદઘનજી

એ જ રીતે મહોપાધ્યાય યશોવિજયજી મહારાજ પોતાની આગવી કાવ્યશક્તિ દ્વારા ભૂખ્યાને ભોજન નહિ, પરતુ ઘેવર જેવા પકવાન મળે અને જે આનદ થાય એવો જ આનદ ભગવાનના દર્શનથી ભક્તને થાય છે એ વાતનુ યથાર્થ નિરૂપણ કરે છે

ભૂખ્યા હો પ્રભુ, ભૂખ્યા મળ્યા ઘૃતપૂર
તરસ્યા હો પ્રભુ, તરસ્યા દિવ્ય ઉદક મિલ્યા જી દીઠી હો પ્રભુ૦

આ સાથે મીરાબાઈના ઉદ્‌ગારો પણ સરખાવીએ

પાયોજી મૈંને રામ રતન ધન પાયો

આજના યુગમા લખાતી પ્રણયત્રિકોણની વાર્તાઓના વાચકને કદાચ થશે કે આ પણ પ્રણય-ત્રિકોણને અતે સર્જાતો સુખાત છે, પણ એવુ નથી વાર્તામા બનતી વાતો કાલ્પનિક પાત્રો માટે બને છે, જ્યારે ઉપરના રસદર્શનમા જણાવેલી હકીકત આપણા સર્વેના જીવનમા અનુભવાતી ખરી સવેદના છે જ્યારે સાધક નિજ પિયાની (સુમતિની) વિનતિ અવગણે છે, અને આખરે પસ્તાય છે ત્યારે શુ થાય છે?

વિરથા જન્મ ગુમાયો,
રે મૂરખ ! વિરથા જન્મ ગુમાયો

—ચિદાનદજીના પદો પદ સોળમુ

આપણી રોજની રામકહાની કોઈને આજે તાત્કાલિક સમજાય છે તો સુમતિને મિલાપનો આનદ અર્પી શકે છે અને પોતે પણ નિજાનદ માણી શકે છે જેને પાછળથી સમજાય છે એને પશ્ચાત્તાપરૂપી ઝરણુમા સ્નાન કરવાનુ સદ્‌ભાગ્ય સાપડે છે અને તે પવિત્ર થવાનો યોગ પ્રાપ્ત કરે છે, ત્યારે ગત જીવનના સસ્મરણો દિવાસ્વપ્નો જેવા લાગતા આત્મા પુકારે છે

રે નર ! જગ સપનેકી માયા

—ચિદાનદજીના પદો પદ સત્તરમુ

સૌથી વિશેષ કારુણ્ય તો ત્યારે પ્રગટે છે જ્યારે સુમતિની વિનતિ આપણે અતરાત્માથી અવગણી શકીએ તેમ ન હોઈએ અને કુમતિના સકજામા સપડાયેલા હોઈએ, એટલુ જ નહિ પરતુ તેમાથી છૂટવાનો અવકાશ જણાતો ન હોય, અને એવી ત્રિશકુ જેવી દશા હોય ત્યારે ?

પ્રભુ મેરો મનડો હટક્યો ન માને
બહુત ભાત[૨] સમજાયો, યાકુ ચોડે[૩] હુ અરુ[૪] છાને,
પણ ઈંણ શિખામણ કછુ રચક, ધારત નવિ નિજ કાને,
પ્રભુ ! મેરો મનડો હટકયો ન માને

—ચિદાનદજીના પદો પદ એકવનમુ

આવી દશા કાંઈ ચિદાનદજી એકલા જ અનુભવે છે એવુ થોડુ છે ? આનદઘનજી પણ વર્તમાન ચોવીશીના સત્તરમા તીર્થંકર શ્રીકુથુનાથ ભગવાનના સ્તવનમા કવે છે

સુર નર જન પડિત સમજાવે, સમજે ના માહરો સાળો,[૫]
હો કુથુજિન ! મનડુ કિમ હી ન બાજે

મન કેવુ છે તેની વ્યાખ્યા આપી શકાય ખરી ? આ પ્રશ્ન આનદઘનજી જેવા સિદ્ધહસ્ત કવિ માટે પણ વિકટ છે છતા તેઓ લખે છે

જો ઠગ કહુ તો ઠગ તો ના દેખુ
શાહુકાર પણ નાહીં,
સર્વ માહે ને સહુથી અળગુ
એ અચરિજ મન માહી,
હો કુથુજિન ! મનડુ કિમ હી ન બાજે

મન કાબૂમા નથી મન વિષે બયાન પણ કર્યું એનો ઉપાય બતાવતા ખરેખરો સાધક કોણ છે એ દર્શાવે છે ત્યારે 'मन एव मनुष्याणाम् कारण बन्ध मोक्षयो ।' સૂત્ર યાદ આવ્યા વિના રહેતુ નથી

'મન સાધ્યુ તિણે સઘળુ સાધ્યુ,
એહ વાત નહીં ખોટી '

—આનદઘનજી

---

૨ રીત ૩ પ્રગટ ૪ અને
૫ આત્માની પારણતિ—ભિન્ન ભિન્ન પરિસ્થિતિ તે આત્માની પત્ની તેનો ભાઈ તે આપણુ મન એટલે અહીં 'સાળો' કહ્યો છે

જૈનેતર ભક્ત કવિઓએ ભક્તિરસ વહાવવા ઉપરાત સામાજિક ટીકાઓ કરી છે અને એમા અખો મોખરે છે જૈન કવિઓમા કોઈએ સામાજિક પ્રહાગે કર્યા છે કે કેમ, એવો પ્રશ્ન સ્વાભાવિક થાય આનદઘનજીએ સમાજ પર પ્રહારો કર્યા છે, જે તુલનાદૃષ્ટિએ અખાની જેમ આકરા નથી, પરતુ હળવા છે અખો અને આનદઘનજી એવા સમયમા થયા કે જ્યારે સમાજ અધાધૂધીમા, ધર્માંધતાના ગર્તાધકારમા સબડતો હતો લોકોને ભક્તિ તો સદા રુચિ છે, પરતુ તેની ભાવનાને વિસારે પાડી એટલે માત્ર બાહ્યાચરણ રહ્યુ સમસ્ત ભારતના કવિઓની કૃતિઓમા ભક્તિરસ ઝર્યો છે તેનુ કારણ કદાચ ઉપર બયાન કર્યા મુજબની સામાજિક સ્થિતિ હોય મીરાબાઈ, ધીરો, ભોજો ભગત, પીપા ભગત, દયાગમ, નગસિંહ મહેતા, કબીર વગેરેનુ ઉદ્બોધન આપણે જોઈએ તો ભક્તિભાવનો વિચાર કેન્દ્રસ્થાને છે અખાએ તો પોતાની તીક્ષ્ણ કલમ વડે સમાજને ચાબખા ફટકાર્યા છે શ્રી આનદઘનજીને સમાજ પિછાની શકયો નહિ એથી તેઓ આત્મલક્ષી બન્યા, અને વનવાસ સેવ્યો સ્તવનો જગલમા રચ્યા, પરતુ સમાજની—સાધુસમાજની અસરથી મુક્ત રહ્યા નહિ એમનાથી કહેવાઈ ગયુ

ગચ્છના ભેદ બહુ નયણ નિહાળતા
તત્ત્વની વાત કરતા ન લાજે,
ઉદર ભરણાદિ નિજ કાજ કરતા થકા
મોહ નડિયા કલિકાલ રાજે

ભક્તિકાવ્યોની ચર્ચા કરતી વખતે આવા ઉદ્‌ગારોને એટલા માટે સ્થાન આપ્યુ છે કે આપણા પ્રાચીન કવિઓની એક વિશિષ્ટતા છે કે તેઓ પોતાની સામાજિક સ્થિતિને કાવ્યમા વણી લેતા આ દૃષ્ટિએ તે સમયના સમાજ દર્શન માટે આવા કાવ્યો નજર બહાર ન રહેવા જોઈએ જૈન સમાજ અનેક ફિરકાઓમા વહેંચાયેલો છે એનુ સમર્થન યથાર્થ રીતે થયુ છે જોકે આવુ કથન કવચિત જ થયુ છે બાકી એમના કાવ્યો ભક્તિરસથી ભરપૂર છે ઈશ્વરઘેલાને લોકો શુ કહે ? પાગલ જ ને ? ભક્તિ-ધૂનીને લોકો પાગલ કહે એવો વિચાર તેઓ વ્યક્ત કરે છે પણ ખરા

દરિશણ દરિશણ રટતો જો ફિરુ,
તો રણ રોઝ સમાન

પણ સમાજના ડરથી બીધા નહિ તેમને તરત જ ખ્યાલ આવે છે કે ઈશ્વર-રાગીને દુનિયા સાથે શો સબધ ? સાચા ભક્તને આવો વિચાર ન હોય તરત જ ઉમેરી દે છે

જેહને પિપાસા હો અમૃતપાનની,
કિંમ ભાજે વિષપાન ?
અભિનદન જિન દરિશણ તરસીએ

જૈન દર્શનમા દરેક વિષયનું સૂક્ષ્માતિસૂક્ષ્મ અવલોકન થયુ છે એમા જેટલુ બુદ્ધિગ્રાહ્ય છે એટલુ જ એ ઊર્મિ-પ્રધાન છે સ્યાદ્વાદ મતથી સામા પક્ષની લાગણીનો વિચાર કરવાનો અવકાશ મળે છે એટલે એમના પ્રતિ ઉદ્વેગ થવાને બદલે પ્રેમ, મૈત્રી કે કારુણ્ય પ્રગટશે જેમ જૈન તત્ત્વજ્ઞાન દરેક વિષયને ઊંડાણથી સ્પર્શે છે, તેમ જૈન કવિઓએ કાવ્યમા ઊર્મિને સૂક્ષ્મદૃષ્ટિથી અવલોકી છે આ સૂક્ષ્મદૃષ્ટિમા જૈનેતર કવિઓ અને જૈન કવિઓમા થોડોક ફરક છે અન્ય કવિઓએ શ્રીકૃષ્ણની લીલાના બયાન ઊર્મિ-સભર કર્યા છે, એમના ગુણગાન ગાયા છે, જ્યારે જૈન કવિઓએ ગુણગાન કીર્તન કરવા ઉપરાત, અપ્રતિમ ભક્તિ છતા, જ્યારે ઈશ્વર ઉપકારક ન થતો હોય ત્યારે મીઠો ઉપાલભ આપતા કાવ્યો આપ્યા છે, અગર તો આપણી ભક્તિમા ક્યાક ન્યૂનતા છે, એટલે આત્મનિરીક્ષણ કરે છે મીઠો ઉપાલભ આપવામા મોહનવિજયજી, યશોવિજયજી, ચિદાનદજી વગેરે મોખરે છે, જ્યારે આત્મનિંદાના બીજા

પ્રકારમા દેવચદજી, કુમારપાળવિરચિત આત્મનિંદા વગેરે આગળ છે આપણે મોહનવિજયજીથી શરૂઆત કરીએ .

નિજ પદ દેવા જો સમરથ છો,
તો યશ લેતા શુ જાય ?
હો પ્રભુજી ! ઓળભડે મત ખીજો

એટલુ ખરુ કે જૈન સ્તવનો, સજ્ઝાયાદિ પ્રાચીન છદો કે અખાની માફક છપામા આવ્યા નથી એટલે હાલ લોકભોગ્ય નથી પરતુ એવી રીતના રાગ રાગિણીમા રચાયેલા છે કે જે સામાન્ય માણસ પણ ગાઈ શકે—એની પ્રનાલિતાનો આનદ માણી શકે હાલ માત્ર જરૂર છે તેવા રાગોને પ્રચલિત કરવાની આપણા સગીતકારો પાસેથી આટલી આશા રાખવી અસ્થાને નહિ ગણાય જોકે ચિત્રપટ સગીતમા રચ્યાપચ્યા રહેતા જૈન યુવકો જ આ વસ્તુને પિછાનતા નથી ક્ષણિક કર્ણપ્રિયતાને વર્જ્ય ગણી, આમ અધારામા રહેલી કૃતિઓને ઓપ આપવાની જરૂર છે નીચેના સ્તવનનો ઢાળ જુઓ

બાલપણે આપણ સસનેહી
રમતા નવ નવ વેશે,
આજ તુમે પામ્યા પ્રભુતાઈ
અમે તો સસારની વેશે,
હો પ્રભુજી ! ઓળભડે મત ખીજો

—મોહનવિજયજી

સતયુગમા, જૈન પરિભાષામા કહુ તો ચતુર્થ આરામા, લોકો ઘણા ભદ્રિક હતા અને અલૌકિક પુરુષો વિદ્યમાન હોવાથી લોકોદ્ધાર તાત્કાલિક થતો જ્યારે આજે કળિયુગ—પાચમો આરો, અને લોકો મનના મેલા, એટલે ઇશ્વરની અમીદૃષ્ટિ થાય નહિ આ સામે કવિનુ હૃદય બળવો પુકારે છે, અને મીઠાશથી કહે છે

શ્રી શુભવીર પ્રભુજી મોંઘે કાળે રે,
દીયતા દાન રે શાબાશી ઘણી

—બાર વ્રતની પૂજા પ૦ વીરવિજયજીકૃત

તો કોઈ જગ્યાએ હૃદય ભક્તિથી છલકતુ હોય પણ આપણી લાગણી આપણા વાલમના ખ્યાલ બહાર રહેતી હોય એવી આપણને આશકા થાય ત્યારે વિનતિરૂપે વીરવિજયજીની પક્તિઓ જુઓ

ભક્તિ હૃદયમા ધારજો રે,
અતર વૈરીને વારજો રે,
તારજો દીનદયાળ

—નવાણુ પ્રકારની પૂજા પ૦ વીરવિજયજીકૃત

જેમ શ્રી વીરવિજયજી મોંઘા કાળમા વરસ્યાની ખરી કિંમત આકે છે તેમ ચિદાનદજી પણ આ જ વાતને જરા જુદા સ્વરૂપે રજૂ કરે છે

મોહ ગયે જો તારશો,
ઇણુ વેળા હો કહા તુમ ઉપગાર ?
સુખ વેળા સજ્જન અતિ
દુ ખ વેળા હો વિરલા સસાર,
પરમાતમ પૂરણ કળા

ઉપાલભ આપતાં જ આપણને સનાતન સત્ય આપ્યુ 'દુખ વેળા હો વિરલા સસાર !' તો યશોવિજયજી (સામાન્ય રીતે 'વાચકજશ'ના નામે ઓળખાતા) જ્યારે ભક્તિમા લીન બને છે ત્યારે પરિણામ સારુ કેવી અધિરાઈ દાખવે છે તે જુઓ

કરજોડી ઊભો રહુ
રાત–દિવસ તુમ ધ્યાને રે,
જો મનમા આણો નહિ
તો શુ કહીએ છાનો રે ?
સભવ જિનવર વિનતિ

ચિદાનદજીનો નીચેનો ઉપાલભ જુઓ તેમા તેઓ પોતાની આજસુધીની પરિસ્થિતિ માટે ઈશ્વરને જ જવાબદાર ઠરાવે છે—પોતાની ન્યૂનતાના સ્વીકાર સાથે !

મોહ મહામદ છાકથી
હુ છકિયો હો નાહીં સૂધ લગાર,
ઉચિત સહી ઇણ અવસરે
સેવકની હો કરવી સભાળ,
પરમાતમ પૂરણ કળા

પણ જ્યારે ભક્તને એમ લાગે છે કે અન્યની ભક્તિથી ઈશ્વર રીઝે છે અને કદાચ પોતાની ભક્તિમા ખામી જેવુ જણાતુ હોય ત્યારે ઈશ્વરને કેવી ચેતવણી અપાય છે તે જુઓ

સેવા ગુણ રજ્યો ભવિજનને
જો તુમે કરો બડભાગી,
તો તમે સ્વામી કેમ કહેવાશો
નિર્મમ ને નિરાગી ?
હો પ્રભુજી ! ઓળભડે મત ખીજો

તો આપણો પ્રિયતમ કેવો સ્વાર્થી છે એ જોવા આપણે ફરીથી ચિદાનદજીનો સમ્પર્ક સાધીએ

સર્વ દેશ-ઘાતી સહુ
અઘાતી હો કરી ઘાત દયાળ,
વાસ કિયો શિવમદિરે
મોહે[૬] વિસરી હો ભમતો જગજાળ,
પરમાતમ પૂરણ કળા

પણ મનુષ્યની શક્તિને મર્યાદા છે, એ વાત કવિઓ પણ વિસરી ના શકે આપણાથી ઈશ્વરની સપૂર્ણ કક્ષાએ પહોંચી ન શકાય તો એનો એકાદ અશ પણ માગી લેવાનો લોભ જતો કેમ કરાય ? (આપણા સ્વભાવની વિરુદ્ધ)

નાણ રયણ પામી એકાતે
થઈ બેઠા મેવાસી,
તેહ માહેલો એક અશ જો આપો
તે વાતે શાબાશી,
હો પ્રભુજી ! ઓળભડે મત ખીજો

---

૬ મુજને

પ્રકારમા દેવચંદ્રજી, કુમારપાળવિરચિત આત્મનિંદા વગેરે આગળ છે આપણે મોહનવિજયજીથી શરૂઆત કરીએ

શિવ પદ દેવાં જો સમરથ છો,
તો યશ લેતા શુ જાય ?
હો પ્રભુજી ! ઓળભડે મત ખીજો

એટલુ ખરુ કે જૈન સ્તવનો, સજ્ઝાયાદિ પ્રાચીન છદો કે અખાની માફક છપાયામા ગયા નથી એટલે હાલ લોકભોગ્ય નથી પરતુ એવી રીતના રાગ રાગિણીમા રચાયેલા છે કે જે સામાન્ય માણસ પણ ગાઈ શકે—એની પ્રવાહિતાનો આનદ માણી શકે હાલ માત્ર જરૂર છે તેવા રાગોને પ્રચલિત કરવાની આપણા સગીતકારો પાસેથી આટલી આશા રાખવી અસ્થાને નહિ ગણાય જોકે ચિત્રપટ સગીતમા રચ્યાપચ્યા રહેતા જૈન યુવકો જ આ વસ્તુને પિછાનતા નથી ક્ષણિક કર્ણપ્રિયતાને વર્જ્ય ગણી, આમ અધારામા રહેલી કૃતિઓને ઓપ આપવાની જરૂર છે નીચેના સ્તવનનો ઢાળ જુઓ

બાલપણે આપણ સસનેહી
રમતા નવ નવ વેશે,
આજ તુમે પામ્યા પ્રભુતાઈ
અમે તો સસારની વેશે,
હો પ્રભુજી ! ઓળભડે મત ખીજો

—મોહનવિજયજી

સતયુગમા, જૈન પરિભાષામા કહુ તો ચતુર્થ આરામા, લોકો ઘણા ભદ્રિક હતા અને અલૌકિક પુરુષો વિદ્યમાન હોવાથી લોકોદ્ધાર તાત્કાલિક થતો જ્યારે આજે કળિયુગ—પાચમો આરો, અને લોકો મનના મેલા, એટલે ઈશ્વરની અમીદૃષ્ટિ થાય નહિ આ સામે કવિનુ હૃદય બળવો પુકારે છે, અને નીડરતાથી કહે છે

શ્રી શુભવીર પ્રભુજી મોંઘે કાળે રે,
દીયતા દાન રે શાબાશી ઘણી

—બાર વ્રતની પૂજા પ૦ વીરવિજયજીકૃત

તો કોઈ જગ્યાએ હૃદય ભક્તિથી છલકતુ હોય પણ આપણી લાગણી આપણા વાલમના ખ્યાલ બહાર રહેતી હોય એવી આપણને આશકા થાય ત્યારે વિનતિરૂપે વીરવિજયજીની પક્તિઓ જુઓ

ભક્તિ હૃદયમા ધારજો રે,
અતર વૈરીને વારજો રે,
તારજો દીનદયાળ

—નવાણુ પ્રકારની પૂજા પ૦ વીરવિજયજીકૃત

જેમ શ્રી વીરવિજયજી મોંઘા કાળમા વરસ્યાની ખરી કિંમત આકે છે તેમ ચિદાનદજી પણ આ જ વાતને જરા જુદા સ્વરૂપે રજૂ કરે છે

મોહ ગયે જો તારશો,
ઇણ વેળા હો કહા તુમ ઉપગાર ?
સુખ વેળા સજ્જન અતિ
દુ ખ વેળા હો વિરલા સસાર,
પરમાતમ પૂરણ કળા

ઉપાલભ આપતાં જ આપણને સનાતન સત્ય આપ્યુ 'દુઃખ વેળા હો વિરલા સસાર !' તો યશોવિજયજી (સામાન્ય રીતે 'વાચકજશ'ના નામે ઓળખાતા) જ્યારે ભક્તિમા લીન બને છે ત્યારે પરિણામ સારુ કેવી અધિરાઈ દાખવે છે તે જુઓ

કરજોડી ઊભો રહુ
રાત–દિવસ તુમ ધ્યાને રે,
જો મનમા આણો નહિ
તો શુ કહીએ છાનો રે ?
સભવ જિનવર વિનતિ

ચિદાનદજીનો નીચેનો ઉપાલભ જુઓ તેમા તેઓ પોતાની આજસુધીની પરિસ્થિતિ માટે ઈશ્વરને જ જવાબદાર ઠરાવે છે—પોતાની ન્યૂનતાના સ્વીકાર સાથે !

મોહ મહામદ છાકથી
હુ છકિયો હો નાહીં સુધ લગાર,
ઉચિત સહી ઇણ અવસરે
સેવકની હો કરવી સભાળ,
પરમાતમ પૂરણ કળા

પણ જયારે ભક્તને એમ લાગે છે કે અન્યની ભક્તિથી ઈશ્વર રીઝે છે અને કદાચ પોતાની ભક્તિમા ખામી જેવુ જણાતુ હોય ત્યારે ઈશ્વરને કેવી ચેતવણી અપાય છે તે જુઓ

સેવા ગુણ રજ્યો ભવિજનને
જો તુમે કરો બડભાગી,
તો તમે સ્વામી કેમ કહેવાશો
નિર્મમ ને નિરાગી ?
હો પ્રભુજી ! ઓળભડે મત ખીજો

તો આપણો પ્રિયતમ કેવો સ્વાર્થી છે એ જોવા આપણે ફરીથી ચિદાનદજીનો સમ્પર્ક સાધીએ

સર્વ દેશઘાતી સહુ
અઘાતી હો કરી ઘાત દયાળ,
વાસ કિયો શિવમદિરે
મોહે[૬] વિસરી હો ભમતો જગજાળ,
પરમાતમ પૂરણ કળા

પણ મનુષ્યની શક્તિને મર્યાદા છે, એ વાત કવિઓ પણ વિસરી ના શકે આપણાથી ઈશ્વરની સપૂર્ણ કક્ષાએ પહોંચી ન શકાય તો એનો એકાદ અશ પણ માગી લેવાનો લોભ જતો કેમ કરાય ? (આપણા સ્વભાવની વિરુદ્ધ)

નાણ રયણ પામી એકાતે
થઈ બેઠા મેવાસી,
તેહ માહેલો એક અશ જો આપો
તે વાતે શાબાશી,
હો પ્રભુજી ! ઓળભડે મત ખીજો

૬ મુજને

તો એથી ઊલટું, મુક્તિની—એના એકાદ અંશની પણ પરવા કર્યા વિના ભક્તિ-રંગમા જ રચ્યાપચ્યા રહેવાનુ મહોપાધ્યાયજીને સૂઝે છે, જેથી ચમકપાષાણની માફક મુક્તિ આપોઆપ ખેંચાઈને મળે જુઓ :

મુક્તિથી અધિક તુજ ભક્તિ મુજ મન વસી
જેહશુ સબલ પ્રતિબંધ લાગ્યો,
ચમક પાષાણ જિમ લોહને ખીંચશે
મુક્તિને સહજ મુજ ભક્તિ રાગો
ઋષભ જિનરાજ મુજ૦

આ તો વાત થઈ જેને અપૂર્ણતા સાથે પ્રતીતિ પ્રગટી નથી, પણ જેને અપૂર્ણતા સાથે સપૂર્ણ શ્રદ્ધા હોય તેની શી દશા છે તેની પણ જેણે ઈશ્વરને નાથ કર્યો છે, જે સનાથ છે, એમનુ હૃદય કેવુ પુલકિત છે એ આપણે મોહનવિજયજીની પક્તિમા જોઈએ

તારકતા તુજ માહે રે શ્રવણે સાંભળી
તે ભણી હુ આવ્યો છુ દીનદયાળ જો,
તુજ કરુણાની લહેરે રે મુજ કારજ સરે
શુ ઘણુ કહીએ જાણ આગળ કૃપાળ જો ?
પ્રીતલડી બધાણી રે અજિત જિણદશુ

આવી જ ભાવનાને ઉપાલભ સ્વરૂપે ચિદાનદજીએ નીચેના શબ્દોમા આલેખી છે

જગતારક પદવી લહી
તાર્યા સહી હો અપરાધી અપાર,
તાત કહો મોહે તારતા
કિમ કીની હો ઈણ અવસર વાર ?
પરમાતમ પૂરણ કળા

પ૦ વીરવિજયજી પણ આમ જ કહે છે કદાચ ઈશ્વર પાસે માગણી તો કરીએ અને ન આપે તો ? તો લાજ–મર્યાદા ગુમાવવી પડે એટલે ઉપાલભ સ્વરૂપે કહે છે

દાયક નામ ધરાવો તો સુખ આપો રે
શિવતરુની આગે રે શી બહુ માગણી ?

જ્યારે મહોપાધ્યાય યશોવિજયજી તો ઘડીક પણ સગ ન તજવાનુ કહે છે ગુણીજનને ગુણ ધરાવતી વ્યક્તિ સાથે જ પ્યાર હોય ને ? સગનો રગ કેવો લાગ્યો છે તે જુઓ

કોકિલ કલ કૂજિત કરે
પામી મજરી હો પજરી સહકાર,
ઓછા તરુવર નવિ ગમે
ગિરૂઆ શુ હો હોવે ગુણનો પ્યાર,
અજિત જિણદશુ પ્રીતડી

વર્ણાનુપ્રાસ અને ઉપમા અલકાર કાવ્યની ગુજાશમા ઓર વધારો કરે છે

આવા મીઠા ઉપાલભ તો જેણે સિદ્ધિ સાધી હોય એવા મહાપુરુષો આપી શકે પરતુ આપણી જેવા સામાન્ય માણસો ગમે તેવા ભક્તિમા લીન હોઈએ છતા નિષ્ફળ જઈએ તો ? તો આત્મનિરીક્ષણ જ સભવે ને ? દેવચદ્રજી કહે છે

સ્વામી દર્શન સમો નિમિત્ત લહી નિર્મળો
જો ઉપાદાન એ શુચિ ન થાશે,
દોષ કો વસ્તુનો અથવા ઉદ્યમ તણો
સ્વામી સેવા સહી નિકટ લાશે

ઉદ્યમની ખામી જોઈ, પણ હજુ આપણે ડગ પણ માડયુ નથી એટલે વિશેષ આત્માવલોકન કરવુ જ જોઈએ ને? આત્મલક્ષી—આત્મનિંદાના કાવ્ય અનુકૂળ બને જુઓ

રાગ દ્વેષે ભર્યો, મોહ વૈરી નડયો
લોકની રીતમા ઘણુ એ રાતો,
ક્રોધવશ ધમધમ્યો, શુદ્ધ ગુણ નવિ રચ્યો
ભમ્યો ભવમાહી હુ વિષયમાતો,
તાર હો તાર પ્રભુ, મુજ સેવક ભણી

આત્મનિંદા માટે તો જૈનોમા પ્રચલિત 'રત્નાકર પચ્ચીશી' જેવી જોઈએ આખી રચના આપણા હીણપતભર્યા કર્તવ્યની નિંદા કરતી છે. એકાદ કડી તપાસીએ રચના હરિગીત છદમા છે

હુ ક્રોધ અગ્નિથી બળ્યો વળી લોભ સર્પ ડશ્યો મને
ગળ્યો માનરૂપી અજગરે હુ કેમ કરી ધ્યાવુ તને?
મન મારુ માયાજાળમા મોહન! મહા મૂઝાય છે,
ચડી ચાર ચોરો હાથમા ચેતન ઘણુ ચગદાય છે

ક્રોધ, લોભ અને માનને માટે યોજેલા અનુક્રમે અગ્નિ, સર્પ અને અજગરના રૂપકો તેમ જ વર્ણાનુપ્રાસ અલકારથી રચના વધુ આકર્ષક બની છે

કદાચ સવાલ થશે કે ઈશ્વર તો સર્વજ્ઞ છે એટલે આપણા દરેક કર્તવ્યોનો હિસાબ તો એની પાસે હોય જ, તો પછી આપણે બયાન કરવાની શી જરૂર? બયાન કરવાની જરૂર છે કારણ આપણા આવા ખોટા કર્તવ્યોથી આપણુ મન ભરાઈ ગયુ હોય છે આપણુ દિલ હળવુ બને એટલા માટે અગર તો આપણુ મન ભરાઈ આવે ત્યારે આપણા દિલની વાત આપણા નિકટના સ્નેહીને કહીએ ત્યારે જ નિરાત થાય એવા માનવસહજ સ્વભાવને 'રત્નાકર પચ્ચીશી'ની શરૂઆતમા જ કવિએ આલેખ્યો છે

'જાણો છતા પણ કહી અને હુ હૃદય આ ખાલી કરુ'

તદુપરાત ઈશ્વરને પ્રીતમ તરીકે સ્વીકાર્યો છે એટલે પ્રેમી તો પોતાના પ્રિયતમને અથથી ઈતિ સુધીનુ બધુ વર્ણન કરે જ ને? મોહનવિજયજી પણ કહે છે .

અતર્ગતની પ્રભુ આગળ કહું ગુજ જો,
પ્રીતલડી બધાણી રે અજિત જિણદશુ

ઉપરની આત્મનિંદામા તો ભૂલનો એકરાર છે પણ કુમારપાળવિરચિત (અનુ૦ અમૃતસૂરીશ્વરજી મહારાજ) આત્મનિંદામા દુર્લભ માનવદેહ મળ્યા પછી સચેતન ન થયા, હાથ ધોઈ નાખ્યા, તેનુ આલેખન છે .

બહુ કાળ આ સસારસાગરમા પ્રભુ હુ સચર્યો,
થઈ પુણ્યરાશિ એકઠી ત્યારે જિનેશ્વર તુ મળ્યો
પણ પાપકર્મ ભરેલ મેં સેવા સરસ નવ આદરી,
શુભ યોગને પામ્યા છતા મેં મૂર્ખતા બહુએ કરી

જૈનોમા મનુષ્ય મરણપથારીએ હોય ત્યારે ખાસ કરીને ધાર્મિક રિવાજોમાં 'પુણ્ય-પ્રકાશ'નુ સ્તવન સભળાવાય છે આ સ્તવનમા દુર્લભ માનવદેહની સફળતા ક્યારે થાય, આપણે શુ કર્યું, વગેરેની સરવાળા બાદબાકી છે જિંદગીના ધન્ય દિવસો ક્યા ? એના જવાબ માટે નીચેના ભાવવાહી સ્વરો ગુજાવો

ધન ધન તે દિન માહરો
જિહા કીધો ધર્મ

તો શ્રીમદ્ રાજચદ્ર આપણા જેવા માટે એવો ધન્ય દિવસ ક્યારે આવે એની તીવ્ર ઇચ્છા વ્યક્ત કરે છે

અપૂર્વ અવસર એવો ક્યારે આવશે ?
ક્યારે થઈશુ બાહ્યાતર નિર્ગ્રંથ જો ?
સર્વ સબધનુ બધન તિક્ષ્ણ છેદીને,
વિચરશુ કવ મહત્પુરુષને પથ જો ?

ઊર્મિ વસ્તુ જ એવી છે કે જે અનુભવ વિના સમજાતી નથી જે લોકો ઊર્મિ વિહીન હોય છે, જેમણે પ્રેમાનુભાવ કર્યો નથી હોતો તેઓ સામી વ્યક્તિની લાગણી સમજી શકતા નથી એટલે લાગણી-વેડા કહી તિરસ્કારે છે, પણ ખરી વસ્તુ તો અનુભવે જ સમજાય છે જુઓ

રહસ્યોનો જ્ઞાતા અનુભવથી ક્યારે થઈશ હું ?

એટલે જ્ઞાતા પણ અનુભવથી થવાની ઇચ્છા વ્યક્ત કરી

અનુભવથી જ્ઞાતા થવાની વાત રુચિ, પરતુ અનુભવ કોણ કરી શકે ? ચિદાનદજી આપણને પ્રત્યુત્તર આપે છે

પણ તુમ દરિશણ યોગથી
થયો હૃદયે હો અનુભવ પરકાશ,
અનુભવ અભ્યાસી કરે
દુ ખદાયી હો સવિ કર્મ વિનાશ,
પરમાતમ પૂરણ કળા

જૈન કવિઓની વિશિષ્ટતા જોયા પછી જૈન અને અન્ય કવિઓ વચ્ચે સમાનતા જોઈએ જૈન તેમ જ જૈનેતર કવિઓએ અમુક વિષયનુ નિરૂપણ બહુ સ્પષ્ટતાથી કર્યું છે, છતા એક જ હકીકતને જુદી જુદી ઢબથી સહુએ પોતપોતાની આગવી કવિતા-શક્તિથી આલેખી છે મુસાફિર ઘોર નિદ્રામા છે એ માટે જુઓ

ઉઠ જાગ મુસાફિર ભોર ભઈ, અબ રૈન કહાઁ જો સોવત હૈ ?
જો સોવત હૈ વહ ખોવત હૈ, જો જાગત હૈ વહ પાવત હૈ

ચિદાનદજીનુ પદ એની સાથે હવે સરખાવો

રૈન રહી અબ થોરી [7]
જાગ જાગ તુ નિંદ ત્યાગ દે
હોત વસ્તુકી ચોરી,
મજિલ દૂર ભર્યો ભવસાગર,
માન ઉ, મતિ મોરી [8]

---

૭ થોડી ૮ મારી

અનતકાળથી આ જીવડો સસારસાગરમા રઝળ્યો છે છતા 'મારુ' 'મારુ' કરતા થાક્યો નથી આ વાતને લગભગ બધા જ ભક્તકવિઓએ કાવ્યના વિષય તરીકે અપનાવી છે

નથી જીવ તારી રે સુદર કાયા,
છોડીને ચાલ્યો વણઝારા રે હોજી

—કબીર

*

મેલી દે મનથી મારુ-તારુ રે મનવા
પ્રભુ વિના કોઈ નથી તારુ,
સ્મશાન સુધી તારા સગા સબધી વાલા
આવીને બાળે તન પ્યારુ,
રે માનવી! પ્રભુ વિના કોઈ નથી તારુ

—પીપા ભગત

વાલા તે વાલા શુ કરો, વાલા વોળાવી[૯] વળશે
વાલા તે વનના લાકડા તે તો સાથે જ બળશે
એક રે દિવસ એવો આવશે

—વૈરાગ્યની સજ્ઝાય ઉદયરત્નકૃત

અભિમાન એક ભયાનક રોગ છે વ્યક્તિત્વવાદના આ જમાનામા એ રોગ જ્યાસા નજરે પડે છે એને મહામદ કહ્યો છે મદનુ સ્વરૂપ સમજવા માટે તો જૈનોની ભરત-બાહુબલીની કથા જ તપાસવી રહી બાહુબલીએ રાજપાટનો ત્યાગ કરી દીક્ષા અગીકાર કરી, પણ અહમ્ ભાવના ત્યાગી નહિ ઘોર તપસ્યા કરવા છતા મહામદને કારણે સર્વજ્ઞ થઈ શકતા નથી આ વસ્તુ સમજાવવા માટે જો કોઈ શક્તિમાન હોય તો ભાઈને માટે એમની અતુલ સ્નેહલ બહેનો જ આ વસ્તુનો આશરો લઈ કવિ એમની બહેનોના મુખમા આ શબ્દો મૂકે છે

વીરા! ગજ થકી હેઠા ઊતરો

અભિમાનરૂપી હાથી પરથી નીચે ઊતરવાનુ કહે છે 'માન-અભિમાન ન કરો' એનુ કારણ આપણને યથાર્થ રીતે, માર્ગદર્શનરૂપે માનની સજ્ઝાયમા ઉદયરત્ન સમજાવે છે

રે જીવ! માન ન કીજિયે
માને વિનય ન આવે,
વિનય વિના વિદ્યા નહિ
તો કિમ સમકિત પાવે રે જીવ! માન ન કીજિયે.

આ પ્રસગે ગીતાનો ઉપદેશ જરા જોઈએ તો ઠીક પડશે સાધકને માટે ગીતાજીમા ત્રણ વસ્તુ પર ખાસ ભાર મૂકયો છે પ્રણિપાત, પરિપ્રશ્ન અને સેવા આ યુગમા પ્રણિપાત એટલે નમ્રતા, વિવેક ખાસ ખ્યાલમા રાખવા યોગ્ય છે પરિપ્રશ્ન એટલે ફરી પૂછવુ જિજ્ઞાસાવૃત્તિ એ આવશ્યક અગ છે જૈનોમા ભગવાન મહાવીરના મુખ્ય ગણધર ગૌતમસ્વામી જ્ઞાતા હોવા છતા ય કોઈપણ બાબત સશય થતા ભગવાન મહાવીરને પ્રશ્નો પૂછતા એ રીતે નમ્રતા દાખવવી સેવા વિનાની નમ્રતા ખુશામતમા ખપે છે એટલે સેવા આવશ્યક છે આ બધા માટે માન-અભિમાન છોડવાની જરૂર છે

૯ વળાવી

માનનો ભાઈ છે દભ આચાર અને વિચારમા એથી સવાદિતા નથી રહેતી ચિદાનદજીની અનુભૂતિ આપણને ઉપકારક થઈ પડશે

કથણી કથે સહુ કોઈ, રહણી અતિ દુર્લભ હોઈ
શુક રામકો નામ વખાણે, નવિ પરમારથ તસ જાણે
યા વિધ ભણી વેદ સુણાવે, પણ અકળ કળા નહિ પાવે

—ચિદાનદજીના પદો પદ અઠ્યાવીશમુ

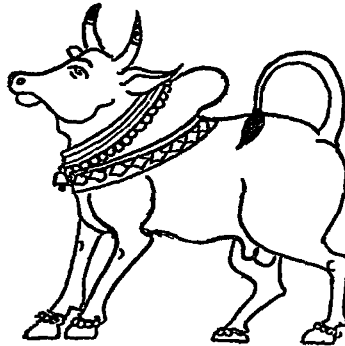
અખો પણ કહે છે

તિલક કરતા ત્રેપન ગયા, જપમાળાના નાકા ગયા

અખાની શૈલી વ્યગમય-કટાક્ષમય છે, જ્યારે આનદઘનજી પ્રત્યક્ષ કહે છે તે જુઓ

શુદ્ધ શ્રદ્ધાન વિણુ સર્વે કિરિયા કરી
છાર પર લીપણુ તેહ જાણો

જૈન સસ્કૃત સાહિત્યની જેમ જૈન ગુજરાતી સાહિત્ય પણ વિશાળ છે આ અવલોકન તો બે ચાર ખ્યાતનામ કવિઓ પૂરતુ મર્યાદિત રહ્યુ છે, એટલે વિશેષ જિજ્ઞાસુઓએ તો પરિશ્રમ લેવો પડશે એક યા બીજા કારણોથી આ સાહિત્ય અજ્ઞાત રહ્યુ છે અગર જૈન સમાજ પૂરતુ મર્યાદિત રહ્યુ છે તેને આપણા સાહિત્યકારો-સશોધકો વિશેષ પ્રકાશમા લાવશે એવી શ્રદ્ધા સાથે વિરમુ છુ



સ્થૂલિભદ્રવિષયક ત્રણ ફાગુકાવ્યો

જયંત કોઠારી

પ્રાચીન ગુજરાતીના વિપુલ જૈન સાહિત્યનો, એ સાંપ્રદાયિક છે એમ કહીને, કાંકરો કાઢી નાખી શકાશે નહિ મધ્યકાળમાં નિરુદ્દેશ નિર્ભેળ કવિતા ક્યાં હતી ? જૈનોનો વર્ગ સામાન્ય હિંદુ વર્ગને મુકાબલે નાનો અને એની પરંપરામાં દીક્ષાના મહિમાનું તત્ત્વ જરા પ્રબળ (જૈન કવિઓ—જે મોટે ભાગે મુનિઓ જ હતા—તેમણે બહુધા દીક્ષાનો મહિમા ગાઈ શકાય એવું જ વસ્તુ પસંદ કર્યું છે, અથવા વાર્તાનાયકને દીક્ષા આપ્યા વિના એમને ચેન પડ્યું નથી), તેથી એમનું સાહિત્ય વધારે સાંપ્રદાયિક લાગે છે જૈનેતર હિંદુ પરંપરા વધારે પરિચિત, તેથી એમાં સાંપ્રદાયિકતા દેખાતી નથી પણ એ પરંપરાનું સાહિત્ય પણ ધાર્મિક પ્રયોજનવાળું તો છે જ જૈન કવિઓ જૈનેતર કવિઓને મુકાબલે બહુ વિત્ત નથી દેખાડતા એ સાચું છે છતાં જૈન કવિઓ જૂની ભાષા વાપરતા હોવાને કારણે, કે પેલા સાંપ્રદાયિકતાના પૂર્વગ્રહને લીધે એમનું યોગ્ય મૂલ્યાંકન થવામાં અંતરાય આવતો હોય એવું તો થતું નથી ને, એ તપાસવા જેવું છે ધાર્મિકતા અને સાંપ્રદાયિકતાને ઉલ્લંઘીને પણ કવિત્વ પ્રગટ થઈ શકે—જેમ મધ્યકાળના ઘણા કવિઓની બાબતમાં બન્યું છે નરસિંહ, મીરાં, અખો, પ્રેમાનંદ, દયારામ જેવી પ્રતિભાવાળો કોઈ જૈન કવિ નજરે ચડતો નથી (જૈનેતર સાહિત્યમાં પણ છઠ્ઠો કોઈ ક્યાં છે ?) પણ નાકર, ધીરો, ભોજો, પ્રીતમ કે સ્વામીનારાયણ સંપ્રદાયના કવિઓ જેટલું વિત્ત બતાવનાર જૈન કવિઓ નહિ હોય એ માનવા જેવું જણાતું નથી છતાં આપણા સાહિત્યના અધ્યયનમાં જૈન કવિઓ અને સાહિત્ય ઉપેક્ષિત રહ્યાં છે એ હકીકત છે પ્રથમ પંક્તિના વિદ્વાનોના વિવેચનનો જે લાભ અખો, પ્રેમાનંદ, દયારામ જેવાને મળ્યો છે તે કોઈ જૈન કવિને મળ્યો જણાતો નથી ભાલણ, નાકર, નરપતિ, શામળ વગેરેને આપણા અભ્યાસમાં જે સ્થાન મળતું રહ્યું છે તેવું કોઈ જૈન કવિને ભાગ્યે જ મળ્યું છે વિપુલ પ્રમાણમાં સાહિત્યસર્જન કરનાર લાવણ્યસમય તથા સમયસુન્દર જેવા કવિઓનો સાંગોપાંગ અભ્યાસ થવો હજુ બાકી છે સાહિત્યના ઇતિહાસોમાં પણ વિશિષ્ટ જૈન કૃતિઓ અને કવિઓનો પૂરતો પરિચય કરાવવામાં આવતો નથી હા, નરસિંહ પૂર્વેના જૈન સાહિત્યનો કંઈક વિગતે પરિચય કરાવવામાં આવે છે, કેમકે એ વખતનું જૈનેતર સાહિત્ય અલ્પ પ્રમાણમાં છે ! ઘણું જૈન સાહિત્ય હજી સુધી અપ્રકાશિત છે દયારામે પણ સાંપ્રદાયિક સાહિત્ય ઘણું

લખ્યુ હતુ, પરન્તુ એની સાચી કવિતા લોકોએ ઝીલી લીધી અને અભ્યાસીઓએ એને લક્ષમા રાખી દયારામનુ મૂલ્યાકન કર્યું જૈન કવિતા સપ્રદાય બહાર ઝિલાય નહિ એ સમજાય એવુ છે, પણ અખૂટ જૈન સાહિત્ય ભડારમાથી સાચી કવિતાની વીણણી કરી, એનુ યોગ્ય મૂલ્યાકન કરવાનુ કામ આપણે કર્યું નથી જૈન સાહિત્યનુ આ રીતે સશોધન–સપાદન થશે ત્યારે, સભવ છે કે, બીજી હરોળના કેટલાક સારા કવિઓ અને તેમના કાવ્યો આપણને મળશે

જૈન કવિઓનો હેતુ ધર્મપ્રચારનો હોવા છતા એમણે એ પ્રચારના સાધનની પસદગી વિશાળ ક્ષેત્રમાથી કરી છે એમણે માત્ર જૈન પૌરાણિક કથાઓનો જ આશ્રય લીધો છે એવુ નથી, લોકવાર્તાના અખૂટ ખજાનાને એમણે ઉપયોગમા લીધો છે વળી, જૈનેતર પૌરાણિક આખ્યાન–વસ્તુનો ઉપયોગ કરવાનુ પણ એ ચૂકયા નથી, જ્યારે જૈનેતર કવિઓએ જૈન કથાવસ્તુને હાથે ય અડાડ્યો નથી જૈન સપ્રદાય તો નવીન હતો એણે લોકસમુદાયને આકર્ષવા માટે લોકસમુદાયમા પ્રચલિત કથાવાર્તાસાહિત્યનો ઉપયોગ કરવો રહ્યો જૈનેતર કવિઓને આવી જરૂર ન પડે તે સમજાય એવુ છે

અર્વાચીન યુગમા આપણા કવિઓએ પ્રાચીન કથાવસ્તુનો આશ્રય લઈને એમાના રહસ્યબીજને સ્વતત્ર દૃષ્ટિથી જોઈ વિકસાવ્યુ હોય એવુ ઘણીવાર બન્યુ છે, પણ અહી પણ એમનુ લક્ષ મોટે ભાગે હિંદુ કથાસાહિત્ય તરફ જ ગયુ છે કયારેક એમની દૃષ્ટિ બૌદ્ધ કથા-સાહિત્ય તરફ ગયેલી પણ જોવા મળે છે પરતુ વિશિષ્ટ જૈન કથાઓને સાગ કવિનો પ્રતિભાસ્પર્શ મળ્યો હોય એવુ જાણ્યામા નથી[1] કેટલીક જૈન કથાઓની ક્ષમતા આ દૃષ્ટિએ તપાસવા જેવી ગણાય

૨

આવી ક્ષમતાવાળી એક કથા સ્થૂલિભદ્રની છે સ્નેહના બધનમા બધાઈ જ્યા બાર વર્ષ ગાળ્યા હતા એ કોશા વેશ્યાના આવાસમા સ્થૂલિભદ્ર, મુનિવેશે, ચાતુર્માસ ગાળવા આવે છે સ્થૂલિભદ્રને માટે આ કેવો નાજુક અને કટોકટીભર્યો કાળ હશે! પ્રિયતમનુ સ્વાગત કરવા થનગની ઊઠેલી કોશાએ કેવા અણધાર્યા સવેદનો અનુભવ્યા હશે! રાગ–વિરાગના સઘર્ષે કેવા કેવા રહસ્યમય રૂપ ધારણ કર્યાં હશે! આવી બીજી બે કથાઓ–અલબત્ત જૈનેતર—જાણીતી છે એક રાજા ભર્તૃહરિની, જેમણે હૃદયરાણી પિંગલાનો, 'મયિ સા વિરક્તા' એવુ કરુણ ભાન થતા, ત્યાગ કર્યો અને એક દિવસ એને જ બારણે ભિક્ષુક બનીને આવી ઊભા બીજી ભગવાન બુદ્ધની, જેમણે જગતના દુ ખની જડીબુટ્ટી શોધવા પ્રિય યશોધરાને સૂતી મૂકી મહાભિનિષ્ક્રમણ આદર્યું અને એક દિવસ જગતના બનીને એની સામે આવી ઊભા આ કથાઓમા ત્યાગ કરતા પુનર્મિલનની ક્ષણ વધારે રોમાચક, માર્મિક અને રહસ્યમય છે, કેમકે ત્યારે નૂતન જીવનદિશા, નૂતન અભિજ્ઞાન અને નૂતન સબધના દ્વાર ખૂલે છે આ ક્ષણ ભારે શકયતાવાળી હોય છે પણ એની શકયતાને મૌલિક રીતે જોવી–ખીલવવી એ ઘણુ જ દુષ્કર કાર્ય છે

કોશાની જ સામે, કોશાના જ આવાસમા, ષડ્રસાહાર કરીને કામવિજય સિદ્ધ કરનાર સ્થૂલિભદ્ર જૈનોના એક અત્યત આદરણીય આચાર્ય છે એમના વિષે પ્રાચીન ગુજરાતીમા ઘણા કાવ્યો લખાયા છે કદાચ નેમરાજુલવિષયક કાવ્યો પછી સખ્યાની દૃષ્ટિએ સ્થૂલિભદ્રવિષયક કાવ્યો આવતા હશે પણ દેખીતી રીતે જ નેમિનાથના કરતા સ્થૂલિભદ્રના જીવનની ઘટનાઓ વધારે ભાવક્ષમ છે સ્થૂલિભદ્ર

---

૧ શ્રી જયભિખ્ખુએ જૈન પૌરાણિક સાહિત્યમાથી વસ્તુ લઈ નવલકથાઓ લખી છે શ્રી મડિયાની એકબે વાર્તાઓમા જૈન કથા-પ્રસગોનો ઉપયોગ થયો છે પણ આ બન્ને લેખકો જૈનધર્મી છે આ સિવાય પણ થોડુ લખાયુ હશે કદાચ, પણ વિશિષ્ટ સર્જકતાવાળી કોઈ કૃતિ ખરી ?

રાગીમાથી વિરાગી બને છે, નેમિનાથને રાગયુક્ત જીવન જીવવાનો અવસર આવતો નથી સ્થૂલિભદ્રને રાગભરી કોશાનો સામનો કરવો પડે છે, આવો સામનો નેમિનાથને કરવો પડતો નથી રાજુલને નેમિનાથ પ્રત્યે એકનિષ્ઠ—કદાચ ભક્તિભાવની હદે પહોંચતો—સ્નેહ છે પણ એનામા કોશાના જેવી પ્રગલ્ભતા, વિદગ્ધતા, તરવરાટ કે આવેગ નથી ઉપરાત, સ્થૂલિભદ્રવૃત્તાતને એના પિતાના જીવનની અદ્ભુત, રસિક અને રોમાચક પ્રસગોની ભૂમિકા પણ મળી રહે છે આમ વૃત્તાન્તના જુદા જુદા અશને ઉઠાવ આપીને રચનાવૈવિધ્ય દર્શાવી શકાય એવી સામગ્રી સ્થૂલિભદ્રવૃત્તાતમા રહેલી છે થયુ છે પણ એવુ જ મધ્યકાલીન ગુજરાતીના સ્થૂલિભદ્રવિષયક કાવ્યોમા કેટલુ બધુ સ્વરૂપવૈવિધ્ય દેખાય છે! એમા કોશાના ઉદ્ગારો રૂપે નાનકડા ઊર્મિગીતો છે, સ્થૂલિભદ્રની પ્રશસ્તિરૂપ, કે વૈરાગ્યબોધની સજ્ઝાય છે, કોશાના વિપ્રલભશૃગારના વર્ણનના બારમાસી કાવ્ય અને નવરસ કાવ્યો છે, ઇષિત્ કથાતતુનો ઉપયોગ કરતા ફાગુઓ અને શીયળવેલીઓ છે તથા વિસ્તૃત કથાપ્રપચવાળા રાસ પણ છે[2] એક જ વસ્તુને અનેક કવિઓ હાથમાં લે ત્યારે દરેક કવિની નજર એ વસ્તુના ક્યા બિંદુઓ પર ઠરે છે અને એને એ કેવી રીતે વિકસાવે છે એનુ સમાતર અવલોકન કરવુ રસપ્રદ થઈ પડે પણ પ્રતિનિધિરૂપ કૃતિઓ પ્રગટ ન થઈ હોય ત્યાસુધી આવુ અવલોકન અધૂરુ જ રહે તેથી આપણે અહીં નામે એક જ કાવ્ય-પ્રકારની, પણ રચનાનુ વિલક્ષણ વૈવિધ્ય દર્શાવતી ત્રણ જ કૃતિઓનુ તુલનાત્મક નિરીક્ષણ કરીશુ એ ત્રણ કૃતિઓ છે (૧) જિનપદ્મસૂરિકૃત સ્થૂલિભદ્ર ફાગુ (સ૦ ૧૩૯૦–૧૪૦૦), (૨) જયવતસૂરિકૃત સ્થૂલિ-ભદ્ર-કોશા પ્રેમવિલાસ ફાગ (સ૦ ૧૬૧૪ આસપાસ), (૩) માલદેવકૃત સ્થૂલિભદ્ર ફાગ (વિક્રમના ૧૭મા શતકનો પૂર્વાર્ધ)[3]

૩

ફાગુને આપણે વૃત્તાન્તનો સ્વલ્પ આધાર લઈ પ્રકૃતિની—ખાસ કરીને વસતઋતુની—ભૂમિકામા માનવપ્રણયનુ આલેખન કરનાર કાવ્યપ્રકાર કહી શકીએ આ વ્યાખ્યામા ન આવી શકે એવી 'ફાગુ' નામની સખ્યાબધ કૃતિઓ મળતી હોવા છતા, શિષ્ટ નમૂનારૂપ ફાગુકાવ્યોનુ આતરસ્વરૂપ આ વ્યાખ્યાની નિકટનુ હોય છે એમ જરૂર કહી શકાય જૈન ફાગુઓ, આ વ્યાખ્યાની અદર રહીને કે બહાર જઈને પણ, કેટલીક આગવી લાક્ષણિકતાઓ ઉપજાવે છે એ નોંધવા જેવી છે એક તો, જૈન ફાગુઓનો અતિમ ઉદ્દેશ, એમા રતિનુ આલેખન કેટલીકવાર તો ઘેરા રગે થતુ હોવા છતા, આપણને વિરતિ તરફ લઇ જવાનો હોય છે આથી જૈન ફાગુઓ શુદ્ધ શૃગારકાવ્યો બની શકતા નથી કાવ્યનો વિષય કે એમાની ઘટના જ સયમધર્મની બોધક હોય છે, જેમ અહીં સ્થૂલિભદ્રનુ ચરિત્ર સયમધર્મનુ બોધક છે છતા જિનપદ્મસૂરિ જેવા સ્થૂલિભદ્રના કામવિજયની સક્ષેપમા પ્રશસ્તિ કરી, કે એને મુખે સયમધર્મનો મહિમા પ્રગટ કરી અટકી જાય છે, ત્યારે માલદેવ જેવા 'નારીસગતિ ટાળો' એવો સીધો ઉપદેશ આપવા સુધી પણ પહોંચી જાય છે તો વળી જયવતસૂરિ જેવા આ બાબતમાં અત્યંત નોંધપાત્ર રીતે જુદા તરી આવે છે એમનુ કાવ્ય સ્થૂલિભદ્ર–કોશાના મિલન આગળ અટકી જાય છે એટલે કામવિજય દર્શાવવા સુધી તો એ

જુઓ, "જૈન ગૂર્જર કવિઓ" ભા૦ ૧, ૨, ૩મા પાછળ કૃતિઓની સૂચિમા એ માહિતી જોકે અપૂરતી અને અશુદ્ધ પણ છે

૩ ત્રણે કાવ્યો 'પ્રાચીન ફાગુ સંગ્રહ'(સપા૦ ડૉ૦ ભોગીલાલ સાંડેસરા અને સોમાભાઈ પારેખ)મા ક્રમાક (૧), (૨૬), (૨૮)થી છપાયેલા છે. અહીં એ સપાદનનો જ, પાઠાતરો સાથે, ઉપયોગ કર્યો છે અનુવાદ ક્યાંક મુક્ત પણ કર્યો છે

લખ્યુ હતુ, પરતુ એની સાચી કવિતા લોકોએ ઝીલી લીધી અને અભ્યાસીઓએ એને લક્ષમા રાખી દયારામનુ મૂલ્યાકન કર્યું જૈન કવિતા સપ્રદાય બહાર ઝિલાય નહિ એ સમજાય એવુ છે, પણ અખૂટ જૈન સાહિત્ય ભડારમાથી સાચી કવિતાની વીણણી કરી, એનુ યોગ્ય મૂલ્યાકન કરવાનુ કામ આપણે કર્યું નથી જૈન સાહિત્યનુ આ રીતે સશોધન–સપાદન થશે ત્યારે, સભવ છે કે, બીજી હરોળના કેટલાક સારા કવિઓ અને તેમનાં કાવ્યો આપણને મળશે

જૈન કવિઓનો હેતુ ધર્મપ્રચારનો હોવા છતા એમણે એ પ્રચારના સાધનની પસદગી વિશાળ ક્ષેત્રમાથી કરી છે એમણે માત્ર જૈન પૌરાણિક કથાઓનો જ આશ્રય લીધો છે એવુ નથી, લોકવાર્તાના અખૂટ ખજાનાને એમણે ઉપયોગમા લીધો છે વળી, જૈનેતર પૌરાણિક આખ્યાન–વસ્તુનો ઉપયોગ કરવાનુ પણ એ ચૂક્યા નથી, જ્યારે જૈનેતર કવિઓએ જૈન કથાવસ્તુને હાથે ય અડાડ્યો નથી જૈન સપ્રદાય તો નવીન હતો એણે લોકસમુદાયને આકર્ષવા માટે લોકસમુદાયમા પ્રચલિત કથાવાર્તાસાહિત્યનો ઉપયોગ કરવો રહ્યો જૈનેતર કવિઓને આવી જરૂર ન પડે તે સમજાય એવુ છે

અર્વાચીન યુગમા આપણા કવિઓએ પ્રાચીન કથાવસ્તુનો આશ્રય લઈને એમાના રહસ્યબીજને સ્વતત્ર દૃષ્ટિથી જોઈ વિકસાવ્યુ હોય એવુ ઘણીવાર બન્યુ છે, પણ અહી પણ એમનુ લક્ષ મોટે ભાગે હિંદુ કથાસાહિત્ય તરફ જ ગયુ છે ક્યારેક એમની દૃષ્ટિ બૌદ્ધ કથા-સાહિત્ય તરફ ગયેલી પણ જોવા મળે છે પરતુ વિશિષ્ટ જૈન કથાઓને સારા કવિનો પ્રતિભાસ્પર્શ મળ્યો હોય એવુ જાણ્યામા નથી [1] કેટલીક જૈન કથાઓની ક્ષમતા આ દૃષ્ટિએ તપાસવા જેવી ગણાય

૨

આવી ક્ષમતાવાળી એક કથા સ્થૂલિભદ્રની છે સ્નેહના બધનમા બધાઈ જ્યા બાર વર્ષ ગાળ્યા હતા એ કોશા વેશ્યાના આવાસમા સ્થૂલિભદ્ર, મુનિવેશે, ચાતુર્માસ ગાળવા આવે છે સ્થૂલિભદ્રને માટે આ કેવો નાજુક અને કટોકટીભર્યો કાળ હશે! પ્રિયતમનુ સ્વાગત કરવા થનગની ઊઠેલી કોશાએ કેવા અણધાર્યા સવેદનો અનુભવ્યા હશે! રાગ–વિરાગના સઘર્ષે કેવા કેવા રહસ્યમય રૂપ ધારણ કર્યાં હશે! આવી બીજી બે કથાઓ–અલબત્ત જૈનેતર—જાણીતી છે એક રાજા ભર્તૃહરિની, જેમણે હૃદયરાણી પિંગલાનો, 'મયિ સા વિરક્તા' એવુ કરુણ ભાન થતા, ત્યાગ કર્યો અને એક દિવસ એને જ બારણે ભિક્ષુક બનીને આવી ઊભા બીજી ભગવાન બુદ્ધની, જેમણે જગતના દુ ખની જડીબુટ્ટી શોધવા પ્રિય યશોધરાને સૂતી મૂકી મહાભિનિષ્ક્રમણ આદર્યું અને એક દિવસ જગતના બનીને એની સામે આવી ઊભા આ કથાઓમા ત્યાગ કરતા પુનર્મિલનની ક્ષણ વધારે રોમાચક, માર્મિક અને રહસ્યમય છે, કેમકે ત્યારે નૂતન જીવનદિશા, નૂતન અભિજ્ઞાન અને નૂતન સબધના દ્વાર ખૂલે છે આ ક્ષણ ભારે શક્યતાવાળી હોય છે પણ એની શક્યતાને મૌલિક રીતે જોવી–ખીલવવી એ ઘણુ જ દુષ્કર કાર્ય છે

કોશાની જ સામે, કોશાના જ આવાસમા, ષડ્રસાહાર કરીને કામવિજય સિદ્ધ કરનાર સ્થૂલિભદ્ર જૈનોના એક અત્યત આદરણીય આચાર્ય છે એમના વિષે પ્રાચીન ગુજરાતીમા ઘણા કાવ્યો લખાયા છે કદાચ નેમરાજુલવિષયક કાવ્યો પછી સખ્યાની દૃષ્ટિએ સ્થૂલિભદ્રવિષયક કાવ્યો આવતા હશે પણ દેખીતી રીતે જ નેમિનાથના કરતા સ્થૂલિભદ્રના જીવનની ઘટનાઓ વધારે ભાવક્ષમ છે સ્થૂલિભદ્ર

---

૧ શ્રી જયભિખ્ખુએ જૈન પૌરાણિક સાહિત્યમાથી વસ્તુ લઈ નવલકથાઓ લખી છે શ્રી મડિયાની એકબે વાર્તાઓમા જૈન કથા-પ્રસગોનો ઉપયોગ થયો છે પણ આ બન્ને લેખકો જૈનધર્મી છે આ સિવાય પણ થોડુ લખાયુ હશે કદાચ, પણ વિશિષ્ટ સર્જકતાવાળી કોઈ કૃતિ ખરી?

રાગીમાથી વિરાગી બને છે, નેમિનાથને રાગયુક્ત જીવન જીવવાનો અવસર આવતો નથી સ્થૂલિભદ્રને રાગભરી કોશાનો સામનો કરવો પડે છે, આવો સામનો નેમિનાથને કરવો પડતો નથી રાજુલને નેમિનાથ પ્રત્યે એકનિષ્ઠ—કદાચ ભક્તિભાવની હદે પહોંચતો—સ્નેહ છે પણ એનામા કોશાના જેવી પ્રગલ્ભતા, વિદગ્ધતા, તરવરાટ કે આવેગ નથી ઉપરાત, સ્થૂલિભદ્રવૃત્તાતને એના પિતાના જીવનની અદ્ભુત, રસિક અને રોમાચક પ્રસગોની ભૂમિકા પણ મળી રહે છે આમ વૃત્તાન્તના જુદા જુદા અશને ઉઠાવ આપીને રચનાવૈવિધ્ય દર્શાવી શકાય એવી સામગ્રી સ્થૂલિભદ્રવૃત્તાતમા રહેલી છે થયુ છે પણ એવુ જ મધ્યકાલીન ગુજરાતીના સ્થૂલિભદ્રવિષયક કાવ્યોમા કેટલુ બધુ સ્વરૂપવૈવિધ્ય દેખાય છે। એમા કોશાના ઉદ્ગારો રૂપે નાનકડા ઊર્મિગીતો છે, સ્થૂલિભદ્રની પ્રશસ્તિરૂપ, કે વૈરાગ્યબોધની સજ્ઝાય છે, કોશાના વિપ્રલભશૃગારના વર્ણનના બારમાસી કાવ્ય અને નવરસ કાવ્યો છે, ઇષિત્ કથાતતુનો ઉપયોગ કરતા ફાગુઓ અને શીયળવેલીઓ છે તથા વિસ્તૃત કથાપ્રપચવાળા રાસ પણ છે[૨] એક જ વસ્તુને અનેક કવિઓ હાથમા લે ત્યારે દરેક કવિની નજર એ વસ્તુના કયા બિંદુઓ પર ઠરે છે અને એને એ કેવી રીતે વિકસાવે છે એનુ સમાતર અવલોકન કરવુ રસપ્રદ થઈ પડે પણ પ્રતિનિધિરૂપ કૃતિઓ પ્રગટ ન થઈ હોય ત્યાસુધી આવુ અવલોકન અધૂરુ જ રહે તેથી આપણે અહી નામે એક જ કાવ્ય-પ્રકારની, પણ રચનાનુ વિલક્ષણ વૈવિધ્ય દર્શાવતી ત્રણ જ કૃતિઓનુ તુલનાત્મક નિરીક્ષણ કરીશુ એ ત્રણ કૃતિઓ છે (૧) જિનપદ્મસૂરિકૃત સ્થૂલિભદ્ર ફાગુ (સ૦ ૧૩૫૦–૧૪૦૦), (૨) જયવતસૂરિકૃત સ્થૂલિ-ભદ્ર કોશા પ્રેમવિલાસ ફાગ (સ૦ ૧૬૧૪ આસપાસ), (૩) માલદેવકૃત સ્થૂલિભદ્ર ફાગ (વિક્રમના ૧૭મા શતકનો પૂર્વાર્ધ)[૩]

૩

ફાગુને આપણે વૃત્તાન્તનો સ્વલ્પ આધાર લઈ પ્રકૃતિની—ખાસ કરીને વસતઋતુની—ભૂમિકામાં માનવપ્રણયનુ આલેખન કરનાર કાવ્યપ્રકાર કહી શકીએ આ વ્યાખ્યામા ન આવી શકે એવી 'ફાગુ' નામની સખ્યાબધ કૃતિઓ મળતી હોવા છતા, શિષ્ટ નમૂનારૂપ ફાગુકાવ્યોનુ આતરસ્વરૂપ આ વ્યાખ્યાની નિકટનુ હોય છે એમ જરૂર કહી શકાય જૈન ફાગુઓ, આ વ્યાખ્યાની અદર રહીને કે બહાર જઈને પણ, કેટલીક આગવી લાક્ષણિકતાઓ ઉપજાવે છે એ નોંધવા જેવી છે એક તો, જૈન ફાગુઓનો અતિમ ઉદ્દેશ, એમા રતિનુ આલેખન કેટલીકવાર તો ઘેરા રગે થતુ હોવા છતા, આપણને વિરતિ તરફ લઈ જવાનો હોય છે આથી જૈન ફાગુઓ શુદ્ધ શૃગારકાવ્યો બની શકતા નથી કાવ્યનો વિષય કે એમાની ઘટના જ સયમધર્મની બોધક હોય છે, જેમ અહીં સ્થૂલિભદ્રનુ ચરિત્ર સયમધર્મનુ બોધક છે છતા જિનપદ્મસૂરિ જેવા સ્થૂલિભદ્રના કામવિજયની સક્ષેપમા પ્રશસ્તિ કરી, કે એને મુખે સયમધર્મનો મહિમા પ્રગટ કરી અટકી જાય છે, ત્યારે માલદેવ જેવા 'નારીસગતિ ટાળો' એવો સીધો ઉપદેશ આપવા સુધી પણ પહોંચી જાય છે તો વળી જયવતસૂરિ જેવા આ બાબતમાં અત્યંત નોંધપાત્ર રીતે જુદા તરી આવે છે એમનુ કાવ્ય સ્થૂલિભદ્ર–કોશાના મિલન આગળ અટકી જાય છે એટલે કામવિજય દર્શાવવા સુધી તો એ

જુઓ, "જૈન ગૂર્જર કવિઓ" ભા૦ ૧, ૨, ૩મા પાછળ કૃતિઓની સૂચિમા એ માહિતી જોકે અપૂરતી અને અશુદ્ધ પણ છે

૩ ત્રણે કાવ્યો 'પ્રાચીન ફાગુ સંગ્રહ'(સપા૦ ડૉ૦ ભોગીલાલ સાડેસરા અને સોમાભાઈ પારેખ)મા ક્રમાક (૧), (૨૬), (૨૮)થી છપાયેલા છે. અહીં એ સપાદનનો જ, પાઠાતરો સાથે, ઉપયોગ કર્યો છે અનુવાદ ક્યાક મુક્ત પણ કર્યો છે

પહોંચ્યા જ નથી આખુ કાવ્ય કોશાના વિરહોદ્ગાર રૂપે હોઈ ત્યા પણ વૈરાગ્યબોધને અવકાશ નથી અહીં સુધી તો ઠીક, પણ આશ્ચર્યકારક વાત એ છે કે આ જૈન મુનિ કાવ્યને અંતે ફલશ્રુતિ દર્શાવતા 'આ કાવ્ય ગાતા પ્રતિદિન સ્વજનમિલનનુ સુખ મળશે' એવો આશીર્વાદ પણ આપે છે! 'વસતવિલાસ'ને જૈનેતર કૃતિ ગણવા માટે એમાના વિરતિભાવના અભાવને આપણે મહત્ત્વ આપીએ છીએ પણ કોઈક જૈન કવિ, ક્યારેક તો, વિરતિભાવની વળગણમાથી મુક્ત થઈ શકે છે એનુ આ કેવુ જ્વલત દૃષ્ટાત છે! આ કવિ આરભમા માત્ર સરસ્વતીની જ સ્તુતિ કરે છે (બીજા બન્ને કાવ્યોમા સરસ્વતીની સાથેસાથે પાર્શ્વજિનેન્દ્રની પણ સ્તુતિ થયેલી છે) એ પણ જૈન કવિ સાપ્રદાયિકતામાથી કેટલી હદે મુક્ત થઈ શકે છે એનુ એક સરસ દૃષ્ટાત છે સ્થૂલિભદ્ર-કોશા નામની વ્યક્તિઓને એમણે વિપ્રલભશૃગારના આલેખન માટે આધાર રૂપે લીધી એટલી એમની સાપ્રદાયિકતા ગણવી હોય તો ગણી શકાય

વૈરાગ્યભાવ દર્શાવવા માટે ફાગુકાવ્યના નાયક તરીકે કોઈ જૈન મુનિની જ પસદગી કરવી જૈન કવિઓને વધારે અનુકૂળ પડે છે આમાથી જ જૈન ફાગુઓની એક બીજી લાક્ષણિકતા જન્મે છે જૈન મુનિઓ તો રહ્યા વિરક્તભાવવાળા એમનો વસતવિહાર કેમ આલેખી શકાય? આથી જૈન ફાગુઓમા વસતવર્ણન આવે ત્યારે એ કાવ્યની મુખ્ય ઘટનાની બહાર હોય છે, જેમકે નેમ-રાજુલના ફાગુકાવ્યોમા વસતવિહાર નેમ-રાજુલનો નહિ પણ કૃષ્ણ અને એની પટરાણીઓનો આલેખાય છે! કેટલીકવાર તો વસતઋતુને બદલે વર્ષાઋતુની ભૂમિકા સ્વીકારવામા આવે છે, કેમકે જૈન મુનિઓ ચાતુર્માસ એક જ સ્થળે ગાળતા હોય છે અહીં જિનપદ્મસૂરિ અને માલદેવની કૃતિઓમા પ્રસગ વર્ષાઋતુમા જ મુકાયેલો છે જયવતસૂરિએ વસતઋતુની પીઠિકા લીધી છે, પણ એ એમ કરી શકયા એનું કારણ એ છે કે એમણે સ્થૂલિભદ્રના આગમન પહેલાની કોશાની વિરહાવસ્થાનુ જ વર્ણન કરવા ધાર્યું છે

જૈન ફાગુઓની ત્રીજી લાક્ષણિકતા કાવ્યમા શૃગારના સ્થાન અને સ્વરૂપમા રહેલી છે જૈન ફાગુકાવ્યોનો શૃગાર બહુધા વિપ્રલભશૃગારના સ્વરૂપનો હોય છે નાયિકા પ્રેમઘેલી હોય પણ નાયક જો સસ્કારવિરક્ત હોય તો સયોગશૃગાર કેમ સભવે? પરિણામે એકપક્ષી પ્રેમ અને એમાથી સ્ફુરતો અભિલાષનિમિત્તક વિપ્રલભશૃગાર જૈન ફાગુકાવ્યોમા જોવા મળે છે ઘણીવાર તો આવા પ્રેમભાવનીયે અભિવ્યક્તિ દ્વારા શૃગારરસ સ્ફુટ કરવાને બદલે અગસૌન્દર્યના અને વસ્ત્રાભૂષણોના વર્ણનોમા જ જૈન કવિઓએ શૃગારરસની પર્યાપ્તિ માની લીધી છે સયોગશૃગાર ક્યારેક જૈન ફાગુઓમાં આવે છે, પણ ત્યારે એ પણ વસતવર્ણનની પેઠે કાવ્યના મુખ્ય પ્રસગની બહાર હોય છે નેમરાજુલના ફાગુઓમા, આગળ કહ્યુ તેમ, કૃષ્ણ અને એની પટરાણીઓના સયોગશૃગારના ચિત્રો આવતા હોય છે, પણ રાજુલનુ તો માત્ર સૌન્દર્યવર્ણન જ! સ્થૂલિભદ્ર તો કોશાને ત્યા બાર વર્ષ રહ્યા હતા છતા, એ વેળાના સયોગશૃગારને કેન્દ્રમા રાખી ફાગુકાવ્ય લખવાની કોઈ જૈન કવિએ હિંમત કરી નથી! એટલે સ્થૂલિભદ્ર વિષેના ફાગુઓમા તો નિરપવાદ રીતે વિપ્રલભશૃગાર જ આવે છે પ્રસ્તુત ત્રણે ફાગુઓમા પણ એવુ જ થયુ છે. ફેર એટલો છે કે જયવતસૂરિ કોશાના હૃદયભાવોને જ વ્યક્ત કરે છે, જ્યારે બાકીના બને કવિઓના કાવ્યોમા ભાવનિરૂપણ કરતા સૌન્દર્યવર્ણન ઘણુ વધારે સ્થાન રોકે છે

૪

મધ્યકાળમા કાવ્યનો પ્રકાર ઘણીવાર એના આતરસ્વરૂપ ઉપરથી નહિ, પણ એકાદ બાહ્ય લક્ષણ ઉપરથી નિશ્ચિત થતો ફાગુકાવ્યને નામે બોધાત્મક, માહિતીદર્શક કે સ્તોત્રરૂપ રચનાઓ પણ આપણને મળે છે, કેમકે એમા ફાગુની દેશીને નામે ઓળખાતો દુહાબધ પ્રયોજાયેલો હોય છે આતર સ્વરૂપની દૃષ્ટિએ ફાગુ કથનાત્મક કરતા વિશેષ તો વર્ણનાત્મક અને ભાવનિરૂપણાત્મક હોવુ જોઈએ છતા

કથન, વર્ણન અને ભાવનિરૂપણનુ આ તારતમ્ય બધા ફાગુઓમા એકસરખુ રહેલુ જોવા મળતુ નથી નાનકડા ઊર્મિકાવ્યથી માડીને વિસ્તૃત લોકવાર્તા કે રાસાના વસ્તુને વ્યાપતી રચનાઓ સુધીનુ વૈવિધ્ય ફાગુકાવ્યો ધરાવે છે આપણા અવલોકનવિષય ત્રણ ફાગુઓ આ પ્રકારના વૈવિધ્યના લાક્ષણિક નમૂનારૂપ છે ટૂકમા કહેવુ હોય તો એમ કહેવાય કે માલદેવનુ કાવ્ય મુખ્યત્વે કથનાત્મક છે, જિનપદ્મસૂરિનુ મુખ્યત્વે વર્ણનાત્મક છે અને જયવતસૂરિનુ મુખ્યત્વે ભાવનિરૂપણાત્મક છે આ ત્રણે કાવ્યોની વસ્તુપસદગીને અને એથી કાવ્યની સઘટના પર પડેલી અસરને આપણે જરા વિગતે જોઈએ

સ્થૂલિભદ્રના જીવનની મુખ્ય ઘટનાની આસપાસનો કથાસદર્ભ ઘણો વિસ્તૃત છે એ વાત આગળ થઈ ગઈ છે સ્થૂલિભદ્રના પિતા મહામાત્ય શકટાલ અને પડિત વરરુચિ વચ્ચે ખટપટ થાય છે; એને પરિણામે કુટુબને બચાવવા શકટાલ જાતે પોતાના પુત્ર શ્રીયકને હાથે હત્યા વહોરી લે છે, કોશાને ત્યા બાર વર્ષથી રહેતા સ્થૂલિભદ્ર પિતાને સ્થાને મત્રીપદ સ્વીકારવાને બદલે આ બનાવોને કારણે સંસારથી વિરક્ત થઈ દીક્ષા લે છે, એક ચાતુર્માસ કોશાને ત્યા ગાળી, સયમધર્મ પાળી, કોશાને ઉપદેશી પાછા વળે છે, સિંહગૂહામુનિ સ્થૂલિભદ્ર પ્રત્યેની ઇર્ષ્યાથી કોશાને ત્યા ચાતુર્માસ ગાળવા જાય છે અને કોશાને લીધે જ સયમધર્મથી પડતા બચી જાય છે, કોશાને રાજા એક રથિકને સોંપે છે અને કોશા એને સ્થૂલિભદ્રના અપ્રતિમ કામવિજયનુ ભાન કરાવે છે, દુષ્કાળ પડતા સઘની આજ્ઞાથી સ્થૂલિભદ્ર ભદ્રબાહુ પાસેથી વાચનાઓ મેળવે છે અને બહેનોને સિંહરૂપ દેખાડવાનો દોષયુક્ત આચાર એ કરી બેસે છે—કેટલો બધો અવાતર કથારસ સ્થૂલિભદ્રના સમગ્ર વૃત્તાન્તમા રહેલો છે ! પરતુ આ તો રાસને યોગ્ય વસ્તુ છે, એને ફાગુના મર્યાદિત પાત્રમા કેવી રીતે સમાવી શકાય ? છતા માલદેવે પોતાના ફાગુમા આ પ્રયત્ન કર્યો છે આવો પ્રયત્ન નિષ્ફળતાને વરે તો એમા કઈ નવાઈ નથી માલદેવે ૧૦૭ કડી સુધી કાવ્ય વિસ્તાર્યું હોવા છતા એમા ક્યાય કથારસ જામતો નથી, પ્રસગોનો કેવળ ઉલ્લેખ કરીને એમને ચાલવુ પડે છે, અધૂરી વિગતોને કારણે પ્રસગો ઊભડક અને અસ્પષ્ટ લાગે છે અને સ્થૂલિભદ્રની કથાથી જે પરિચિત હોય તેઓ જ આમાથી કથાનો બધો તતુ પકડી શકે એવુ બન્યુ છે. એક દૃષ્ટાતથી કવિની પ્રસગનિરૂપણની શૈલીનો ખ્યાલ આવી જશે રાજાના અવિશ્વાસથી કુટુબનો વિનાશ થશે એવી આશકાથી શકટાલ પોતાના પુત્ર શ્રીયકને (શ્રીયક રાજાનો અગરક્ષક હતો) રાજાની સામે જ પોતાની હત્યા કરી, રાજાની પ્રીતિ મેળવવા અને કુટુબને બચાવી લેવા સમજાવે છે શ્રીયકને પિતૃહત્યાનુ પાતક ન લાગે માટે શકટાલ ઝેર લઈને ગજદરબારમા જાય છે ત્યા શ્રીયક એની હત્યા કરે છે માલદેવ આ પ્રસગને શકટાલની 'યુક્તિ'નો મોઘમ ઉલ્લેખ કરી શ્રીયકના કાર્ય વિષે ગેરસમજ થાય એવી રીતે સક્ષેપથી પતાવી દે છે

> પોતાના કુલને બચાવવા મત્રીએ એક યુક્તિ કરી,
> એ રાજસભામા આવ્યા ત્યારે શ્રીયકે એમની હત્યા કરી [૪]

પ્રસગોને કાવ્યમા લેવા, અને એમને યોગ્ય ન્યાય આપવો નહિ એનુ પરિણામ શુ આવે ? કાવ્ય નિરર્થકતામા અને નિ સારતામા અટવાઈ જાય

છતા માલદેવનુ કાવ્ય સાવ નિ સાર છે એવુ નથી કોશાને ઘરે સ્થૂલિભદ્રનુ આગમન થાય છે એ ભાગમા આ કૃતિ કાવ્યસૌન્દર્ય ધારણ કરતી દેખાય છે વર્ષાનુ અને કોશાના સૌન્દર્યનુ વર્ણન કવિ જરા નિરાતથી કરે છે અને કોશાના ઉત્કટ અનુરાગને વ્યક્ત કરવાની થોડી તક પણ લે છે પણ આથી તો કાવ્યના બાકીના કથનાત્મક ભાગોથી આ ભાગ જુદો પડી જાય છે અને કાવ્યનુ સયોજન વિસવાદી બની

---

૪ કુલ રાખણકુ આપણુ, મત્રી મત્ર ઉપાયો રે,
શરીઇ મંત્રી મારીઉ, રાજસભા જવ આયો રે ૧૮

જાય છે સ્થૂલિભદ્રના કામવિજયનો મહિમા પણ કવિ પાચસાત કડીમા વિસ્તારીને ગાય છે આમ, કાવ્ય એકસરખી કે સપ્રમાણ ગતિએ ચાલતુ નથી અને કાવ્યના રસાત્મક ભાગને છાઈ દેનાર નીરસ કથનનુ પ્રાચુર્ય કાવ્યના પોતને ઢીલુ બનાવી દે છે

પણ આ પરથી એક વાત સમજાય છે, અને તે એ કે, આવડી મોટી કથાને આખી ને આખી ફાગુકાવ્યમા ઉતારવાનો કોઈપણ પ્રયત્ન બેહૂદો બની જાય એને બદલે સ્થૂલિભદ્ર-કોશાના મિલનપ્રસગ ઉપર જ ધ્યાન કેન્દ્રિત કરવુ જોઈતુ હતુ જિનપદ્મસૂરિએ આ સાદી સમજ બતાવી છે કોશાને ત્ય સ્થૂલિભદ્ર આવે છે ત્યાથી જ એમણે કાવ્યનો આરભ કર્યો છે અને સ્થૂલિભદ્ર ચાતુર્માસ ગાળી, સયમ ધર્મમા અડગ રહી, પાછા ફરે છે ત્યા કાવ્યને પૂરુ કર્યું છે પૂર્વવૃત્તાન્તને ગમે તેમ વાચકને માથે મારવાની નહિ પણ એનો કલાપૂર્ણ ઉપયોગ કરી લેવાની આવડત પણ કવિ પાસે છે કોશા-સ્થૂલિભદ્રના બાર વર્ષના સ્નેહની વાત કવિ છેક સ્થૂલિભદ્ર સાથેના સવાદમાં કોશાને મુખે મૂકે છે। કથાતત્ત્વનો આવો સકોચ કરી નાખ્યા પછી વર્ણન અને ભાવનિરૂપણ માટે આ ૨૭ કડીના કાવ્યમા પણ કવિને પૂરતી મોકળાશ રહી છે આખુ કાવ્ય સરસતાની એક જ કક્ષાએ—ભલે મધ્યમ કક્ષાએ—ચાલે છે કાવ્યના બધા જ અગો—પ્રારભિક ભૂમિકા, વર્ષાવર્ણન, કોશાના સૌંદર્યનુ અને અગપ્રસાધનનુ વર્ણન, સ્થૂલિભદ્ર સાથેનો એનો વાર્તાલાપ, સ્થૂલિભદ્રની અડગતા અને એનો મહિમા—સપ્રમાણ છે રસ પાખો પડી જાય એવો વિસ્તાર નહિ કે રસ પેદા જ ન થાય એવો સક્ષેપ પણ નહિ કોશાનુ સૌન્દર્યવર્ણન જરા લબાયેલુ લાગે પણ એથી કાવ્ય પાખુ પડતુ નથી કોશા-સ્થૂલિભદ્રનો સવાદ ટૂકો લાગે, પણ જેવો છે તેવોયે એ વ્યક્તિત્વદ્યોતક છે એકદરે કવિની વિવેકદષ્ટિનો આ કાવ્ય એક સુદર નમૂનો બની રહે છે ધીમી, પણ દઢ ગતિએ આખુ કાવ્ય ચાલે છે અને આપણા ચિત્ત પર એક સુશ્લિષ્ટ છાપ મૂકી જાય છે મધ્યકાળમા માત્ર ફાગુઓમા જ નહિ પણ સર્વ કાવ્યપ્રકારોમા કાવ્યના અગોની પરસ્પર સમુચિત સઘટના પ્રત્યે જવલ્લે જ ધ્યાન અપાયુ છે, ત્યારે આપણા પહેલા ફાગુકાવ્યના કવિએ બતાવેલી આ સહજ સૂઝ આદરપાત્ર બની રહે છે

જિનપદ્મસૂરિએ વૃત્તાન્તને સકોચ્યુ, તો જયવતસૂરિએ વૃત્તાન્તનો લોપ જ કર્યો એમ કહી શકાય વિરહિણી કોશાને સ્થૂલિભદ્ર મળ્યા એટલુ જ વૃત્તાન્ત આ કાવ્યમા—અને તે પણ છેવટના ભાગમા—આવે છે કોશાની વિરહાવસ્થાના એક જ બિંદુ ઉપર કવિની કલ્પના ઠરી છે મોટા વિસ્તારને બદલે એક જ બિંદુ ઉપર પ્રવર્તવાનુ આવ્યુ હોવાથી એ એના ઊડાણનો તાગ પણ લઈ શકી છે પરિણામે આ કાવ્યની આકૃતિ આગળના બન્ને કાવ્યો કરતા બદલાઈ ગઈ છે કાઠે વનરાજિનો વૈભવ અને માહે રૂપાળા રાજ-હસો અને મનોહર કમળો—એવા સુદર સરોવરના જેવી રચના આગળના બન્ને કાવ્યોની હતી આ કાવ્યની રચના પાતાળકૂવા જેવી છે— એકલક્ષી છે પણ એનો અર્થ એમા એકવિધતા છે એવો નથી પાતાળકૂવામાયે અનેક સરવાણીઓ ફૂટતી હોય છે કવિ કોશાના હૃદયની અનેક ભાવ સરવાણીઓનુ આપણને દર્શન કરાવે છે બધી સરવાણીઓ જેમ પાતાળકૂવાના પાણીભડારને પોષે છે તેમ આ બધા સચારિભાવો પણ કોશાના સ્થાયી વિરહભાવને સમૃદ્ધ કરે છે

આખુ કાવ્ય કોશાના ઉદ્‌ગારરૂપે લખાયેલુ છે તેથી એમા કશુયે 'બહારનુ' પણ રહેતુ નથી ઋતુચિત્રો આવે છે, પણ કોશાના વિપ્રલભશૃગારની સાથે વણાઈ ગયેલા છે કોશાના દેહસૌન્દર્યનાં કે શૃગારપ્રસાધનના 'બાહ્ય' વર્ણનોને તો અહીં અવકાશ જ ક્યા રહ્યો? કાવ્ય કેવળ આત્મસવેદનાત્મક હોઈ, કથન, વર્ણન અને ભાવનિરૂપણનુ સતુલન જાળવવાની ચિંતા પણ કવિને રહી નથી પણ એથી આ કવિને કઈ રચનાશક્તિ બતાવવાની નથી એવુ નથી ભાવને ઘૂટી ઘૂટીને કવિ ઉગ્ર બનાવે છે અને બધા ભાવોને વિરહશૃગારને સમુપકારક રીતે સયોજી સરસ પરિપાક તૈયાર કરે છે

૫

કવિત્વ કવિના સપ્રજ્ઞાત પ્રયોજનથી સ્વતત્ર વસ્તુ છે કવિતાસર્જન સિવાયનો હેતુ હોય ત્યા કવિતા ન જ સર્જાય, કે કવિતાસર્જનનો હેતુ હોય તેથી કવિતા સર્જાય જ એવુ કઈ નથી ખરી વસ્તુ તો અદર પડેલી સર્જકતા છે મધ્યકાળમા કયો કવિ કાવ્ય સર્જવાના પ્રયોજનથી પ્રવૃત્ત થયો હતો ? છતા એ અદર પડેલી સર્જકતાએ જ એમની રચનાઓમા કવિતા આણી છે આ ત્રણે જૈન મુનિઓએ સ્થૂલિભદ્રના વૃત્તાતને ધાર્મિક હેતુથી જ હાથમા લીધુ હશે એમા બહુ શકા કરવા જેવુ નથી, છતા એથી એમની કૃતિઓમા કવિતાની શોધ કરવી વૃથા છે એવા ભ્રમમા પડવાની પણ જરૂર નથી

વૃત્તાતની પસદગી અને એના સયોજનમા આ કવિઓ જે કઈ સર્જકતા બતાવે છે એ આપણે જોયુ, એટલે હવે કાવ્યમા અભિવ્યક્તિની કલા એ કેવીક બતાવે છે તે જોઈએ.

મધ્યકાળના કવિઓ વસ્તુપસદગીમાં, પ્રસગવર્ણનમા, અલકારોમા અને ભાવનિરૂપણની લઢણમા પરપરાનો ઘણો લાભ ઉઠાવે છે—એટલો બધો કે કેટલીકવાર એમની મૌલિકતા વિવાદાસ્પદ બની જાય છે પણ પરપરાનો ઉપયોગ કરવામાયે વિવેકની અને રસદૃષ્ટિની જરૂર પડે છે અને પરપરાનો ઉપયોગ કરવા છતાયે સાચા કવિની કલ્પનાશક્તિ અછતી રહેતી નથી આ કવિઓને પણ પરપરાનો લાભ મળ્યો હોય એ પૂરતુ સભવિત છે માલદેવના અને જિનપદ્મસૂરિના વર્ણનોમા સસ્કૃત કાવ્યની આલકારિક છટા દેખાય છે અને જયવતસૂરિના કાવ્યમા ક્યાક ‘વસતવિલાસ’ના તો ક્યાક મીરાની કવિતાના ભણકારા સભળાય છે છતા આ ત્રણે કવિઓ પરપરાને સ્વકીય બનાવીને પ્રગટ કરે છે; કેટલાક મૌલિક ઉન્મેષો પણ બતાવે છે રસદૃષ્ટિએ એમની કૃતિઓને તપાસવાનો શ્રમ એળે જાય તેમ નથી

માલદેવની પાસે કથનકલા નથી, પણ કવિત્વ છે વર્ષાઋતુનું ટૂકુ પણ સુરેખ અને સ્વચ્છ વર્ણન, કોશાના સૌન્દર્યવર્ણનમા ઝમકતી કેટલીક રમણીય તાજગીભરી કલ્પનાઓ અને કોશાની પ્રીતિઝખનાની કાવ્યમય અભિવ્યક્તિ આની સાક્ષી પૂરે છે કોશાના સૌન્દર્યવર્ણનમા રૂઢ ઉપમા-ઉત્પ્રેક્ષાઓ ઠીકઠીક છે; છતા કલ્પનાનુ અને ઉક્તિનુ જે વૈવિધ્ય કવિ લાવી શકયા છે તે નોંધપાત્ર છે કવિની ચિત્રશક્તિ અને વાગ્વિદગ્ધતાની પ્રતીતિ કેટલીક પક્તિઓ કરાવે છે જ

> એના શ્યામ કેશ શોભી રહ્યા છે અને માહી અપાર
> ફૂલો એણે ગૂથ્યા છે જાણે કે શ્યામ રજનીમા નાના
> તેજસ્વી તારકો ચમકી ન રહ્યા હોય ! [૫]
>
> એનો ચોટલો તો જાણે એના યૌવનધનની રખેવાળી
> કરતી કાળી નાગણ ![૬]
>
> આખમા એણે કાજળ સાર્યું અને ઉજ્જ્વળતાને
> અધારઘેરી કરી નાખી જે પારકાના ચિત્તને દુ ખ
> આપે તેનુ મોઢુ કાળુ જ કરવુ જોઈએ [૭]

પોતાનુ હૃદય પ્રેમથી છલકી રહ્યુ છે પણ સ્થૂલિભદ્ર તો પર્વત જેવા અચલ છે— આવા એકપક્ષી

---

૫ સ્યામ કેશ અતિ સોહતા, ગૂથે ફૂલ અપારા રે,
સ્યામ રયણમાહિ ચમકતા, ચોતિ સહિત તનુ તારિ રે ૩૬

૬ સ્યામ ભુયગી યૂ વેણી, યૌવનધન રખવાલી રે ૪૦

૭ નયનિહિ કજ્જલ સારીઉ, યાને અધિરુ ઉજયાલો રે,
ચિત્ત પરાઈ જો દુખ દેવઈ, તિન્હ મુખ કીજિ કાલો રે ૪૮

પ્રેમની વ્યર્થતાનુ દુ ખ કેવુ અસાધારણ હોય ! કોશાના ઉદ્ગારોમા દૃષ્ટાતપરપરા યોજીને કવિએ એના અનુરાગને અને એ અનુરાગની વ્યર્થતાના દુ ખને કેવી સચોટ અભિવ્યક્તિ આપી છે !—

> એકાગી સ્નેહથી કઈ રગ જામે નહિ, દીવાના ચિત્તમા
> સ્નેહ નહિ અને પતગ બળી બળીને મરે ૮
>
> મૂર્ખ મધુકરે એકપક્ષી સ્નેહ કર્યો, કેતકીના મનમા
> સ્નેહ નહિ ને ભ્રમર રસલીન થઈ ને મર્યો ૯
>
> ચાતક અને ઘનનીરના જેવી એકાગી પ્રીતિ કોઈ
> ન કરશો સારગ મુખથી પિયુ પિયુ બોલ્યા કરે છે
> પણ મેઘ કઈ એની પીડા જાણતો નથી ૧૦

કોશાની અવસ્થામા ઘણી ભાવક્ષમતા છે પણ કથા કરવાની અને સયમધર્મનો મહિમા ગાવાની ઉતાવળમા કવિએ આથી વધારે લક્ષ એના તરફ આપ્યુ નહિ કોશા રાજવારાગના હતી એનામા વારાગનાને સહજ એવુ વાણીનુ અને વ્યવહારનુ ચાતુર્ય હોય આ કવિ જ, સિંહગૂહામુનિ કોશાના સૌન્દર્યથી લુબ્ધ બને છે એ વખતે, કોશાના વ્યક્તિત્વના એ અશને ઉઠાવ આપે છે કામાસક્ત મુનિની એ કેવી મશ્કરી ઉડાવે છે—'ધર્મલાભથી અહીં કઈ કામ થતુ નથી, અહીં તો અર્થલાભ જોઈએ' પોતાની પ્રીતિને છેહ દેનાર સ્થૂલિભદ્ર પ્રત્યે આ કોશાએ કઈ વ્યગબાણ ફેંક્યા નહિ હોય ? એને ફોસલાવવા-પટાવવાનો પ્રયત્ન નહિ કર્યો હોય ? પરતુ આ કવિ તો કોશાના હૃદયના એક જ ભાવને વ્યક્ત કરીને અટકી ગયા છે

માનવસહજ સવેદનો કે કોઈ આતરસઘર્ષ વદનીય જૈન સાધુમા જૈન મુનિ-કવિઓ ન આલેખે એ સમજી શકાય એવી વાત છે પણ સ્થૂલિભદ્ર તો કેવુ સાહસ કરવા નીકળ્યા હતા ! એમની સાહસવૃત્તિને, એમની ખુમારીને, એમની નિશ્ચલતાને મૂર્ત રૂપ આપી શકાય કોશા પ્રત્યે એમનુ હૃદય સહેજ ભીનુ હોય અને એમનામા સાધુસહજ દયા અને કોમળતા પણ હોય સ્થૂલિભદ્રનુ ચરિત્રાલેખન આ રીતે જીવત બનાવી શકાય પણ આ કવિની કલ્પના ત્યાસુધી ગતિ કરી શકતી નથી કોશાની મોહિનીમા અડોલ અજેય રહેનાર સ્થૂલિભદ્રની મૂર્તિ જ એમના ચિત્તમા વસી છે, અને કોઈપણ પ્રકારના નાટ્યાત્મક રૂપને અભાવે (કવિએ સ્થૂલિભદ્રને જીભ પણ નથી આપી !) સ્થૂલિભદ્ર સાચે જ અહીં એક મૂર્તિ જેવા—પૂતળા જેવા લાગે છે

અવાતર પ્રયોજનો કાવ્યને પ્રગટ થવામા કેવા વિઘ્નરૂપ થતા હોય છે એનુ આ કાવ્ય એક ઉદાહરણ છે

૪

યથાર્થતા, ઔચિત્ય અને પ્રમાણભાન કે સયમ એ કવિ જિનપદ્મસૂરિના મુખ્ય ગુણો છે પદાર્થને ચિત્રરૂપે અને પ્રસગને નાટ્યાત્મક રૂપે કલ્પવાની એમનામા દૃષ્ટિ છે અને શબ્દની સૂક્ષ્મ શક્તિ તરફ

---

૮ એક અગકઈ નેહરઈ, કહૂ ન હોવઈ રગો રે,
દીવા કે ચિત્તિમાહે નહીં, જલિ જલિ મરિ પતગો રે, ૫૫

૯ એક અગકુ નેહરુ, સુરખિ મધુકરિ કીતુ રે,
કેતકી કે મનહીં નહીં, ભમર મરિ રસ લીણુ રે ૫૭

૧૦ નેહ એકગ ન કીજીઈ, જિઉં ચાતક ઘન નીરો રે,
સારગ પીઉ પીઉ મુખિ બોલિ, મેહ ન જાનઈ પીરો રે ૬૦

એમનુ લક્ષ છે સાદા અકૃત્રિમ રવાનુકરણથી પણ આપણા આખકાનને વર્ષાનુ વાતાવરણ કવિ કેવુ પ્રત્યક્ષ કરાવી દે છે !—

ઝરમર ઝરમર ઝરમર મેઘ વરસે છે,
ખળખળ ખળખળ ખળખળ પ્રવાહો વહે છે,
ઝબઝબ ઝબઝબ ઝબઝબ વીજળી ઝબકે છે,
થરથર થરથર થરથર વિરહિણીનુ મન કપે છે [૧૧]

રવાનુકારી શબ્દપ્રયોગ અલ્પ માત્રામા હોય તો જ મધુર લાગે, કવિએ એ મર્યાદા જાળવી છે ઉપરાંત, કવિના પ્રકૃતિચિત્રની એક બીજી લાક્ષણિકતા અહીં ધ્યાન ખેંચે છે ત્રણ પક્તિમા વર્ષાનુ વાતાવરણ આલેખી ચોથી પક્તિમા કવિ એ વાતાવરણમા વિરહિણીના ચિત્તની જે અવસ્થા થાય છે એને આલેખે છે એટલે કે પ્રકૃતિચિત્રની અહી કશી સ્વતત્ર સાર્થકતા નથી, માનવભાવને અર્થે જ કવિ પ્રકૃતિ-ચિત્રને યોજે છે આખુયે વર્ષાવર્ણન વિપ્રલભશૃગારની સરસ પીઠિકા બની રહે છે

જેમ જેમ મેઘ મધુર ગભીર સ્વરે ગાજે છે તેમ તેમ
કામદેવ જાણે કે પોતાનુ કુસુમબાણ સજ્જ કરી રહ્યા
હોય તેમ લાગે છે , જેમ જેમ કેતકી મઘમઘતો પરિમલ
પ્રસરાવે છે તેમ તેમ કામી પુરુષ પોતાની પ્રિયતમાને
પગે પડીને મનાવે છે [૧૨]

જેમ જેમ શીતલ કોમલ સુરભિયુકત વાયુ વાય છે
તેમ તેમ ગર્વમડિતા માનિની નાચી ઊઠે છે , જેમ જેમ
જલભર્યાં વાદળ આકાશમા એકઠા મળે છે તેમતેમ
કામીજનના નયનમા નીર ઝળહળી ઊઠે છે[૧૩]

કેવુ સક્ષિપ્ત છતા સર્વગ્રાહી નિરાભરણ અને સહજસુદર આ પ્રકૃતિચિત્ર છે અને કવિએ માનવ-હૃદય સાથે એનો કેવો કાવ્યમય સબધ પ્રસ્થાપિત કરી આપ્યો છે !

કોશાના અગસૌંદર્યના અને વસ્ત્રાભૂષણોના વર્ણનમા કવિએ આવી જ યથાર્થ શૈલીમા આરભ કર્યો છે કોશાના હૃદયહારના લડસડાટનો, પાયલના રણકારનો, કુડલના ઝગમગાટનો અને આભૂષણોન ઝળહળાટનો કવિ એક કડીમા રવાનુકારી શબ્દપ્રયોગથી આપણા આખ–કાનને અનુભવ કરાવી દે છે,

---

૧૧ ઝિરિમિરિ ઝિરિમિરિ ઝિરિમિરિ એ મેહા વરિસતિ,
ખલહલ ખલહલ ખલહલ એ વાહલા વહતિ,
ઝબઝબ ઝબઝબ ઝબઝબ એ વીજુલિય ઝબકઈ,
થરહર થરહર થરહર એ વિરહિણિમણુ કપઈ ૬

૧૨ મહુરગભીરસરેણ મેહ જિમજિમ ગાજતે,
પચબાણ નિય કુસુમબાણ તિમતિમ સાજતે,
જિમજિમ કેતકી મહમહત પરિમલ વિહસાવઈ,
તિમતિમ કામિ ય ચરણ લગિ નિયરમણિ મનાવઈ ૭

૧૩ સીયલકોમલસુરહિ વાય જિમ જિમ વાયતે,
માણમડપ્ફર માણણિ ય તિમ તિમ નાચતે,
જિમ જિમ જલભરભરિય મેહ ગયણગણિ મિલિયા
તિમ તિમ કામી તણા નયણ નીરિહિ ઝલહલિયા ૮

પણ પછી તેઓ હળવેથી અલંકારમંડિત વાણીમાં સરી જાય છે. કવિએ યોજેલા અલંકારોમાં અનુરૂપતા છે પણ અવનવીનતા નથી કેટલાક અલંકારો સામાન્ય પણ લાગે છતાં કવિનુ સતત ધ્યાન કોશાને મદનરસની મૂર્તિ તરીકે નિરૂપવા તરફ રહ્યુ છે એ એક નોંધપાત્ર હકીકત છે કોશાના વર્ણનમાં અવારનવાર ફરકી જતી ઉપમા-ઉત્પ્રેક્ષાઓ જુઓ એનો વેણીદંડ તે જાણે મદનખડ્ગ, એના પયોધર તે જાણે કુસુમબાણે મૂકેલા અમૃતકુભ, એના કર્ણયુગલ તે જાણે મદનના હિંડોળા, એના ઊરુ તે જાણે મદનરાજના વિજયસ્તંભ, એના નખપલ્લવ તે જાણે કામદેવના અંકુશ! આ અલંકારોનો એક ઠેકાણે ખડકલો નહિ કરતા આખા વર્ણનમા વેરી દઈ ને કવિએ એકવિધતાનો કે કૃત્રિમતાનો ભાસ થવા દીધો નથી

સ્થૂલિભદ્ર-કોશાના મિલનનો પ્રસંગ નાટ્યોચિત છે આ કવિની નજરે એ નાટ્યોચિતતાને કંઈક પારખી છે કોશા-સ્થૂલિભદ્રના ટૂંકા પણ અત્યંત માર્મિક સવાદ દ્વારા એમણે રાગ-વિરાગની આછી અથડામણ રજૂ કરી છે એક બાજુ પ્રેમઘેલી વિદગ્ધ નારી છે, બીજી બાજુ છે સયમધર્મી, પણ કોશાની સાથે વિવાદમા ઊતરવા તત્પર મુનિવર આ નાટ્યાત્મક રજૂઆતને કારણે કોશાનું ચરિત્ર આપણી કલ્પનામા મૂર્ત આકાર લે એવુ બની જાય છે, તો સ્થૂલિભદ્રમા પણ કંઈક સજીવતા લાગે છે પહેલા કોશા પોતાની કામાર્તિને પ્રગટ કરે છે 'હે નાથ! સૂર્ય સમાન તમારો દેહ મારા દેહને સતાવે છે' અને પૂર્વસ્નેહની યાદ આપી સ્થૂલિભદ્રને ઉપાલભ આપે છે : 'બાર વર્ષનો સ્નેહ તમે શા કારણે છોડી દીધો? આવુ નિષ્ઠુરપણુ મારી સાથે કેમ આચર્યું?' સ્થૂલિભદ્ર જ્યારે કહે છે કે, લોઢે ઘડ્યુ મારુ હૈયુ તારા વચનોથી ભીંજાશે નહિ (લોઢે ઘડેલુ પણ હૈયુ તો છે!), ત્યારે કોશા પોતાની દુખિત દશા આગળ કરીને દીનભાવે અનુરાગની યાચના કરે છે પણ સ્થૂલિભદ્ર તો નિશ્ચલ રહે છે એમનુ ચિત્ત તો, એ પોતે કહે છે તેમ સયમશ્રી સાથે ભોગ રમવામા લાગેલું છે આ છેલ્લી વાત સાભળી કોશા પ્રત્યુત્પન્ન મતિથી એક તીક્ષ્ણ વ્યગ કરે છે 'અહો, લોકો નવી નવી વસ્તુમા રાચે છે એમ કહેવાય છે તે સાચુ ઠર્યું જુઓને, તમારા જેવા મુનિવર પણ મને મૂકીને સયમશ્રીમા આસક્ત થઈ ગયા!' મુનિવરના જ રૂપકને કોશાએ મુનિવર પ્રત્યે જ કેવી ચતુરાઈથી ફેંક્યુ! પછી પણ કોશા જે પ્રલોભન આપે છે એમા પણ એની ચતુરાઈ દેખાઈ આવે છે એ કહે છે 'પહેલા યૌવનના ફળ રૂપ ઉપભોગનો આનદ ભોગવી લો, પછી સુખેથી સંયમશ્રી સાથેનુ સુખ માણજો એનો અવસર તો યૌવન ગયા પછી પણ રહેશે ને!' કોશાનુ વ્યક્તિત્વ કેવુ પ્રાણવાન છે!

કવિ વાણીની સૂક્ષ્મ શક્તિના જ્ઞાતા છે એમ આપણે આરભમા કહ્યુ હતું નિરાભરણ કે આલંકારિક વર્ણનોમા, નાદવ્યજનામા કે ભાવવ્યજનામા કવિની વાણી કેવી સરળતાથી અને સમર્થતાથી પ્રવર્તે છે તે હવે પ્રતીત થયુ હશે અતમા સ્થૂલિભદ્રના કામવિજયને યુદ્ધના રૂપકથી કવિ આલેખે છે ત્યા એમની વાણીનુ ઓજસ્ પણ પ્રગટ થાય છે

કવિનુ ધાર્મિક પ્રયોજન અહીં સ્પષ્ટ અને પ્રગટ છે જ છતા એની સાથે કાવ્ય કેવુ નિર્વિઘ્ને પ્રગટ થઈ શકે છે એ આ કૃતિ આપણને બતાવે છે

*

જયવતસૂરિનુ એકમાત્ર લક્ષ્ય કોશાનો હૃદયભાવ છે જયવતસૂરિની કોશા પ્રિયતમને માટે ઝૂરતી એક સામાન્ય વિરહિણી સ્ત્રી છે એની વિશિષ્ટ વ્યક્તિતાનો કવિએ લોપ કરી નાખ્યો છે પણ એ વિરહિણી સ્ત્રીના ઉત્કટ પ્રેમાનુબધને કવિએ વિશિષ્ટ વ્યક્તિતા અર્પી છે ખરી—એ ઉત્કટ પ્રેમાનુબધરૂપી હીરદોરમા ઔત્સુક્ય, ઉન્મત્તતા, આશાભગ, આત્મનિર્વેદ, રોષ, વ્યાકુળતા આદિ ભાવોનાં મોતી ગૂંથીને આ સર્વે ભાવોને વળી ભિન્ન ભિન્ન સદર્ભો, નિમિત્તો, વિભાવો, પ્રતીકો અને ઉક્તિલઢણોથી વ્યક્ત કરી એમણે પોતાના કવિકર્મનો પણ પરિચય આપ્યો છે એ પરિચય જ અહીં કરવા જેવો છે

વસત આવે છે અને વિરહિણી સ્ત્રીનુ ઔત્સુક્ય જાગી ઊઠે છે આ ઉત્સુકતાને કવિ કેવી વાણીભગીથી વ્યક્ત કરે છે અને એને કેવા કેવા અનુરૂપ પ્રકૃતિસદર્ભમા મૂકી આપે છે તે જુઓ

> વનમા વસતઋતુ ગહગહતી આવી, કુસુમાવલિ પરિમલથી મહેકી ઊઠી,
> મનોહર મલયપવન વહેવા લાગ્યો અને પ્રિયને જાણે ઊડીને
> મળુ એમ થવા લાગ્યુ[૧૪]

ઊડીને પ્રિયને મળવાની આકાક્ષાને માટે પ્રસરતા પરિમલ અને વહેતા મલયપવનનો સદર્ભ કેવો કાવ્યમય અને પ્રતીકાત્મક બની રહે છે !

ઔત્સુક્યનો ભાવ કવિ બેત્રણવાર હાથમા લે છે પણ એને ઘૂટીને ઘેરો બનાવતા જાય છે એક વખત એ વિરહિણીને લોકલજ્જાનો ત્યાગ કરીને પ્રિયની પાછળ પાછળ ભમવાનુ મન થાય છે, તો બીજી વખતે એની કલ્પના ઉન્મત્ત બનીને પેલા પોપટને પુકારી રહે છે

> પોપટ, રસ્તે જતા હું તને લાખલાખ કેસૂડા આપીશ,
> જો એકવાર તુ મને તારી પાખ પ્રસારીને
> મારા સજનની પાસે પહોંચાડી દે ![૧૫]

ધૃષ્ટતા અને ઘેલછાના ભાવો ઔત્સુક્યની સાથે કેવા ગૂથાતા આવે છે !

આ તો નવયૌવના છે એ જાણે છે કે

> વેલ ઉપર કુપળ ફરીને આવે છે, ફરીફરીને ચદ્ર પણ
> ઊગે છે, પણ પ્રેમલતાના કન્દ સમાન યૌવન ફરીને
> આવતુ નથી [૧૬]

યૌવનકાળે એને વિરહ કેટલો વસમો લાગતો હશે ! કવિ પ્રકૃતિની સયોગાવસ્થાના વિરોધમા એના આ વિરહને મૂકીને એની વિષમ વેદના પ્રગટ કરે છે

> તરુવર અને વેલીને આલિંગન દેતા જોઈને ચિત્ત
> ક્ષુભિત થઈ જાય છે ભરયૌવને પ્રિયતમ વેગળો છે
> અને એને ક્ષણ પણ વીસરી શકાતો નથી [૧૭]

બીજી વખતે જાગ્રત અવસ્થાના આ વિયોગને કવિ સ્વપ્નાવસ્થાના સયોગને પડછે મૂકે છે જાગ્રત સત્ય છે, અને સ્વપ્ન તો છે મિથ્યા આ મિથ્યાની જાળમા ફસાતી સ્ત્રીનુ વિરહદર્દ ઊલટાનુ ઘેરુ બની જાય છે મિથ્યા મિલન રચાવી આપતા સ્વપ્નોને એ રોષપૂર્વક કહે છે

---

૧૪ વસત ઋતુ વનિ આવ્યુ ગહગહી,
પરિમલઇ કુસુમાવલિ મહમહી,
મલયા વાય મનોહર વાઈ,
પ્રિઉનઇ ઊડી મલઉં ઇમ થાઇ, ૩

૧૫ કેસૂડા પથિ પાલવે, સૂડા દિઉં તુઝ લાખ,
એક વાર મુઝ મેલિ ન સજન પસારી પાખ ૩૬

૧૬ વલી રે કુપલડીય વેલડી, વલી વલી ઊગઈ ચદ,
પણિ ન વલે ગયુ યોવન, પ્રેમલતાનુ કદ ૭

૧૭ તરુઅરવેલિ આલિંગન દેખિય સીલ સલાય,
ભરયોવન પ્રિય વેગલુ, ખિણ ન વિસારિઓ જાઈ ૫

પણ પછી તેઓ હળવેથી અલંકારમંડિત વાણીમાં સરી જાય છે કવિએ યોજેલા અલકારોમા અનુરૂપતા છે પણ અવનવીનતા નથી કેટલાક અલકારો સામાન્ય પણ લાગે છતાં કવિનુ સતત ધ્યાન કોશાને મદનરસની મૂર્તિ તરીકે નિરૂપવા તરફ રહ્યુ છે એ એક નોંધપાત્ર હકીકત છે કોશાના વર્ણનમા અવાર-નવાર ફરકી જતી ઉપમા–ઉત્પ્રેક્ષાઓ જુઓ એનો વેણીદડ તે જાણે મદનખડ્ગ, એના પયોધર તે જાણે કુસુમબાણે મૂકેલા અમૃતકુભ, એના કર્ણયુગલ તે જાણે મદનના હિંડોળા, એના ઊરુ તે જાણે મદનરાજના વિજયસ્તભ, એના નખપલ્લવ તે જાણે કામદેવના અકુશ! આ અલંકારોનો એક ઠેકાણે ખડકલો નહિ કરતા આખા વર્ણનમા વેરી દઈને કવિએ એકવિધતાનો કે કૃત્રિમતાનો ભાસ થવા દીધો નથી

સ્થૂલિભદ્ર–કોશાના મિલનનો પ્રસગ નાટ્યોચિત છે આ કવિની નજરે એ નાટ્યોચિતતાને કંઈક પારખી છે કોશા-સ્થૂલિભદ્રના ટૂકા પણ અત્યત માર્મિક સવાદ દ્વારા એમણે રાગ વિરાગની આછી અથડામણ રજૂ કરી છે એક બાજુ પ્રેમઘેલી વિદગ્ધ નારી છે, બીજી બાજુ છે સયમધર્મી, પણ કોશાની સાથે વિવાદમા ઊતરવા તત્પર મુનિવર આ નાટ્યાત્મક રજૂઆતને કારણે કોશાનું ચરિત્ર આપણી કલ્પનામા મૂર્ત આકાર લે એવુ બની જાય છે, તો સ્થૂલિભદ્રમા પણ કઈક સજીવતા લાગે છે પહેલા કોશા પોતાની કામાર્તિને પ્રગટ કરે છે 'હે નાથ! સૂર્ય સમાન તમારો દેહ મારા દેહને સતાવે છે' અને પૂર્વસ્નેહની યાદ આપી સ્થૂલિભદ્રને ઉપાલભ આપે છે 'બાર વર્ષનો સ્નેહ તમે શા કારણે છોડી દીધો? આવુ નિષ્ઠુરપણુ મારી સાથે કેમ આચર્યું?' સ્થૂલિભદ્ર જ્યારે કહે છે કે, લોઢે ઘડયુ મારુ હૈયુ તારા વચનોથી ભીંજાશે નહિ (લોઢે ઘડેલુ પણ હૈયુ તો છે!), ત્યારે કોશા પોતાની દુ ખિત દશા આગળ કરીને દીનભાવે અનુરાગની યાચના કરે છે પણ સ્થૂલિભદ્ર તો નિશ્ચલ રહે છે એમનુ ચિત્ત તો, એ પોતે કહે છે તેમ સયમશ્રી સાથે ભોગ રમવામા લાગેલુ છે આ છેલ્લી વાત સાભળી કોશા પ્રત્યુત્પન્ન મતિથી એક તીક્ષ્ણ વ્યગ કરે છે 'અહો, લોકો નવી નવી વસ્તુમા રાચે છે એમ કહેવાય છે તે સાચુ ઠર્યું જુઓને, તમારા જેવા મુનિવર પણ મને મૂકીને સયમશ્રીમા આસક્ત થઈ ગયા!' મુનિવરના જ રૂપકને કોશાએ મુનિવર પ્રત્યે જ કેવી ચતુરાઈથી ફેંકયુ! પછી પણ કોશા જે પ્રલોભન આપે છે એમા પણ એની ચતુરાઈ દેખાઈ આવે છે એ કહે છે 'પહેલા યૌવનના ફળ રૂપ ઉપભોગનો આનદ ભોગવી લો, પછી સુખેથી સયમશ્રી સાથેનુ સુખ માણજો એનો અવસર તો યૌવન ગયા પછી પણ રહેશે ને!' કોશાનુ વ્યક્તિત્વ કેવુ પ્રાણવાન છે!

કવિ વાણીની સૂક્ષ્મ શક્તિના જ્ઞાતા છે એમ આપણે આરભમા કહ્યુ હતું નિરાભરણ કે આલકારિક વર્ણનોમા, નાદવ્યજનામા કે ભાવવ્યજનામા કવિની વાણી કેવી સરળતાથી અને સમર્થતાથી પ્રવર્તે છે તે હવે પ્રતીત થયુ હશે અતમા સ્થૂલિભદ્રના કામવિજયને યુદ્ધના રૂપકથી કવિ આલેખે છે ત્યા એમની વાણીનુ ઓજસ્ પણ પ્રગટ થાય છે

કવિનુ ધાર્મિક પ્રયોજન અહીં સ્પષ્ટ અને પ્રગટ છે જ છતા એની સાથે કાવ્ય કેવુ નિર્વિઘ્ને પ્રગટ થઈ શકે છે એ આ કૃતિ આપણને બતાવે છે

*

જયવતસૂરિનુ એકમાત્ર લક્ષ્ય કોશાનો હૃદયભાવ છે જયવતસૂરિની કોશા પ્રિયતમને માટે ઝૂરતી એક સામાન્ય વિરહિણી સ્ત્રી છે એની વિશિષ્ટ વ્યક્તિતાનો કવિએ લોપ કરી નાખ્યો છે પણ એ વિરહિણી સ્ત્રીના ઉત્કટ પ્રેમાનુબધને કવિએ વિશિષ્ટ વ્યક્તિતા અર્પી છે ખરી—એ ઉત્કટ પ્રેમાનુબધરૂપી હીરદોરમા ઔત્સુક્ય, ઉન્મત્તતા, આશાભગ, આત્મનિર્વેદ, રોષ, વ્યાકુળતા આદિ ભાવોના મોતી ગૂથીને આ સર્વ ભાવોને વળી ભિન્ન ભિન્ન સદર્ભો, નિમિત્તો, વિભાવો, પ્રતીકો અને ઉક્તિલઢણોથી વ્યક્ત કરી એમણે પોતાના કવિકર્મનો પણ પરિચય આપ્યો છે એ પરિચય જ અહીં કરવા જેવો છે

વસત આવે છે અને વિરહિણી સ્ત્રીનુ ઔત્સુક્ય જાગી ઊઠે છે આ ઉત્સુકતાને કવિ કેવી વાણીભગીથી વ્યક્ત કરે છે અને એને કેવા કેવા અનુરૂપ પ્રકૃતિસદર્ભમા મૂકી આપે છે તે જુઓ

> વનમા વસતઋતુ ગહગહતી આવી, કુસુમાવલિ પરિમલથી મહેકી ઊઠી,
> મનોહર મલયપવન વહેવા લાગ્યો અને પ્રિયને જાણે ઊડીને
> મળુ એમ થવા લાગ્યુ[૧૪]

ઊડીને પ્રિયને મળવાની આકાક્ષાને માટે પ્રસરતા પરિમલ અને વહેતા મલયપવનનો સદર્ભ કેવો કાવ્યમય અને પ્રતીકાત્મક બની રહે છે !

ઔત્સુક્યનો ભાવ કવિ બેત્રણવાર હાથમા લે છે પણ એને ઘૂટીને ઘેરો બનાવતા જાય છે એક વખત એ વિરહિણીને લોકલજ્જાનો ત્યાગ કરીને પ્રિયની પાછળ પાછળ ભમવાનુ મન થાય છે, તો બીજી વખતે એની કલ્પના ઉન્મત્ત બનીને પેલા પોપટને પુકારી રહે છે

> પોપટ, રસ્તે જતા હુ તને લાખલાખ કેસૂડા આપીશ,
> જો એકવાર તુ મને તારી પાખ પ્રસારીને
> મારા સજનની પાસે પહોંચાડી દે ।[૧૫]

ધૃષ્ટતા અને ઘેલછાના ભાવો ઔત્સુક્યની સાથે કેવા ગૂથાતા આવે છે ।

આ તો નવયૌવના છે એ જાણે છે કે

> વેલ ઉપર કુપળ ફરીને આવે છે, ફરીફરીને ચદ્ર પણ
> ઊગે છે, પણ પ્રેમલતાના કન્દ સમાન યૌવન ફરીને
> આવતુ નથી [૧૬]

યૌવનકાળે એને વિરહ કેટલો વસમો લાગતો હશે ! કવિ પ્રકૃતિની સયોગાવસ્થાના વિરોધમા એના આ વિરહને મૂકીને એની વિષમ વેદના પ્રગટ કરે છે

> તરુવર અને વેલીને આલિંગન દેતા જોઈને ચિત્ત
> ક્ષુભિત થઈ જાય છે ભરયૌવને પ્રિયતમ વેગળો છે
> અને એને ક્ષણ પણ વીસરી શકાતો નથી [૧૭]

બીજી વખતે જાગ્રત અવસ્થાના આ વિયોગને કવિ સ્વપ્નાવસ્થાના સયોગને પડછે મૂકે છે જાગ્રત સત્ય છે, અને સ્વપ્ન તો છે મિથ્યા આ મિથ્યાની જાળમા ફસાતી સ્ત્રીનુ વિરહદર્દ ઊલટાનુ ઘેરુ બની જાય છે મિથ્યા મિલન રચાવી આપતા સ્વપ્નોને એ રોષપૂર્વક કહે છે

---

૧૪ વસત ઋતુ વનિ આવ્યુ ગહગહી,
પરિમલઇ કુસુમાવલિ મહમહી,
મલયા વાય મનોહર વાઈ,
પ્રિઉનઇ ઊડી મલઉં ઇમ થાઇ, ૩

૧૫ કેસૂડાં પથિ પાલવે, સૂડા દિઉં તુઝ લાખ,
એક વાર મુઝ મેલિ ન સજન પસારી પાખ ૩૬

૧૬ વલી રે કુપલડીય વેલડી, વલી વલી ઊગઈ ચદ,
પણિ ન વલે ગયુ યોવન, પ્રેમલતાનુ કદ ૭

૧૭ તરુઅરવેલિ આલિંગન દેખિય ભીલ સલાય,
ભરયૌવન પ્રિય વેગલ, ખિણુ ન વિસારિઓ જાઈ ૫

રે પાપી ધુતારા સ્વપ્નો, મારી મશ્કરી ન કરો
સૂતા તમે મને સયોગ કરાવો છો પણ જાગુ છુ ત્યારે તો
વિયોગનો વિયોગ જ ! ૧૮

સ્વપ્નનો વિભાવ આ કવિની કલ્પનાનો કેવો મૌલિક ઉન્મેષ છે !

કોશાએ તો સ્નેહજીવન માણેલુ છે એના ચિત્તમા આજે એના સ્મરણો ઊભરાય છે એ દિવસો કેવી રીતે જતા હતા ? પ્રિયતમની સાથે રૂસણા અને મનામણાં, લાડ અને રીસ, અને સદાનો સયોગ એ ભર્યાભર્યા સ્નેહજીવનને સ્થાને આજે નરી શૂન્યતા આતરને કોરી રહી છે સ્ત્રીસહજ ઉપમાનથી આ કરુણ સ્થિતિવિપર્યયને એ નારી વાચા આપે છે

વિવાહ વીત્યે જેવો માડવો તેવી કથ વિના
હું સૂની થઈ ગઈ છુ ૧૯

ફેરવી પલટાવીને, ભિન્નભિન્ન સદર્ભો અને વિભાવોથી વિરહાવસ્થાને કવિ કેવી ચિત્રમય વિચિત્રમય અભિવ્યક્તિ આપે છે !

કોશાને એક વાત સમજાતી નથી

પાણી વિના સરોવર સુકાઈ જાય ત્યારે
હસો બિચારા શુ કરે ? પણ જેના ઘરે મનગમતી
ગોરી છે એને વિદેશમા કેમ ગમતુ હશે ? ૨૦

પ્રિયતમની આ ઉદાસીનતા એનાથી સહન થતી નથી, અને તેથી તે ક્રોધની મારી ક્રૂર લાગે એવુ અભિશાપવચન ઉચ્ચારી બેસે છે કે, ' જે સ્નેહ કરીને એનો ત્યાગ કરે એના પર વીજળી પડજો ' પણ અતે એને આ પરિણામને માટે પ્રેમ અને પ્રેમ કરનાર હૃદય જ ગુનેગાર લાગે છે ' હૃદય, પરદેશી સાથે પ્રીતિ તેં શુ જોઈને માડી ? ' છતા પ્રીતિ કઈ એના હૃદયમાથી ખસતી નથી આ અવતાર તો એળે ગયો એવી હતાશા એને ઘેરી વળે છે, અને સદા સયોગસુખ આપે એવા અવતારનુ એનુ ચિત્ત કલ્પના કરી રહે છે

હુ પખિણી કેમ ન સરજાઈ કે પ્રિયતમની પાસે પાસે
ભમતી તો રહેત, હુ ચદન કેમ ન સરજાઈ કે પ્રિયતમના
શરીરને સુવાસિત તો કરત, હુ ફૂલ કેમ ન સરજાઈ કે
એને આલિંગન તો કરી રહેત, હુ પાન કેમ ન સરજાઈ
કે એના મુખમા સુરગે શોભી તો રહેત ૨૧

---

૧૮ પાપી રે ધૂતારા સુહણડા મુઝ સ્યુ હાસુ છોડિ,
કરઈ વિછોહ જગાવીનઈ સૂતાં મૂકઈ જોડિ ૧૬

૧૯ વીવાહ વીતઓ માડવે તિમ હૂ સૂની કત ૨૦

૨૦ સૂકઈ સરોવર જલ વિના, હસા કિસ્યુ રે કરેસિ,
જસ ઘર ગમતીય ગોરડી, તસ કિમ ગમઈ રે વિદેશ ૮

૨૧ હુ સિઇ ન સરજી પખિણિ, જિમ ભમતી પ્રીઉ પાસિ,
હુ સિઇ ન સરજી ચદન, કરતી પ્રિયતનુ વાસ ૩૧
હુ સિં ન સરજી ફૂલડા, લેતી આલિંગન જાણ,
મુહિ સુરગ જ શોભતા, હુ સિઇ ન સરજી પાન ૩૨

વિરહિણીના હૃદયના અટપટા આંતરપ્રવાહોને કવિ કેવી ઝીણવટથી ઝીલી શક્યા છે!

અવસ્થા માત્ર વિરહની, છતા ભાવસૃષ્ટિ કેવી સમૃદ્ધ અને વૈવિધ્યસભર છે! આ ભાવસૃષ્ટિના બોધક અનુભાવો પણ કવિએ ઝીણી નજરથી જોયા છે અને આપણી સમક્ષ મૂક્યા છે એમા વિરહની મૂક વેદનાથી માડીને એની કાળઝાળ પીડા સુધીની સ્થિતિને વ્યક્ત કરે એવા અનુભાવો છે એ ગોરી ક્ષણમા આગણે તો ક્ષણમા ઓરડે ઊભી રહે છે, ક્યારેક રડ્યા કરે છે, એની આખ ઉજાગરે રાતી છે, ચદન, ચદ્ર કે વીંઝણો એના તાપને બુઝાવી શકતા નથી, શય્યા તો જાણે અગ્નિ, કાટા, કૌચાં કે લોઢાની બનેલી હોય, ચીર જાણે શરીરને ચીરી રહ્યા હોય, સાકળા જાણે જજીર સમાન હોય એવુ લાગે છે, રાત્રે યૌવનમજરી મહેકી ઊઠે છે, પણ એ તો નિસાસાઓથી પોતાની કાયાને બાળી રહી છે (યૌવનમજરીનુ મહેકવુ અને નિસાસાથી કાયાને બાળવી—કેવી ક્રૂર વિધિવક્રતા!); શરીર પાડુર અને પિંજર જેવુ બની ગયુ છે, ભૂખ, તરસ, નિદ્રા, દેહની સાનભાન બધુ પ્રિયતમને અર્પી દીધુ છે!

પ્રિયતમ મળવાનો ન જ હોય તો આ બધા સહનતપનનો શો અર્થ? પણ ના, કોશા કહે છે

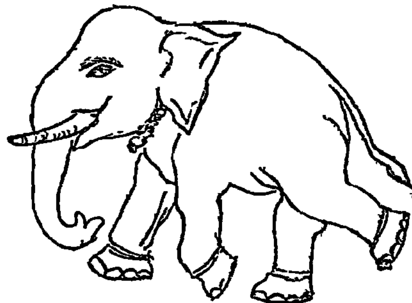
ડિલ ઉપર દુ ખ વહોરી લઈને, વહાલા, હુ તને મળીશ[૨૨]

આ નિશ્ચય અને એની પાછળ રહેલી આતરપ્રતીતિ અતે ફળે છે અને ભલે મુનિવેશે પણ, સ્થૂલિભદ્ર કોશાને આવાસે આવે છે એને જોઈને કોશાના હૃદયકમલનો વિકાસ થાય છે અને વનરાજિ જેમ મધુમાસને, તેમ કોશા પોતાના કથને પામીને અધિક ઉલ્લાસવત બને છે

સાચુ શુદ્ધ કવિત્વ અન્ય પ્રયોજનોને પોતાની પાસેથી કેવા હડસેલી મૂકે છે એનુ આ કાવ્ય એક સુદર ઉદાહરણ છે

જયવતસૂરિ જેવા સાચા કવિને શોધીને બહાર લાવવાનો સમય હવે પાકી ગયો છે એમના સ્થૂલિભદ્ર-કોશા પ્રેમવિલાસ ફાગ અને જિનપદ્મસૂરિના સ્થૂલિભદ્ર ફાગુ જેવા આપણી કલ્પનાજીભમા સ્વાદ મૂકી જાય એવા પાચપચીસ કાવ્યો મળે તો યે વિપુલ જૈનસાહિત્ય ફફોસ્યાનો શ્રમ સાર્થક થઈ જાય

૨૨ ડિલ ઉપરિ દુખ આગમી વાહલા તુજ્ઝ મિલેસિ ૩૫



યશોવિજયની કવિતા

હસિત હ૦ બૂચ

જન્મ ઉત્તર ગુજરાતના કન્હોડુ ગામમા (ઈ૦ સ૦ ૧૬૨૩), અને અનશન દ્વારા પ્રાણત્યાગ મધ્ય ગુજરાતમા ડભોઈ ગામે (ઈ૦ સ૦ ૧૬૮૭) મહોપાધ્યાય ન્યાયાચાર્ય કવિશ્રી યશોવિજયજીના એ સમય વિશે મતભેદ તો છે ઉક્ત સમય એમના જ સમકાલીન કાન્તિવિજયજીએ રચેલા ‘ સુજસવેલી રાસ ’ને આધારે સ્વીકારાય છે પરતુ કવિના ગુરુ શ્રી નયવિજયજીએ આલેખેલા એક ચિત્રપટની પુષ્પિકાના આધારે કવિસમય ઈ૦ સ૦ ૧૫૮૯થી ૧૬૮૭નો અદાજાય છે કવિની છેલ્લી રચના ‘ જમ્બૂસ્વામી રાસ’ની પ્રત કવિહાથે જ લખેલી મળે છે એમા રચનાસાલ ઈ૦ સ૦ ૧૬૮૩ની અપાઈ છે કવિએ પોતે લખેલી સ્વરચનાઓની પોથીઓ સારી સખ્યામા મળે છે, તેમ એમના ગુરુએ ઉતારેલી કવિની કૃતિઓની પ્રતો ય પ્રાપ્ય છે, છતા કવિની જન્મસાલ સ્પષ્ટ થઈ ન કહેવાય હાલ તો એ સાલ કવિચરિત્રની વિગત આપતા ‘ સુજસવેલી રાસ ’ને આધારે સ્વીકારવી ઉચિત છે

સસ્કૃત, પ્રાકૃત, હિંદી, મારવાડી અને ગુજરાતીમા ‘ શ્રી નયવિજય વિબુધ પયસેવક ’ કવિ ‘ જસોવિજય ’ની કૃતિઓ સવાસોથી ય વધુ છે એમા એમની વિદ્વાન, વિચારક, ધર્મજ્ઞ તથા કવિ લેખેની શક્તિ પ્રગટ થાય છે શાસ્ત્ર અને તત્ત્વસૂઝ પરત્વે યશોવિજયજીની કલમની સિદ્ધિ એવી મુગ્ધકર નીવડી છે કે એમને ‘ બીજા હેમચદ્ર ’, ‘ લઘુ હરિભદ્ર ’ કે જૈન સપ્રદાયમા ‘ શકરાચાર્ય ’ જેવુ સ્થાન ધરાવનાર તરીકે બિરદાવાયા છે એમની સમન્વયશક્તિ, જૈન–જૈનેતર મૌલિક ગ્રથોનુ એમનુ દોહન, પ્રત્યેક વિષયના મૂળ લગી જઈને એ વિષે પોતાનો મત સમભાવપૂર્વક અને સ્પષ્ટ રીતે રજૂ કરવાની એમની રીત, સહુ જિજ્ઞાસુઓને પોતાના કઠિન અને સરલ વિચારો પહોંચતા કરવામા એમની સફલતા, સપ્રદાયના છતા એના બધનોની તમા તજી નિર્ભયપણે અભિપ્રાય આપવાની એમની શક્તિને યાદ કરી પ૦ સુખલાલજી કહે છે કે, જૈન યા જૈનેતર સમાજમા યશોવિજયજી જેવો વિશિષ્ટ વિદ્વાન હજી સુધી એમના ધ્યાનમા આવેલ નથી તેઓ એ પણ ઉમેરે છે કે આ કથનમા કોઈ અતિશયતા નથી. ‘ જૈન દર્શનને નવ્ય ન્યાયની શૈલીમા મૂકીને અપૂર્વ કાર્ય ’ કરનાર યશોવિજયજીને શ્રી દલસુખભાઈ માલવણિયાએ ‘ જૈન દર્શન વિશે અતિમ પ્રમાણરૂપ ’ વર્ણવ્યા છે એમની ગુજરાતી ભાષામા લભ્ય થતી કૃતિઓ વિચારતા

કહી શકાય કે મધ્યકાલીન ગુજરાતી સાહિત્યમા બોધ, કલ્પના, ભાવ અને ચિંતનથી શોભતી એમની રચનાઓ અવશ્ય આકર્ષક અને આદરપાત્ર છે સ્તવન સજ્ઝાયના ટૂકા ગેય પદો કે સવાદ–રાસ રૂપની દીર્ઘ રચનાઓમા આ 'તાર્કિક શિરોમણી'–'ન્યાયાચાર્ય'ની કવિત્વશકિત સતત ઝળકયા કરતી જણાશે એવી કેટલીય પકિતઓ મળે, જેમા જણાઈ આવે કે આ કલમ કવિની, કે પછી કહેવુ જ રહે, કે આ મિજાજ જ કવિનો

ઈ૦ સ૦ ૧૬૫૨મા રચાયેલો એમનો 'દ્રવ્યગુણપર્યાય રાસ' અધ્યાત્મતત્ત્વની જૈનવિચારણાને નિરૂપે છે સસ્કૃતમા એનો અનુવાદ થયો છે 'જમ્બૂસ્વામી રાસ'નુ વ્યવસ્થિત સપાદન તો પ્રા૦ રમણલાલ ચી૦ શાહે હવે સુપ્રાપ્ય કરી આપ્યુ છે અન્ય કવિનો 'શ્રીપાલ રાસ' પણ એમણે—કવિ યશો-વિજયજીએ—પૂરો રચી આપ્યો છે 'ગૂર્જર સાહિત્ય સગ્રહ'ના બે ગ્રથોમા (સ૦ ભદ્રકરવિજય) યશોવિજયજીના સ્તવનો–સજ્ઝાયો–સવાદાદિ કૃતિઓ પણ સુલભ છે આ લેખમા એમાના સ્તવનો, સજ્ઝાયો, સવાદની રચનાઓ વિશે વિચારણાનો આશય છે

'સમુદ્ર–વહાણ સવાદ' આ ગુચ્છની મનોરમ અને બોધક કૃતિ છે ઈ૦ સ૦ ૧૬૬૧મા ધોઘા મુકામે રચાયેલી આ સવાદરચનામા 'વાચક જશવિજય'ની ઉપદેશક શક્તિ કવિતાની કલા સાથે આકર્ષક મેળ રચે છે 'મત કરો કોઈ ગુમાન'ની શીખ આપવા ગર્વિષ્ઠ સમુદ્ર અને એના ગર્વને ગાળતા વહાણ વચ્ચે કવિએ આકર્ષક સવાદ રચ્યો છે 'ઉપદેશ રચ્યો ભલો' કહીએ તેવી ચિત્રણા, એવુ વિવાદચાતુર્ય, એવી અનુપ્રાસાદિની યોજના અને એવી પરોક્ષ જીવનવિચારણા યશોવિજયજી આ કૃતિમા પ્રગટ કરે છે ક્યાક સુરુચિ ન જળવાય એવી વિવાદોકિત ખરી, પણ સમગ્રપણે રચના સફળ જ કહેવાય સમુદ્રને મુખે કવિએ સ્વગૌરવની દલીલો કુશળતાથી મૂકી છે, પણ વહાણ એનો તોડ કરી સ્વત્વની પ્રતિષ્ઠા વધુ અસરકારક રીતે કરે છે સમુદ્ર રાવણની સમૃદ્ધિ અને લક્ષ્મીનારાયણની શય્યા સાથેનો નિજનો સબધ દાખવી 'તાહરુ તો કુલ કાષ્ઠનુ' પણ સભળાવે છે, પોતાની મોટાઈ વર્ણવીને પોતા પાસે રત્નો છે, ગગાદિને કારણે પોતે 'તીરથસાર' છે, ઘનઘટા પોતાનુ જલ લઈ વરસે છે તેથી જ સહુનુ હિત છે અને વહાણનો જન્મ પણ એ કારણે જ સભવિત થાય છે, ચન્દ્ર જેવો પોતાને પુત્ર છે, અને પોતે સતુષ્ટ છે પરતુ 'ભમ્યા કરતુ વહાણ લોભી છે' એવુય કહી દે છે સામે દરેક સમુદ્રઉદ્ગારનો તે તે ક્ષણે જ વહાણ પણ રોકડો જવાબ આપે છે એ કહે છે 'હલુઆ' તો ય અમે જ બહુજનને તારીએ છીએ—પાર ઉતારીએ છીએ મોટો તો ઊકરડોય છે, પણ કામનો તો નાનો તો ય હીરો જ રત્નો તો છે પણ આપતા 'બેસે છે મુખડામા' વળી તૃણ ઉપર ને રત્નો હોય તળિયે એવુ તો છે સમુદ્રનુ અજ્ઞાન!, તરસ્યા ય દૂર ભાગે એવુ છે એનુ જળ, ગગાદિ ય એમા મળતા નામમાધુર્ય ખોઈ દે છે, અને કુલની વાતે તો 'જો નિજગુણે જગ ઉજ્જ્વલ કરિયો, તો કુલમદનુ સ્યૂ કાજ રે' હજાર નદીઓએ ય સમુદ્રની ભૂખ ક્યા ભાગી? ચન્દ્ર પુત્ર તો યે દૂર જ રહ્યો—તે ય કુલકલક સાથે વહાણની આવી સ્પષ્ટ વાતોએ પછી તો—

"એહવે વયણે રે, હવે કોપેઈ ચઢ્યો, સાયગ પામ્યો રે ક્ષોભ,
પવન ઝકોલે રે જલ ભર ઊછલી, લાગે અમર મોભ

ભમરી દેતા રે પવન ફિરી ફિરી રે, વાસે અગ તરગ,
અબર વેદી રે ભેદી આવતા, ભાજે તે ગિરિશૃગ

* * *

"નાગર ત્રોડી રે દૂરિ નાખીએ, ફૂલતણા જિમ બીંટ,
ગગનિ ઉલાળી રે હરિઈ પાજરી, મોડિ મડપ મીટિ"

'શ્રી નવખડ જિણુદ'ની કૃપાકરુણાથી નાવ પાછુ સાજુનરવુ થઈ સાગરપટ પર આવે છે ત્યારે—,

"ખેડ્ડા સોહે પાજરી હો, કૂઆ થભ અગ્રભાગ,
માનુ કે પોપટ ખેલતા હો, અબર તરૂઅર લાગિ

* * *

"એક વેલિ સાયર તણી હો, દૂજી જનરગ રેલી,
ત્રીજી પવનની પ્રેરણા હો, વાહણ ચલે નિજ ગેલિ "

કવિ સમુદ્રના પ્રકોપનુ અને વહાણના નવા પ્રસ્થાને પ્રસન્ન–સમૃદ્ધ થતી વસતિનુ ઉમળકા–ઉત્સાહથી જીવત ચિત્રણ કરે છે; પરતુ પ્રભુપ્રીત્યર્થ સમૃદ્ધિ—પુરુષાર્થ જ મોટાઈ પામ્યાની વાત પણ એમણે અતે યાદ આપી છે જ વર્ણન, વિવાદ, વાર્તાલાપ કે પ્રેરક આશયની રજૂઆતમા 'સમુદ્ર-વહાણ સવાદ' કવિએ ગુજરાતી કવિતામા ઉમેરેલી એ ક્વિશિષ્ટ કૃતિ છે કવિમા જે તર્કશક્તિ અને હળવા વ્યગની ગગ છે તે અહીં સારી પ્રતિબિમ્બિત થાય છે પણ મુખ્ય વાત તો એ છે કે, કવિએ આમ કર્યું છે તે કવિની રીતે મધ્ય કાલીન ગુજરાતી સવાદકાવ્યોમા આવા કલાગુણે જ આ કૃતિ ઉચ્ચ દરજ્જે આવે છે 'ઘોઘા' સાથે યાદ કરાય છે 'હીરો', પરતુ આ કૃતિની પ્રાપ્તિથી આપણે આપણી એ 'ટેવ' છોડીએ, તો તે કરવા જેવુ ખરુ

બીજે ય કવિએ આવા દ્વદ્વ વચ્ચે વિવાદ-સઘર્ષ બતાવી સાચો રાહ દાખવ્યો છે પણ એમા વિચારક ઉપદેશકનુ એમનુ રૂપ વધુ જણાશે ત્યા એમની જે સમન્વયદષ્ટિ છે અને જે અર્થાન્તરન્યાસી કથન રીતિ છે તે લક્ષપાત્ર થાય છે આ પ્રકારની કૃતિઓમા, ચાર ઢાળમા ગૂથાયેલી 'શ્રી શાન્તિ જિન સ્તવન' રચનામા નિશ્ચય અને વ્યવહાર વચ્ચે, તો 'શ્રી સીમધર સ્વામી સ્તવન'મા ય એ જ બે વચ્ચે, અને 'શ્રી સીમધર સ્વામીની વિનતિરૂપ સ્તવન'મા નય રહસ્ય વચ્ચે, ઉપરાત 'સીમધર જિન સ્તવન'મા સિદ્ધાન્ત અને રહસ્ય વચ્ચે કવિએ વડાઈ વિવાદની યોજના કરી છે માત્ર ભાવને જ સેવનાર ગળિયા બળદ જેવા છે, ભોજન દીઠે કઈ ભૂખ ન ભાગે; તેથી—

"જિમ જિમ ભાવ ક્રિયામા ભલશે,
સાકર જિમ પય માહિં;
તિમ તિમ સ્વાદ હોશે અધિકેરો "

જેવો બોધ ધ્યાન દોરે છે કષ્ટ થવાથી મુનિ થવાય, તો બળદ મુનિપદ પામે જ એવો વ્યગ કરીને કવિ, એકાન્તવાસી અહિંસક બાળતપસ્વી 'ન લહે મર્મ અગાધ' કહીને જ્ઞાન-તપનો જીવન સાથે સબધ સૂચવે છે વચ્ચે ક્યાક આવા મજાના અર્થાન્તરન્યાસી સુભાષિતો ય કવિ ટાકી લે છે

"આધા આગલ દરપણ દાખવો, બહિરા આગલ ગીત,
મૂરખ આગલ પરમારથ કથા, ત્રિણું એક જ રીત "

'શ્રી શાતિનાથ સ્તવન'મા છે, તેમ કવિ આવા વિરોધાભાસી વલણોનો વિવેકયુક્ત મેળ જ ઇષ્ટ ગણે છે એ આત્મતત્ત્વવિચાર પર ભાર દઈને કવિએ જ્ઞાન વિનાની તો દયાને ય ખોટી કહી છે એ મિષે કવિકલમ આવુ અવલોકન પણ ટપકાવી લેવુ ચૂકતી નથી

'વિષયરસમા ગૃહી માચિયા, નાચિયા કુગુરુ મદપૂર રે,
ધૂમધામે ધમાધમ ચલી, જ્ઞાનમારગ રહ્યા દૂર રે "

કવિ યશોવિજયજીની સ્તવનકૃતિઓમા ચોવીસ તીર્થંકરોની સ્તુતિના પદો નોંધપાત્ર છે એમાની બે ચોવીસીમા ઊર્મિ–ભાવની છટા અને તીવ્રતા આકર્ષક અભિવ્યક્તિ પામી છે બીજી એક ચોવીસીમા કથન અને ચરિત્રવીગત સગ્રહ વિશેષ છે કવિના વ્યક્તિસભર સ્તવનમા, માત્ર મહિમાસ્મૃતિ નથી ત્યા,

ઉલ્લાસ, શ્રદ્ધા, લાડ, મસ્તી, ટીખળ, મર્મ, નમ્રતા, ધન્યતાદિ ભાવોની દૃષ્ટાન્તસુભગ અને સુઘડ કલ્પનાશીલ રજૂઆત સભારવી ગમે એવી થઈ છે વિવિધ દેશીઓ—દુહા—ઝૂલણામા વહેતી આવી સ્તવનવાણી કવિએ ઊર્મિ–સવેદના–કલ્પનાશિલ્પથી જીવતી બનાવી છે 'મુહ માગ્યા પાસા ઢાળ્યાજી'નો હર્ષ ગાતા યશોવિજયજી—

"અજલિમાં જિમ ગગ ન માયે,
મુજ મન તિમ પ્રભુહેજ"

ગાઈ પ્રભુસ્નેહનુ અવર્ણનીય ઋણુ માથે ચડાવે છે એનો રગ લાગે ત્યા બીજુ શુ ગમે ?—

"માલતી ફૂલે મોહિયો,
કિમ બેસે હો બાવળ તરુ ભૃગ ?"

ભકતની આવી દશા જાણુતા પ્રભુ કૃપા ન કરે, એ તો કેમ ચાલે ? કવિ કહે છે 'જાણુ છો તો શીદ તાણો છો ?' પ્રભુને લાડથી માર્મિક યાદ પણ આપાઈ છે, કે—

"જળ દિયે ચાતક ખીજવી, તે
મેઘ હુઓ તેણે શ્યામ"

કવિ કહે છે કે, બાંય ગ્રહ્યાની લાજ તને જ છે હળવેકથી કવિ કહી પણુ દે છે, કે—

"માગ્યુ દેતા તે કિશુ વિમાસો જી,
મુજ મનમા એહ તમાસો જી;
સાહિબ, સાભળો !"

આવુ નિર્વ્યાજ નૈકટ્ય–લાડ આ સ્તવનોનુ છટાળુ પાસુ છે તત્ત્વવિચારની સન્માન્ય કૃતિઓની હારમાળા આપી ગયેલ આ કવિ આવા ઉદ્ગારોમા કેવી રસિક અદા દાખવી શકયા છે ? કવિની ધન્યતાની વાણી ય ભરી ભરી છે

"અમે પણુ તુમ શુ કામણુ કરશુ"

પ્રભુને કચનકોડી કહેતા કવિ એના સાક્ષાત્કારને જ 'મણુઅ જનમનો લાહો' માને છે 'હિયડે જૂહડી, મુખ અતિ મીઠડી' માયાથી મુકત કરાવવા તેથી જ કવિ પ્રભુને વીનવે છે કવિ પ્રભુમિલનના ધન્યત્વને વર્ણવતા કહે છે '(તમે મળ્યા) તે કળિયુગ અમે ગિરુઓ લેખવુ' કવિને કલિયુગ પણુ ગરવો લાગે છે, કારણુ પ્રભુ તેમા મળ્યા આવી એક કાવ્યત્વથી અકિત ચોવીશીમા નેમિ–રાજુલની કથની ગૂથતા રાજુલને મોંએ—

"ઉતારી હુ ચિત્તથી રે હા, મુગતિ ધૂતારી હેત—મેરે વાલમા,
સિદ્ધ અનતે ભોગવી રે હા, તેહસ્યુ કવણુ સકેત—મેરે વાલમા"

એવા માર્મિક ઉદ્ગારો પણુ કઢાવે છે આ ત્રણુ ચોવીસીઓમા જે એક ચોવીસી ચરિત્રપ્રધાન છે તેમા કથન, વીગત, ટીપ અને અત્યુકિતની માત્રા ઠીક ઠીક વધુ પ્રમાણુમા છે

'વિહરમાન જિનવીશી'ના ૨૦ પદોમા સ્તવન કરતા કરતા કદી, "મોટા–નાહના અતરો રે, ગિરુઆ નવિ દાખત" એવી માર્મિક ટકોર પણુ જિનેશ્વર સીમધરને કરે છે "વનમા મોર હોય, પછી ભુજગનો ભય શેનો ?" એવુ દૃષ્ટાત કવિ, એ વિશ્વાસને દૃઢ કરવા રજૂ કરે છે કે, જ્યા પ્રભુ છે, ત્યા કર્મનુ બળ શેનુ નભે ? પોતાના 'સાહિબ સુજાણુ' પ્રભુને કવિ આ વિશ્વાસે જ કહે છે, કે મુખ દેખી ટીલુ કરે તે પ્રમાણુ નથી, સહુનો મુજરો માને એ જ સુજાણુ સાહિબ કહેવાય કવિની આવી હકકભરી ચીમકી આકર્ષક બની રહી છે

વાચક યશોવિજયજીના 'જશ-વિલાસ' પદસગ્રહમા 'વિશિષ્ટ જિનસ્તવનો', સામાન્ય જિન સ્તવનનો', 'નેમ-રાજુલના ગીતો', 'આધ્યાત્મિક પદો', 'હરિયાલી' વગેરે સગૃહીત થયા છે જાતે તારક કહેવાય, પણ તરે તો માત્ર પોતે જ, કહેવાય દીનદયાળ, કિન્તુ શિવમા ભળે એકલપડ પોતે જ, એવો પ્રભુને ઉપાલભ વિશિષ્ટ સ્તવનોમા આપી કવિ પ્રમત્તતાની ઊલ, એકાગ્રતાનો ઓરસીઓ, શ્રદ્ધાનુ ચદનાદિની રૂપકયોજના પણ કરે છે આવા ૮૯ પદો ઉપરાંત ૯ 'સામાન્ય સ્તવનો'મા પણ કર્મરૂપી ભુજગથી છૂટવા વિન્તિમયૂરીની પ્રાર્થના છે, દૂરના સુરતરુ કરતા છાય આપતો લીમડો વધુ કામનો એવી વાસ્તવિક દૃષ્ટિ છે, અને 'જેહ માહિ તુજ દર્શન મિ પામિઉ, તે સુદર કલિકાલ' એવી શ્રદ્ધા દુહરાવાઈ છે પાત્રીસ 'આધ્યાત્મિક પદો'મા જ્ઞાન-વૈરાગ્ય-ભક્તિનો મર્મ કથાયો છે એમાના પચમહાવ્રત જહાજના પદમા શીલ સુકાન, ક્ષમા લગર, સતોષનો 'સહડ' જેવી રૂપકરચના છે સાચો જૈન, સજ્જન, સાચો ધર્મ વગેરેના બોધક પદો ય છે જાતે જ ભૂલ કરવી ને દેવો દોષ કર્મને! મનની સ્થિરતા ન હોય ત્યા યોગ શેનો? ખાલી ભસ્મ-મુડન-જટાથી શુ મળે?—આવી સ્વતત્ર તત્ત્વદૃષ્ટિ પણ તેમા છે આ આધ્યાત્મિક પદોનુ વિશિષ્ટ અગ છે 'હરિયાલી' નામક પદરચના

આ 'હરિયાળી'મા આરભથી જ ગૂઢ અવળવાણીની રગત ઊછળે છે—

"કહિયો પડિત! કોણ એ નારી? વીસ વરસની અવધ વિચારી
દોય પિતાએ એહ નિપાઈ, સઘ ચતુર્વિધ મનમેં આઈ
કીડીએ એક હાથી જાયો, હાથી સાહમો સસલો ધાયો
વિણુ દીવેં અજવાળુ થાયે, કીડીના દર માહિ કુજર જાયે"

માત્ર અઠ્ઠાવીસ પક્તિઓની આ પદકૃતિમા અવળવાણીમઢ્યા પ્રતીકોની ઓથે સતાયેલ અર્થબોધ-વિચાર, ભાવાર્થ સ્પષ્ટ પણ કરાયો છે ચેતના સ્ત્રી, જ્ઞાનઉપયોગ અને દર્શનઉપયોગ બે પિતા, હાથી તે આત્મા, સસલો તે કર્મચેતન, મોહગ્રસ્ત ન થાય ત્યા વિના દીવે અજવાળુ, કીડી તે નિગોદ, જેવી સ્પષ્ટતા અપાઈ છે રચનાદૃષ્ટિથી ય આ 'હરિયાલી' સુઘડ રૂપની છે

આવી વિશિષ્ટ તો નહિ, પણ 'જસવિલાસ પદસગ્રહ'ની એક ઊર્મિરગી સારી કૃતિ તે નેમિ-રાજુલના સાત ગીતોની કલગી નેમ પ્રભુને વિવાહ માટે મનાવતી હોરી રમતી નારીઓ સમજાવે છે 'પરના બિન પુરુષ ઉલઠ' રાજુલની પ્રેમપીડા તો લાગણીના ઘેરા રગે વ્યક્ત કરાઈ છે

"નિ:સ્નેહીસ્યુ નેહ જે કીધો રે,
ઊંઘ વેચી ઊજાગર લીધો રે"

અથવા—

"કોકિલ બોલઈ ટાઢુ મીઠુ રે, મુઝ મનિ તો તે લાગઈ અગીઠુ રે,
વિરહ જગાવી વિરહિણી બાલી રે, તે પાપઈ તે થઈ છઈ કાલી રે"

કવિના પદોનો બીજો સમૂહ તે સજ્ઝાયોનો, અર્થાત્ સ્વાધ્યાયોનો એમા આનદઘનસ્તુતિની અષ્ટપદી કે 'સાધુવદના' સમી કૃતિ ય મુકાઈ છે આ વિભાગમા 'પાચ ગણધરના પાચ ભાસ'મા 'થોડુ પણ ચદન ભલુ, સ્યૂ કીજઈ બીજા કાષ્ઠનો ભાર કે?' જેવુ અનુભવકથન છે જૈન દૃષ્ટિએ અટાર પાપો વર્ણવતી સઝાય બોધક કૃતિ છે ૧૯ ઢાલની 'શ્રી પ્રતિક્રમણ હેતુ ગર્ભિત' સજ્ઝાયમા કવિ કહે છે

"વચન કાયા તે તો બાધીએ, મન નવિ બાધ્યો જાય, હે મિત્ત!
મન બાધ્યા વિણ પ્રભુ ના મિલે, કિરિયા નિફલ જાય, હે મિત્ત!"

સૂરતમાં રચાયેલી આ સજ્ઝાયમા રૂપકગર્ભ ટૂકા દષ્ટાન્તકથાનકો ય છે 'બીજો પણ દૃષ્ટાન્ત છે રે' જેવી ગદ્યાળવી લખાવટ, કઈક વધુ પ્રમાણમા પથરાયેલ કથનાત્મકતા અને વ્યાખ્યા–વિવરણ અહીં ખૂચે છે ૪૧ કડીની 'ચઉા-પઉાની સજ્ઝાય'મા બોધ છે—

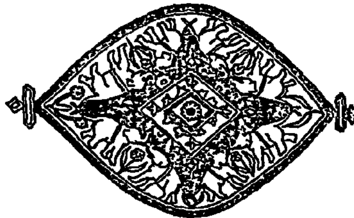
"થોડો પણ જિહા ગુણ દેખીજે, તિહા અતિહિં ગહગહીઈ રે"

૧૯ કડીની નાની 'અમૃતવેલી સજ્ઝાય'મા ય એ જ વાત છે—

"થોડલો પણ ગુણ પરતણો, સાભલી હર્ષ મન આણ રે"

'સુગુરુ સજ્ઝાય'ની ચાર ઢાલમા સુગુરુના લક્ષણો અને 'કુગુરુ સજ્ઝાય'ની છ ઢાલમા એ જ રીતે કુગુરુને વર્ણવેલ છે 'સમકીત સુખલડી'ની સજ્ઝાય વાનગીમા 'દુ ખ ભૂખડલી' ભાગવાની છે 'તુબડાની સજ્ઝાય'મા સાધુને તુબડુ વહોરાવતા 'વિપરીત આહાર વહોરાવીઓ' ને 'વધાર્યો અનત સસાર' એવી રજૂઆત છે પ્રસગાત્મક છે આ સજ્ઝાય જ્ઞાન દ્વારા જ મુક્તિપ્રાપ્તિનો સાર કવિ અતે કથે છે

સ્તવનો–સજ્ઝાયો–સવાદ–પદોના આ બહોળા પ્રવાહમા કવિ દૃષ્ટાન્તો–ઉપમાનો–પક્તિઓ–ભાવ-વિચારાદિની પુનરુક્તિથી સર્વથા દૂર રહી શક્યા નથી, તેમ ક્વચિત્ આજે અરુચિકર લાગે એવી દષ્ટાન્ત–પ્રતીકની રજૂઆત કે મધ્યકાલીન સખ્યાતિશયનો મોહ પણ કવિ ટાળી શકતા નથી કથનાત્મક પ્રસ્તાર કે વીગત–વિશેષણની યાદી જેવુય ઠીક ઠીક જડે છે પરતુ આ વિશાળ અને વૈવિધ્યભર્યા ગુચ્છમા કવિની દૃષ્ટિની નિજી ચમક તેમ એમની અભિવ્યક્તિની કુશલ હથોટી એવી ક્ષતિઓને હિસાબે ઘણી વધારે છે પ્રભુ પ્રત્યેના ગાઢ અનુરાગે પ્રેરાતી એમની ભાવાર્દ્ર તેમ જ મર્માળી ઉક્તિઓ, એમા વરતાતી ખુમારી ઉપરાત સ્વાભાવિક નમ્રતા, આસપાસની પામરતા–ક્ષુદ્રતાની નિર્ભીક ચટકીલી ચિત્રણા, અને દષ્ટાન્તાદિમા ઉપસી આવતી એમની સગીન સૂઝ અને ગ્રાહકદૃષ્ટિ વાચક યશોવિજયજીની વિશિષ્ટ મુદ્રા દર્શાવે તેમ છે લયમેળ પદબધની વિવિધતા અને વાણીની ચિત્રાત્મકતા અને ભાવાર્થસૂચકતા પણ લક્ષ દોરનારી નીવડે છે ઈસુના સત્તરમા સૈકાની આપણી કવિતા આ ઉત્સાહભર્યા કવિની કલમે સમૃદ્ધ થઇ જરૂર કહેવાય એનુ સ્વરૂપવૈવિધ્ય, એની રમતિયાળ અને ગહનગભીર અભિવ્યક્તિ, એમાનુ અનુભવ અને જ્ઞાનથી ઓપતુ વસ્તુ, અને સૌથી વધુ તો એમાની સમતોલ અને સાત્ત્વિક દૃષ્ટિ એવા છે, કે આપણી મધ્યકાલીન કવિતામા યશોવિજયજીની ગુજરાતી કાવ્યરચનાઓ હમેશા આદરથી સભારી શકાય



શ્રી રત્નસિંહસૂરિ-શિષ્ય શ્રીવિનયચન્દ્રકૃત

આણંદસંધિ

(વિક્રમના ચૌદમા સૈકાનું એક અપભ્રંશ કાવ્ય)

સપાદક પૂ૦ પં૦ શ્રી રમણીકવિજયજી મહારાજ

[શ્રી રત્નસિંહસૂરિ-શિષ્ય શ્રીવિનયચન્દ્રકૃત એક અપ્રગટ અપભ્રશ કાવ્ય 'આણુદસધિ'નુ સપાદન અહીં રજૂ કર્યું છે ઉત્તરકાલીન અપભ્રશ—જૂની ગુજરાતીમા રચાયેલી શ્રીવિનયચન્દ્રની આ બે કૃતિઓ 'નેમિનાથ ચતુષ્પદિકા' અને 'ઉવએસમાલાકહાણયછપ્પય' સ્વ૦ શ્રી ચીમનલાલ દલાલ સપાદિત 'પ્રાચીન ગુર્જર કાવ્યસગ્રહ'મા (ગાયકવાડ્સ ઓરિયેન્ટલ સિરીઝ ન૦ ૧૩, વડોદરા, સને ૧૯૨૦) પ્રસિદ્ધ થયેલી હોઈ, એ વિષયના અભ્યાસીઓને સુજ્ઞાત છે શ્રીવિનયચદ્રજીએ 'મુનિસુવ્રતસ્વામિચરિત' રચ્યુ છે એમની બીજી બે કૃતિઓ 'કલ્પનિરુક્ત' (સ૦ ૧૩૩૫) અને 'દિપાલિકાકલ્પ'(સ૦ ૧૩૪૫)મા રચના-વર્ષ આપેલુ હોઈ તેઓ વિક્રમના ચૌદમા શતકના પૂર્વાર્ધમા વિદ્યમાન હતા એ નિશ્ચિત છે

'કાવ્યશિક્ષા', 'મલ્લિસ્વામિચરિત' આદિના કર્તા શ્રીવિનયચન્દ્ર ચદ્રગચ્છના રવિપ્રભમુનિના શિષ્ય હોઈ, 'આણુદસધિ'કાર આપણા વિનયચદ્રથી ભિન્ન છે 'કાવ્યશિક્ષા'કાર વિનયચન્દ્ર 'આણુદસધિ'કાર વિનયચન્દ્રના સમકાલિન હતા બને જૈન વિદ્વાનો ગુજરાતના હતા

'આણુદસધિ' એ ટૂંકુ કાવ્ય છે એનુ નામ સૂચવે છે તેમ, એમા ભગવાન મહાવીરના શ્રાવક આનદનો સબધ વર્ણવાયો છે

આ કાવ્યના સપાદનમા નીચેની ત્રણ હસ્તપ્રતોનો ઉપયોગ કરવામા આવ્યો છે

૧ વડોદરા શ્રી આત્મારામજી જ્ઞાનમદિરમા શાન્તમૂર્તિ શ્રી હસવિજયજી મહારાજના સગ્રહની પ્રત (સજ્ઞા હ૦)

૨ પાટણના હેમચદ્રાચાર્ય જ્ઞાનમદિરમાના શ્રી સઘના ભડારની પ્રત (સજ્ઞા સ૦), અને-

૩ એ જ જ્ઞાનમદિરમા રખાયેલ સાગરગચ્છના ભડારની પ્રત (સજ્ઞા સા૦)

અપભ્રશ અને નવ્ય ભારતીય ભાષાઓના પ્રાચીનતર સ્વરૂપના અભ્યાસીઓને આ સપાદન ઉપયોગી થશે એવી આશા છે સંપાદક]

१

सिरि **वीर** जिणदह, पणयसुरिंदह, पणमवि **गोयम** [1]गुणनिहिहि ।
आणदु सुसावय, धम्मपभावय, [2]भणिसु सधि आगमविहिहि ।
[3]सत्तमह उवासिगदसह अंगि, सिरिवीरि भणिय [4]कायव्वअगि ।
इय [5]पुच्छइ पणमवि जंबुसामि, इम [6]अक्खइ गणहरु **सुहम**सामि ।
इय [7]**मगहदेसि वाणिज्ज**गामि, नरनाहु [8]अत्थि **जियसत्तु** नामि ।
गाहावइ निवसइ तिहिं सतंतु, **आणंदु** नामि **सिवनंद**कंतु ।
[9]**कुल्लागु** नामि तसु तडि निवासु, चेइय अत्थि तिहिं दुइपलासु ।
सिरिइंदभूइपभिइहि समाणु, [10]तिहिं समवसरिउ सिरिवद्धमाणु ।
वदणह जाइ **जियसत्तु** राउ, **आणंदु** वि सावउ सुद्धभाउ ।
जिणदेसण निसुणिवि [11]एकताणु, **आणंदु** लेइ परिगहपमाणु ।
[12]वज्जेमि थूल जीवाण हिंस, अलिय पि थूल चोरिय निसस ।
सिवनंदा विणु [13]मुझ नियम नारि, दस दस य सहस [14]गोउल चियारि ।
तह निधिहिं कल्तरि वव्वहारि, मझ कणयकोडि हउ [15]चारि चारि ।
हल सगड याण पण पण सयाइ, चत्तारि [16]वहती पवहणाइ ।
[17]जिट्ठीमहदतणु मह सुसाउ, [18]अभ्यगि तिल सयसहसपाउ ।
तह सुरहिगधि उव्वट्टण च, जलकुभिहि अट्ठहिं भिज्जण च ।
लूहणह गधकासाइयाइ, [19]आभरणिहिं मुद्दिय-कण्णियाइ ।
[20]तोरुक्क-अगरु धूवेहि धूव, मालइय-पउमकुसुमह सरूव ।
कप्पूर-अगरु-कुकुम-विलेउ, वरखोमजुयलपहिरणसमेउ ।
खीरामल च फल कलमसालि, मुग-मास-कलायह तिन्नि दालि ।
[21]घेउरय खज्ज पिय कट्ठपेय, [22]घिउ सरयसमय [23]गाविं समेय ।
पलकि [24]मडु किय विंजणाइ, नेहब्रदालि वलि तिम्मणाइ ।
तबोल पचसोगधियाणु, आगासनीरु इय मोगमाणु ।
अवझाणु पमाउ विहिंसदाणु, वज्जेमि पावबुद्धिहि पयाणु ।
इय नियमइ लेविणु, वीरु नमेविणु, **सिवनंदह** जाइवि कहए ।
सिवनंद वि रम्मू, जिणवरधम्मू, सामि [25]पासि जाइवि लियए ॥ १ ॥

---

१ गुणनिहिहिं स० ॥ २ भणिसु सा० ॥ ३ सत्तमय ह० ॥ ४ कायव्व भगि ह० ॥ ५ पुच्छिउ ह० ॥ ६ अखइ ह० सा० ॥ ७ मगहदेस वाणिजयगामि ह० ॥ ८ आसि स० सा० ॥ ९ कुलागु ह० ॥ १० तहि ह० ॥ ११ इकझाणु स० सा० ॥ १२ वज्जेवि ह० ॥ १३ मुझु ह० ॥ १४ गोकुल ह० ॥ १५ च्यारि च्यारि सा० ॥ १६ वहति सा० ॥ १७ जिट्ठीमहु सा० ॥ १८ अभिंगि ह० ॥ १९ आभरणहि मुद्दिहिं ह० ॥ २० तोरुक्ख ह० ॥ २१ घेउरह खज्जि स० सा० ॥ २२ घीउ ह० ॥ २३ गावहि ह० ॥ २४ मुडुविन ह० ॥ २५ पासि पणमवि लिं० ह० ॥

२

अह गोयमु पूछइ पहु [26]नमेउ, कि [27]लेसइँ व्रतु आणंदु एउ।
तउ अक्खइ सामि वि जावजीवु, इहु [28]करिसइ सावइधम्मदीवु।
[29]इहं होसइ सुर वेमाणि रम्मि, सोहम्मि कप्पि अरुणप्पभम्मि
तिहिं चारि पलिय पालेवि आउ, एगावयारु तउ सिद्धिठाउ।
आणंदु वि चउदस वच्छराइ, [30]पालेवि दुवालस गिहिवयाइ।
चिंतेइ पुव्वरत्तावरत्ति, आयत्ति मज्झ बहुजणह तत्ति।
ता जिणपणीय धम्मे सयाइ, मा खलणु होइ कहवि हु पमाइ।
इय चिंतिय सिरि कुल्लागगामि, पोसाल करावइ सुद्ध ठामि।
असणाइ [31]चउव्विहु उवक्खडेउ, जीमावइ सयलु वि नयरलोउ।
तउ जिट्ठपुत्ति आरोवि भारु, आणंदु जाइ पोसहअगारु।
तत्थ ट्ठिउ माणवि, देवहि दाणवि, अक्खोहियम[32]णु न वि चलए।
सलेहिणजुत्तउ, छ वरिसउ तउ, सावयपडिमा सो वहइए ॥ २ ॥

३

इकु मास देवपूया तिसझ, सम्मत्तदपडिम अइयारवज्झ।
वे मास सुद्धबारसवएहिं, वयपडिमा पालइ निययगेहिं।
सामाइउ गिन्हइ वार दुन्नि, पुव्वुत्त किरिय सउ मास तिन्नि।
चउपव्वतिहिहि करि उप्पवासु, सो पोसह पालइ [33]चारि मास।
चउपव्वि चहुट्टइ निरुवसग्गु, सो पचमास लिइ काउसग्गु।
छम्मास बभचेर धरेइ, सच्चित्तु सत्त मासा न लेइ।
आरभु विवज्जइ अट्ठ मास, अन्न वि न करावइ [34]नव इ मास।
ज उद्दिसीउ तसु रेसि रद्धु, दस मास न जीमइ तमवि सुद्धु।
एगारस मासा समणभूउ, [35]लेइँ ओघउ मुहपत्ती करइ लोउ।
मह समणोवासग भिक्ख देउ, [36]नियगोअलि विहरइ सो अखेउ।
एगारस पडिमा इम वहेउ, सलेहण करिविणु दुविहभेउ।
तवचरणि अट्ठिचम्मावसेसु, निसि सुत्तु तणह सथारएसु।
चिंतेइ धम्मजागरिय रत्ति, जा अज्ज वि अच्छइ देहसत्ति।
जयवतु धम्मआयरिउ जाम, अणसणु करेसु हउ इत्थु ताम।
सिद्धतह जुत्तिहिं, सत्तहिं खित्तहिं, वित्तबीउ वावेवि घणु।
अट्ठाहिय कारिय, सघ हकारिया, देवपूयवदणकरणु ॥ ३ ॥

---

२६ नमेवि स० ॥ २७ लेस्यिइ सा० ॥ २८ करिस्सइ सा०, करिसिइ स० ॥ २९ अह होस्यइ ह० ॥
३० पाल्येवि सा० ॥ ३१ चउव्विह ह० ॥ ३२ °णु जिणपहह ॥ ३३ च्यारि सा० ॥ ३४ नव वि ह० ॥
३५ लिइ ओघ मुहपति सा० ॥ ३६ गोउलि सा० गोवलि ह० ॥

४

सुगुरूण वास [37]सीसहि गहेउ, [38]सुमरेवि पचपरमिट्ठि देवु।
उस्सगपुव्व सो सोहि लेइ, सम्मत्तमाइ [39]वंय उच्चरेइ।
ता उत्तिमट्ठि सो ठाइ ठाणु, वोसरेइ अठारस पावठाणु।
चत्तारि मरणु मगलु [41]उतिम्म, अरिहत सिद्ध साहू सुधम्म।
हिंसा अलिउ अणदिन्नु दाणु, मेहुन्न परिग्गहु कोह माणु।
माया इ लोहु पिज्ज च दोसु, कालहो वि अभक्खाण सरोसु।
अरईरई य पेसुन्नजुत्तु, परिवाय मायमोस मिछत्तु।
तिविह तिविह मण वयण काय, [42]कय-कारणाणुमइ पच्चखाय।
अरहत सिद्ध साहू य स[illegible]खि, देवाणुसक्खि अप्पाणुसक्खि।
ज रयणकरडगभूउ एहु, वोसिरिसु चरमऊसासि देहु।
उवसग्ग देव[43]-माणुस-पसूण, जे हुति सहिसु ते सवि अणूण।
आहार उवहि दुच्चिन्नकासु, ते वोसिरामि सवि जावजम्मु।
आहार चउव्विहु, चइविणु [44]सो वि हु, गुरुमुहेण गहियाणसणु।
छज्जीव खमावइ, भावण भावइ, तणसथारि निसन्नतणु ॥ ४ ॥

५

सिल मही लवणइ [45]पुढविकाउ, महि ओस [46]करय हिम आउकाउ।
विज्जुक्क अगणि मुह तेउकाउ, तल्यिट फुक्क धम वाउकाउ।
पत्तेय सहारण वणसईउ, एगिंदिउ खामिउ सव्वि खमीउ।
किमि [47]पुयर अलस वेइदियाइ, जू मक्कुण कीड तेइदियाइ।
चउरिंदिय डस मसाइ मच्छि, खज्जूरय भमरय तिड्डु विंछि।
पंचिदिय जलयर णेगभेय, चिड लावय तित्तिर खयर जे य।
सस सप्प हरिण सूयर अरन्नि, पसु महिस पमुह थल्यर जि अन्नि।
नारइय सत्तनरएसु सति, ज मणुयखित्ति माणुस [48]वसति।
वेमाणिय जोइस वितराइ, दसभेय भवणवासियसुराइ।
भवमज्झि भमतइ मइ अभव्वि, जे दुम्मिउ [49]खामउ [50]हउ ति सव्वि।
आसाइउ कहवि हु तित्थनाहु, केवलिय सिद्ध आयरिय साहु।
साहुणि य सावय सावियाउ, चारित्त-नाण-दसणगुणा उ।
तह पाण भूय जिय सत्त काल, आसाइय जे मइ गुणविसाल।
ते तिविह तिविह खामेमि पुज्ज !, ते वि हु खमतु अवराहु मज्झ।
आउट्टिहिं दप्पिहिं, तह सकप्पिहिं, मइ जि विराहिय कहवि जिय।
ते सवि हउ खामउ, हउ वि खमावउ, निंदउ हिव जे दुकय किय ॥ ५ ॥

---

३७ सीस ग° स० सा० ॥ ३८ सुमरइ ह० ॥ ३९ वइ ह० ॥ ४० वोसिरइ सा० ॥ ४१ सुरम्म स० सा० ॥ ४२ कार ह० ॥ ४३ दिव्वमा° सा० स० ॥ ४४ सोविणु ह० ॥ ४५ पुढमकाय सा० ॥ ४६ करइ ह० ॥ ४७ पुयर ह० ॥ ४८ वसत सा० स० ॥ ४९ खमाउ स० ह० ॥ ५० हु ति स० ॥

६

कालइ अठ्ठ नाणइयार, सकाइय अठ्ठ दसणइयार।
अइयार अठ्ठ चारित्तचारि, तव बार तिन्नि वीरियइयारि।
पचाइयार सलेहणाइ, जि विहिय कहवि मइ इह पमाइ।
वह बध पमुह ज विहिय हिंस, ज जपिय वयण अलियमिस्स।
ज थोव वि चोरिय कसु वि वत्थु, ज सेविउ मेहुण अप्पसत्थु।
ज मेलिउँ[51] परिगहु पावमूलु, ज हिंडिउ दिसि जिम तत्त गोलु।
ज पनरसकम्मादाण वत्त, बावीस अभक्खइ ज च भुत्त।
ज अट्ट रुद्द झाइयउ झाणु, ज किद्धु पावउवएसदाणु।
ज अप्पिउ ऊखलँ[52] मूसलाइ, ज मज्झ जूयँ[53]वइयर कयाइ।
सामाइउ ज किउ साइयारु, ज [54]खंडिउ देसवगास चारु।
ज पव्वदिवसि पोसह न किद्धु, ज सविभागु अतिथिहि न दिद्धु।
त निंदउ गरिहउ तिविह तिविहु, मिछक्कडु पुणु पुणु होइ सव्वहु[55]।
हिंडतह भवि भवि, आससार वि, ज खडिउ ज च विराहियउ।
तसु हउ [56]सँमुब्भडु, मिछादुक्कडु, गुरुसमक्खु त गरहियउ ॥ ६ ॥

७

ज गीय-नट्ट पिक्खणयसारु, कय देवपूय अट्ठप्पयारु।
ज सेविउ गुरुजण भत्तिपुव्व, किउ वदण-पडिक्कमणाइ सव्व।
विहिपुव्व विहिय ज तित्थजत्त, आराहिय सत्तिहिं सत्त खित्त।
ज भत्तिहि दिन्नउ मुणिहि दाणु, ज पालिउ सीलु वि गुणनिहाणु।
जं बारभेउ तवचरणु चरिउ, ज भाविय भावण झाणु धरिउ।
ज पढिउ गुणिउ सिद्धततत्तु, आराहिउ दसण अनु चरित्तु।
ज धम्मकज्जि उवयरिउ एहु, मम सतिउँ[57] मणु धणु वयणु देहु।
इहजम्मि अन्नजम्मह पवचि, [58]अँणुमोउ ज किय सुकिउ किंचि।
नियकुलनहचदु, इय आणंदु, अणुमोएविणु सुकिय किउ।
सुहझाणह कारणि, भवह निवारणि, भावण भावइ बारसु वि ॥ ७ ॥

८

भावण भावतह सुद्धभावि, खणि खणि मुच्चतह पुव्वपावि।
सथारि निसन्नह महपमाणु, उप्पन्नु तासु अह ओहिनाणु।
इत्थंतरि विहँ[59]रंतु नयरि गामि, तहिं समवसरिउ सिरिवीरसामी।

---

५१ मेलिवि स० ॥ ५२ ऊखलाइ सा० स० ॥ ५३ जुवइ वइर सा० स० ॥ ५४ छड्डिउ ह० ॥
५५ सुवहु ह० ॥ ५६ ममुब्भडु ह० ॥ ५७ सतिय तणु मणु वयण सा० म० ॥ ५८ अणुमोयउ ह० ॥
५९ विहरितु ह० ॥

गोयरचरि **गोयमु** तहिं फिरतु, कोइ पुच्छइ पिक्खवि जणु मिल्तु ।
सो कहइ इत्थ अणसणि पवन्नु, [६०]आंणंदु उवासउ अत्थि धन्नु ।
त सुणवि जाइ तिहिं इंदभूइ, तसु सुक्खतवह पुच्छइ सरूइ ।
त नमवि सो वि विहसतदिट्ठि, इय भणइ नाह ! इहऽणब्भवुट्ठि ।
अवधारिउ अप्पणि तुम्हि पाउ, महु उवरि किद्धु गुरुयउ पसाउ ।
ता भजउ ससउ अपरिमाणु, गेहीण होइ किं अवहिनाणु ? ।
होइ त्ति भणिउ सिरिगोयमेण, आणंदु पयपइ [६१]सुणह तेण ।
हउ पिक्खउ जोयण पणसयाइं, पुव्वावरदाहिणजलहिमाइ ।
हिमवंतु जाव उत्तरदिसम्मि, [६२]अहि पढम नरय उवरिं सुहम्मि ।
अह जपइ **गोयम** गुणनिहाणु, आलोइ पडिकमि एह ठाणु ।
जं अवहिनाणु गेहीण होइ, एदूरिहिं [६३]पिक्खिइ न उण कोइ ।
जपइ सुस्सावउ सच्चि अट्ठि, मिच्छुक्कडु दिज्जइ कि व जुट्ठि ।
जइ जुट्ठइ ता पडिकमणु तुम्ह, अह सचि तु आइ देहु अम्ह ।
इय निसुणवि **गोयमु** निरभिमाणु, त जाइवि पुच्छइ **वद्धमाणु** ।
कहि नाह ! अम्ह बिहु जणह माहि, को सच्चवाइ ? को मिच्छवाइ ? ।
आणंदु सच्चवाई सुसाहु !, तुह मिच्छवाइ इम भणइ नाहु ।
त सुणवि झत्ति जाएवि तेण, **आणंदु** खमाविउ **गोयमेण** ।
अह चइउ देहु अणसणिण खीणु, सिरिवद्धमाणपयसरणि लीणु ।
[६४]सुमरतउ पचपरमिट्ठिमंतु, **सोहम्मि** पत्तु **सिवनंदकंतु** ।
अरुणप्पभम्मि उववायसिज्ज, अतोमुहुत्ति चउउत्तरिज्ज ।
बत्तीसवरिस जारिस जुवाणु, उप्पन्नु सत्तकरदेहमाणु ।
तह जय जय नदय, जय जय भद्दय, अजिय जिणसु जिय पालसु य ।
अम्ह अज्ज अणाहह, तुम्ह हुय नाहह, इय देवगणवयण सुय ॥ ८ ॥

९

उप्पन्नु पिक्खि वेमाणिदेउ, पडिहारि विनत्तउ पढमु एउ ।
अम्ह पुन्नि जाय तुम्हि इत्थ ठाइ, ता वदहु सासयचेइयाइं ।
सुरु उट्ठिउ तउ तिणि दिन्न बाहु, पूएइ नमसइ तित्थनाहु ।
तिहिं [६५]वंचइ पुत्थइ [६६]सग्गनीइ, स[६७]धरइ देववहारु जीइ ।
नदणवणि तिणि सउ देउ जाइ, तिहिं विलसइ फुल्लिय वणह राइ ।
सताण कप्पदुम [६८]पारियाइ, मदार पवर हरिचंदणाइ ।
तिहिं वावि रयणसोवाणपति, [६९]कीलीहर पिक्खइ विउलकति ।

६० आणदु वि सावउ सा० स० ॥ ६१ सुणउ स० ॥ ६२ अह सा० ॥ ६३ पिक्खिहि ह० ॥
६४ सुमरत पचपरमिट्ठिसम्मु ह० ॥ ६५ वाचइ ह० ॥ ६६ सत्थनीइ सा० स० ॥ ६७ सचरइ सा० ॥
६८ पारिजायाइ सा० स० ॥ ६९ केलीहर सा० ॥

इत्थतरि आवहि अच्छराउ, पंइ रणझणतमणिनेउराउ ।
तिहि साहिलासदेवगणाहिं, कद्प्पिदप्पि थिरजुव्वणाहिं ।
उवगूहिय विविहनेहेण गाढु, सो विलसइ रइसागरवगाढु ।
अँणमिसनयणु मणकज्जसिद्धि, अमिलायमल्लु अक्खुडियरिद्धि ।
नितु नट्ट-गीय-पिक्खँ[१]णविणोइ, काल गमेइ सो सग्गि लोइ ।
सिरिरयणसिंह सुगरूवएसि, सिरिविणयचंद तसु सीसँ[२]लेसि ।
अज्झयणु पढमु इह सत्तमगि, उद्धरिउ सधिबंधेण रगि ।
ज इह हीणाहिउ, किंचि वि साहिउ, त सुयदेवी मह खँ[३]मउ ।
इँहँ[७४] पढइ जु गुणइ, वाचइ निसुणइ, मुत्तिनियबिणु सो रमउ ॥ ९ ॥

॥ इति श्रीवर्धमानप्रथमोपासकस्य श्री आणदमहाश्रावकस्य सन्धि समाप्त ॥

~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

७० अणमिस्यनयणु सा० ॥ ७१ °पेखणविणोइ सा० ॥ ७२ सीसिलेसि ह० ॥ ७३ मज्झ खमउ ह० ॥
७४ ज पढत गुणतह, श्रवणि सुणतह, मुत्तिरमणि त वरउ वर सा० स० ॥


~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

વાચક મેઘરાજકૃત નલ-દવદંતી ચરિત

રમણલાલ ચી૦ શાહ

વિક્રમના સત્તરમા શતકમા નલદવદતી વિશે રચાયેલી રાસકૃતિઓમા વાચક મેઘરાજે સ૦ ૧૬૬૪માં રચેલી રાસકૃતિ 'નલદવદતીચરિત્ર'નો પણ સમાવેશ થાય છે* રાસને અતે કવિએ શ્રવણ ઋષિનો પોતાના ગુરુ તરીકે ઉલ્લેખ કર્યો છે કવિએ પોતાના ગચ્છનો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ આ કૃતિમા ક્યાય કર્યો નથી, પરતુ તેઓ પાર્શ્વચન્દ્રસૂરિથી પોતાની ગુરુપરપરા ગણાવે છે એ પરથી અનુમાન થાય છે કે તેઓ પાર્શ્વચન્દ્ર ગચ્છના હશે રાસની અતિમ પક્તિઓમા કવિ જણાવે છે

> પાર્શ્વચન્દ્ર સૂરિસર રાજીઆજી, મહિમા જાસ અપાર,
> ઉપદેશે જેણે ભવિ તારિયાજી, જિનશાસન શિણગાર
> શ્રી સમરચન્દ્ર તિણ પાટેં શોભતાજી, તેણે પાટે સૂરિંદ;
> રાયચન્દ્ર સૂરિસર દીપતા, ગિરુઆ મેરુ–ગિરિંદ
> સરવણ ઋષિ જગેં પ્રગટિયો મહામુનિજી, કીધુ ઉત્તમ કાજ,
> તે સહી ગુરુના ચરણ નમી કહેજી, વાચક શ્રી મેઘરાજ
> સવત સોળ ચઉસઠ સવચ્છરે, થુનીઓ નળ ઋષિરાજ,
> ભણજો–ગણજો ધર્મ વિશેષજોજી, સારતા વછિત કાજ

---

* 'આનદકાવ્યમહોદધિ'ના ઈ૦ સ૦ ૧૯૧૪માં પ્રગટ થયેલા ત્રીજા ભાગમાં વાચક મેઘરાજનો આ રાસ છાપવામા આવ્યો છે (પૃ૦ ૩૧૦થી ૩૭૩) આ રાસ છાપવામા તે સમયે અમદાવાદના ડહેલાના ઉપાશ્રયની પ્રતનો અને અમદાવાદમા શામળાપોળમા આવેલી શ્રી હઠીસિંઘ જૈન સરસ્વતી સભાની બે પ્રતનો ઉપયોગ કરવામા આવ્યો છે 'આનદકાવ્યમહોદધિ'ના મુદ્રિત પાઠને આધારે અહીં અવતરણો આપવામા આવ્યા છે
રા૦ મનસુખલાલ કિરતચદ મહેતાએ 'જૈન રાસમાળા'મા પ્રસ્તુત રાસ વિશે ઉલ્લેખ કર્યો છે કે, "નળદમયતી વિ૦ સ૦ ૧૫૨૦ લેખક મેઘરાજ" પરતુ આ સ૦ ૧૫૨૦ લખવામાં સરતચૂક થયેલી જણાય છે કારણકે મેઘરાજે પોતાના રાસમાં સ૦ ૧૬૬૪નો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ કર્યો છે

આ રાસ ૭ ખડની બધી મળીને લગભગ સાડા છસો કડીમા લખાયેલો છે રાસની શરૂઆત કવિએ શ્રી શાતિનાથ તીર્થંકરને પ્રણામ કરીને કરી છે આરભની બારેક પક્તિમા શ્રી શાતિનાથ ભગવાનની પ્રશસ્તિ છે એમા પણ બીજી કડીમા તો શ્રી શાતિનાથ ભગવાનના જીવનની મહત્ત્વની ઘટનાઓની તિથિઓ આપવામા આવી છે આથી રાસની શરૂઆતમા જ કવિતાની નહિ, પણ શુષ્ક હકીકતોની છાપ આપણા મન ઉપર પડે છે આ પ્રશસ્તિ કવિએ વિગતે ગાઈ હોવાથી રાસ વાચવાની શરૂઆતમા જ મનમા પ્રશ્ન થશે કે કવિ નલદવદતીનુ ચરિત્ર કહેવા માગે છે કે શ્રી શાતિનાથ ભગવાનનુ ? પ્રથમ પડેલી આ છાપ, પરતુ કવિ આપણા મન પરથી તરત જ ભૂસી નાખે છે આગળ વાચતા, જે રીતે કવિએ એક પછી એક ખડની રચના કરી છે તે જોતા લાગે છે કે કવિ માત્ર કથાકાર જ નથી, એમની પાસે અસાધારણ કવિત્વશક્તિ પણ છે કવિ ઋષિવર્ધનની જેમ વાચક મેઘરાજે પણ ‘ ત્રિષષ્ટિશલાકાપુરુષચરિત્ર ’ની નલકથાને અનુસરીને નળદવદતીના પૂર્વજન્મની કથાથી રાસની શરૂઆત કરી છે રાસના પહેલા ખડમા નળદવદતીના પૂર્વભવની ઘટનાઓનુ તથા નળદવદતીના જન્મ અને ઉછેર, દવદતીનો સ્વયવર અને તેમા નળને વરવુ ઇત્યાદિ પ્રસગોનુ કવિએ નિરૂપણ કર્યું છે કવિ દરેક ખડને અતે ચોપાઈની બે પક્તિમા તે તે ખડની મુખ્ય ઘટનાઓનો નિર્દેશ કરે છે એ પ્રમાણે પહેલા ખડને અતે કવિએ લખ્યુ છે

પૂરવ પાચ ભવાતર ચરી, નળરાજે દવદતી વરી
મુનિ મેઘરાજ તણી એ વાણી, એટલે પહેલો ખડ વખાણી

નળ અને દવદતી પૂર્વના એક ભવમા મમ્મણ રાજા અને વીરમતી રાણી હતા મમ્મણ અને વીરમતી શિકાર કરવા જતા હતા ત્યા માર્ગમા એક મુનિને જોતા પોતાને અપશુકન થયા છે એમ માની તેઓએ મુનિને બાર ઘડી સુધી કષ્ટ આપ્યુ તેનુ વર્ણન કરતા કવિ લખે છે

મારગે મુનિવર જો મિલે, વાદીજે કર જોડિ;
ધર્મલાભ વળતો દિયે, સીઝે કારજ કોડિ
તિણે રાયે મૂરખપણે, અશુકન ચિત્ત વિચાર,
સાથ વિછોહી સતાપિયો, મુનિવર ઘટિકા બાર

પરતુ પછીથી એ મુનિને જોતા તેમને પશ્ચાત્તાપ થાય છે, તેમના હૃદયનુ પરિવર્તન થાય છે અને તેઓ મુનિને પોતાના ઘેર તેડી જઈ તેમનો ઉપદેશ ગ્રહણ કરે છે આ પ્રસગનુ કવિએ કરેલુ પ્રાસાનુપ્રાસયુક્ત વર્ણન જુઓ

સૌમ્યનદન ઋષિ નિરખિયો, હિયડે નરવર હરખિયો,
પરખિયો સાચો મુનિવર એ સહી એ
પૂછે નૃપ ઋષિ ભાખોને, આવ્યા કિહાથી દાખોને,
આખોને જાસો ઈહાથી કિહા વહી એ ?
અનિયત વાસિ ઋષિ વદે, જાઉં યાત્રા અષ્ટાપદે,
ઉનમદે સાથ વિછોહો તેં કર્યો એ
ધર્મ કાજે બાહુ અતરાય, સાભળ હો મોટા રાય,
ઉપાય ધર્મ તણો મેં આદર્યો એ
ગયગણી એ પ્રતિબુદ્ધ, પાય લાગે થઈ શુદ્ધ,
વિશુદ્ધ મનશુ ઘેર તેડી ગયા એ

અશનાદિક મુનિને દિયે, ધર્મવચન મુનિથી લિયે,
શુદ્ધ હીએ શ્રાવક શુદ્ધ બિહુ થયા એ

નળના જન્મદિવસ વિશે નિશ્ચિતપણે કોઈ કવિએ ઉલ્લેખ કર્યો નથી પરંતુ કવિ મેઘરાજે લખ્યું છે કે નળનો જન્મ બારસને દિવસે થયો હતો અલબત્ત, કયા માસમા અને કયા પક્ષમા જન્મ થયો હતો તે કવિએ બતાવ્યું નથી જન્મસમયનું વર્ણન કરતા કવિ લખે છે

શુભ મહૂરતે સુત જનમિયો વાગ્યા ઢોલ નિસાણ,
ઘર ઘર ઉચ્છવ હુએ ઘણા, દિયે યાચક દાણ
અનોપમ નદન અવતર્યો એ, કીજે રગ રસાલ;
દેશ અમાર વરતાવિયો, છૂટે બધિ અનેક,
મહોત વધારે રાજિયો, ખરચે દ્રવ્ય અનેક
બારસમે દિને આવિયો, મિળી સાવ પરિવાર,
સાર શૃગાર પહિરાવિયા, ભોજન વિવિધ પ્રકાર

સ્વયવર મડપનું અને સજ્જ થઈને તેમા આવેલી દવદતીનું વર્ણન મેઘરાજે પોતાના પુરોગામી કવિઓ ઋષિવર્ધન કે મહીરાજ જેટલું સુદર કર્યું નથી સ્વયવર વખતે દવદતીની ઉંમર આ કવિએ દસ વર્ષની બતાવી છે અને તેટલી વયે એને લક્ષ્મીના અવતાર જેવી ગણાવી છે તેમા થોડી અત્યુક્તિ જણાય છે અન્ય કોઈ કવિએ દવદતીની એટલી નાની ઉંમર બતાવી નથી કવિ લખે છે

સકળ કળા ગુણી મણિ ભરી, વિદ્યા વિનય વિચાર;
અનુક્રમે વર્ષ દશની થઈ, લાછિ તણો અવતાર
તવ રાજા મન ચિંતવે, એ પુત્રી મુજ સાર,
રૂપ અનોપમ વય ચડી, કુણ કીજે ભરતાર ?

સ્વયવરમા દવદતી નળને વરી એથી ઈર્ષ્યા કરનાર અને યુદ્ધ માટે તૈયાર થનાર કૃષ્ણરાજ નામના રાજવીને નળે યુદ્ધમા હરાવવો, દવદતીને પરણીને નળનું પોતાના નગરમા પાછા ફરવું, પોતાની આજ્ઞા ન માનનાર કદબ રાજાને નળે હરાવવો, અને પોતાના ભાઈ કૂબર સાથે દ્યૂતમા પોતાનું રાજ્ય હારી દવદતી સાથે વનમા જવા માટે નળનું નીકળવું—આટલી ઘટનાઓનું આલેખન રાસના બીજા ખડમા કવિએ કર્યું છે એ ખડને અતે કવિ લખે છે

ઘર આવ્યો પરણી નળરાજ, જૂવટે રમીને હાર્યું રાજ,
મુનિ મેઘરાજ તણી એ વાણી, એટલે બીજો ખડ વખાણિ

કૃષ્ણરાજ સાથેના યુદ્ધનો પ્રસગ વર્ણવ્યા પછી, પુરોગામી કવિ ઋષિવર્ધને નલદવદતીના વિવાહનો પ્રસગ એક આખી ઢાલમા વર્ણવ્યો છે, ત્યારે મેઘરાજે એનો ઉલ્લેખ માત્ર બે જ પક્તિમા કરી, એ પ્રસગ પતાવી દીધો છે

નળદવદતી પરણિયા, મગળ ધવળ સુગાન,
સાજન સવિ સતોષિયા, દીધા બહુલા દાન

એવી જ રીતે, સ્વયવરમાથી પાછા ફરતા નળદવદતીને માર્ગમા ભમરાથી વીંટળાયેલા, કાઉસગ્ગ ધ્યાનમા રહેલા મુનિ મળે છે એ પ્રસગ પણ મેઘરાજે ફક્ત બે પક્તિમા જ વર્ણવ્યો છે

ગજમદગધે ભમરે વીંટ્યો, કાઉસગ્ગિ છે મુનિ એક,
નિષધ નરેસર સવિ પરિવારે, વાદે ધરી વિવેક

આ રાસ ૭ ખડની બધી મળીને લગભગ સાડા છસો કડીમા લખાયેલો છે રાસની શરૂઆત કવિએ શ્રી શાતિનાથ તીર્થંકરને પ્રણામ કરીને કરી છે આરભની બારેક પક્તિમા શ્રી શાતિનાથ ભગવાનની પ્રશસ્તિ છે એમાં પણ બીજી કડીમા તો શ્રી શાતિનાથ ભગવાનના જીવનની મહત્ત્વની ઘટનાઓની તિથિઓ આપવામા આવી છે આથી રાસની શરૂઆતમા જ કવિતાની નહિ, પણ શુષ્ક હકીકતોની છાપ આપણા મન ઉપર પડે છે આ પ્રશસ્તિ કવિએ વિગતે ગાઈ હોવાથી રાસ વાચવાની શરૂઆતમા જ મનમા પ્રશ્ન થશે કે કવિ નલદવદતીનુ ચરિત્ર કહેવા માગે છે કે શ્રી શાતિનાથ ભગવાનનુ ? પ્રથમ પડેલી આ છાપ, પરતુ કવિ આપણા મન પરથી તરત જ ભૂસી નાખે છે આગળ વાચતા, જે રીતે કવિએ એક પછી એક ખડની રચના કરી છે તે જોતા લાગે છે કે કવિ માત્ર કથાકાર જ નથી, એમની પાસે અસાધારણ કવિત્વશક્તિ પણ છે કવિ ઋષિવર્ધનની જેમ વાચક મેઘરાજે પણ ‘ત્રિષષ્ટિશલાકાપુરુષચરિત્ર’ની નલકથાને અનુસરીને નળદવદતીના પૂર્વજન્મની કથાથી રાસની શરૂઆત કરી છે રાસના પહેલા ખડમા નળદવદતીના પૂર્વભવની ઘટનાઓનુ તથા નળદવદતીના જન્મ અને ઉછેર, દવદતીનો સ્વયવર અને તેમા નળને વરવુ ઇત્યાદિ પ્રસગોનુ કવિએ નિરૂપણ કર્યું છે કવિ દરેક ખડને અતે ચોપાઈની બે પક્તિમા તે તે ખડની મુખ્ય ઘટનાઓનો નિર્દેશ કરે છે એ પ્રમાણે પહેલા ખડને અતે કવિએ લખ્યુ છે

પૂરવ પાચ ભવાતર ચરી, નળગજે દવદતી વરી
મુનિ મેઘરાજ તણી એ વાણી, એટલે પહેલો ખડ વખાણી

નળ અને દવદતી પૂર્વના એક ભવમા મમ્મણ રાજા અને વીરમતી રાણી હતા મમ્મણ અને વીરમતી શિકાર કરવા જતા હતા ત્યા માર્ગમા એક મુનિને જોતા પોતાને અપશુકન થયા છે એમ માની તેઓએ મુનિને બાર ઘડી સુધી કષ્ટ આપ્યુ તેનુ વર્ણન કરતા કવિ લખે છે

મારગે મુનિવર જો મિલે, વાદીજે કર જોડિ;
ધર્મલાભ વળતો દિયે, સીઝે કારજ કોડિ
તિણે રાયે મૂરખપણે, અશુકન ચિત્ત વિચાર,
સાથ વિછોહી સતાપિયો, મુનિવર ઘટિકા બાર

પરતુ પછીથી એ મુનિને જોતા તેમને પશ્ચાત્તાપ થાય છે, તેમના હૃદયનુ પરિવર્તન થાય છે અને તેઓ મુનિને પોતાના ઘેર તેડી જઈ તેમનો ઉપદેશ ગ્રહણ કરે છે આ પ્રસગનુ કવિએ કરેલુ પ્રાસાનુ-પ્રાસયુક્ત વર્ણન જુઓ

સૌમ્યવદન ઋષિ નિરખિયો, હિયડે નરવર હરખિયો,
પરખિયો સાચો મુનિવર એ સહી એ
પૂછે નૃપ ઋષિ ભાખોને, આવ્યા કિહાથી દાખોને,
આખોને જાસો ઇંહાથી કિહા વહી એ ?
અનિયત વાસિ ઋષિ વદે, જાઉં યાત્રા અષ્ટાપદે,
ઉનમદે સાથ વિછોહો તેં કર્યો એ
ધર્મ કાજે બહુ અતરાય, સાભળ હો મોટા રાય,
ઉપાય ધર્મ તણો મેં અણુસર્યો એ
રાયરાણી બે પ્રતિબુદ્ધ, પાય લાગે થઈ શુદ્ધ,
વિશુદ્ધ મનશુ ઘેર તેડી ગયા એ

અશનાદિક મુનિને દિયે, ધર્મવચન મુનિથી લિયે,
શુદ્ધ હીએ શ્રાવક શુદ્ધ બિહુ થયા એ

નળના જન્મદિવસ વિશે નિશ્ચિતપણે કોઈ કવિએ ઉલ્લેખ કર્યો નથી પરતુ કવિ મેઘરાજે લખ્યુ છે કે નળનો જન્મ બારસને દિવસે થયો હતો અલબત્ત, કયા માસમા અને કયા પક્ષમા જન્મ થયો હતો તે કવિએ બતાવ્યુ નથી જન્મસમયનુ વર્ણન કરતા કવિ લખે છે

શુભ મહૂરતે સુત જનમિયો વાગ્યા ઢોલ નિસાણુ,
ઘર ઘર ઉચ્છવ હુએ ઘણા, દિયે યાચક દાણુ
અનોપમ નન્દન અવતર્યો એ, કીજે રગ રસાલ;
દેશ અમાર વરતાવિયો, છૂટે બધિ અનેક,
મહોત વધારે રાજિયો, ખરચે દ્રવ્ય અનેક
બારસમે દિને આવિયો, મિળી સાવ પરિવાર,
સાર શૃગાર પહિરાવિયા, ભોજન વિવિધ પ્રકાર

સ્વયવર મડપનુ અને સજ્જ થઈને તેમા આવેલી દવદતીનુ વર્ણન મેઘરાજે પોતાના પુરોગામી કવિઓ ઋષિવર્ધન કે મહીરાજ જેટલુ સુદર કર્યું નથી સ્વયવર વખતે દવદતીની ઉંમર આ કવિએ દસ વર્ષની બતાવી છે અને તેટલી વયે એને લક્ષ્મીના અવતાર જેવી ગણાવી છે તેમા થોડી અત્યુક્તિ જણાય છે અન્ય કોઈ કવિએ દવદતીની એટલી નાની ઉંમર બતાવી નથી કવિ લખે છે

સકળ કળા ગુણી મણિ ભરી, વિદ્યા વિનય વિચાર;
અનુક્રમે વર્ષ દશની થઈ, લાછિ તણો અવતાર
તવ રાજા મન ચિંતવે, એ પુત્રી મુજ સાર,
રૂપ અનોપમ વય ચડી, કુણ કીજે ભરતાર ?

સ્વયવરમા દવદતી નળને વરી એથી ઇર્ષ્યા કરનાર અને યુદ્ધ માટે તૈયાર થનાર કૃષ્ણરાજ નામના રાજવીને નળે યુદ્ધમા હરાવવો, દવદતીને પરણીને નળનુ પોતાના નગરમા પાછા ફરવુ, પોતાની આજ્ઞા ન માનતાર કદબ રાજાને નળે હરાવવો, અને પોતાના ભાઈ કૂબર સાથે દ્યૂતમા પોતાનુ રાજ્ય હારી દવદતી સાથે વનમા જવા માટે નળનુ નીકળવુ—આટલી ઘટનાઓનુ આલેખન રાસના બીજા ખડમા કવિએ કર્યું છે એ ખડને અતે કવિ લખે છે

ઘર આવ્યો પરણી નળરાજ, જૂવટે રમીને હાર્યું રાજ,
મુનિ મેઘરાજ તણી એ વાણી, એટલે બીજો ખડ વખાણિ

કૃષ્ણરાજ સાથેના યુદ્ધનો પ્રસગ વર્ણવ્યા પછી, પુરોગામી કવિ ઋષિવર્ધને નલદવદતીના વિવાહનો પ્રસગ એક આખી ઢાલમા વર્ણવ્યો છે, ત્યારે મેઘરાજે એનો ઉલ્લેખ માત્ર બે જ પક્તિમા કરી, એ પ્રસગ પતાવી દીધો છે

નળદવદતી પરણિયા, મગળ ધવળ સુગાન,
સાજન સવિ સતોષિયા, દીધા બહુલા દાન

એવી જ રીતે, સ્વયવરમાથી પાછા ફરતા નળદવદતીને માર્ગમા ભમરાથી વીંટળાયેલા, કાઉસગ્ગ ધ્યાનમા રહેલા મુનિ મળે છે એ પ્રસગ પણ મેઘરાજે ફક્ત બે પક્તિમા જ વર્ણવ્યો છે

ગન્ધગધે ભમરે વીંટ્યો, કાઉસગિં છે મુનિ એક,
નિષધ નરેસર સવિ પરિવારે, વાદે ધરી વિવેક

એવી જ રીતે કદંબ રાજા સાથેના યુદ્ધનો પ્રસગ પણ કવિએ થોડી પક્તિઓમા માત્ર વિગતનિર્દેશ કરીને જ રજૂ કર્યો છે

કટક સજાઈ લેઈ ચઢ્યો, માડે ઝૂઝ અલંભ,
નળ જીત્યો પુણ્યે કરી, ભાગો રાય કદબો રે
ખરુ વિમાસી તિણ નૃપે, લીધો સયમ ભાર;
તસુ પાયે લાગે નળ તિહા, સહુ કહે જયજયકારો રે

નળ પોતાના ભાઈ કૂબર સાથે જુગાર રમે છે તે કર્મને વશ થઈને એમ બતાવતા કવિ કહે છે

ચદન કડૂઓ ચન્દ્રને, લછણ જલનિધિ ખાર,
તિમ નળને જુવટાતણો અવગુણ એક અપાર
દોષ મ દેજો જાતિને, માતપિતા નવિ દોષ
દોષ જ દેજો કર્મને, ફોક મ કરજો શોષ
મત જાણો ઉત્તમતણો, એહથી વક ન હોય
ચદનથી ઊઠે અગનિ, વન બાળતી જોય
સમુદ્ર પિતા ભાઈ ચન્દ્રમા, બહિની લાછિ સરીખ,
શખ સરીખો ફૂટડો, ઘર ઘર માગે ભીખ

નળ જ્યારે જુગાર રમે છે ત્યારે દવદતી એને એમ ન કરવા માટે સમજાવે છે એ પ્રસગે કવિએ દવદતી પાસે માત્ર જુગાર જ નહિ, સાતે વ્યસન ન સેવવા વિશે નળને ઉપદેશ અપાવ્યો છે એ માટે કવિએ આ બીજા ખડની આખી એક ઢાળ લખી છે

નળ જુગારમાં હારે છે અને વનમા જતી વખતે પાચસો હાથ ઊંચો સ્તભ ઉખેળીને ઉપાડે છે, જેથી એને ખાતરી થાય છે કે ભવિષ્યમા પોતે પાછો રાજ્યનો ધણી થશે મહાન પુરુષોના જીવનમા આવતી આવી ચડતીપડતી વિશે આ પ્રસગે કવિ કેવી સદૃષ્ટાન્ત સુભાષિતાત્મક પક્તિઓ પ્રયોજે છે તે જુઓ

લોક કહે છે વાણી ઘણી, નળ હોસ્યે કોશળનો ધણી,
મોટા માણસ આપદ જોય, સપદ પુણ મોટાને હોય
ચદ્ર વધે ને ચદ્ર જ ઘટે, તારા શુ વાધે શુ ઘટે ?
નળ હુતે લોક સહુ સુખી, પણ કોઈને નવ કીધા દુ ખી
નળ થાજો પુહવીનો ધણી, વહેલો આવો કોશળ ભણી
ઈશા લોક વચન ઊચરે, સાભળી નળ મનમાહે ઠરે,
રાજ કમાયુ તેહ પ્રમાણ, સહુ યે જેહના કરે વખાણ
જળપૂરે નદી કરે સુસુઆડિ, ઝાડ ઉપાડે નહીં કહીં પાડિ,
વર્ષા ગઈ ઊડે તિહા ધૂળ, પાપ કર્યું રહ્યુ તે મૂળ
વેળા વહેતે ડાહ્યો થાય, સઘળા દિન સરખા નવિ જાય
અરહટ-ઘટિકા આવે ફરી, એક ગળી બીજી જળ ભરી

રાસના ત્રીજા ખડમા ભીલ લોકો નળનો રથ લઈ જાય છે, નળ દવદતીનો વનમા ત્યાગ કરે છે દવદતીને એ વખતે સ્વપ્ન આવે છે, જાગ્યા પછી નળને ન જોતા તે રુદન કરે છે, વનમાં આમતેમ ભમે છે, માર્ગમા એને એક રાક્ષસ મળે છે, ત્યાર પછી દવદતી ગુફામા જઈને રહે છે અને વર્ષામાથી તાપસોને

બચાવી લે છે, સિંહકેસરીને કેવળજ્ઞાન થાય છે, દવદતી ધનદેવ સાર્થવાહના સાર્થ સાથે અચલપુર આવી પહોંચે છે ઇત્યાદિ પ્રસગો કવિએ વર્ણવ્યા છે ખડની અતિમ પક્તિઓમા કવિ જણાવે છે .

નળ ગયો પરદેશે વહી, ભીમી અચળપુરે તે ગઈ;
મુનિ મેઘરાજ તણી એ વાણી, એટલે ત્રીજો ખડ વખાણિ

કાબે અર્જુનને લૂટ્યો હતો તેમ વનમા ભીલો નળનો રથ ઉપાડી જાય છે એ પ્રસગે ઉપદેશ આપતા કવિ લખે છે

ઋદ્ધિ તણો શુ ગારવો, રખે કરો નર કોય
આવત જાતા વાર નહિ, છાહ ફિરતી જોય

કાજ ન આવે પાધરુ, મિત્રાઈ વિહડતી;
જવ પુણ્યાઈ પાતળી, વયરી દાવ પડત

વનમા નળ દવદતીનો ત્યાગ કરે છે, પરતુ દવદતી પ્રત્યેનો એનો પ્રેમ જરાયે ઓછો થયો નથી ત્યાગ કરતી વખતની નળની મનોદશા જુઓ

શીલ સતીને રાખશે, એહને વિઘન ન હોય,
શીલ સનાહ તજે નહુ, ગજે તાસ ન કોય

એમ વિમાસી રુધિરથી, લખિયા અક્ષર વીર,
અસિયેં કાપી ઓઢણુ, લેઈ અધિલો નરવીર

મન પોતાનુ મેહલિયુ, દવદતીને પાસ,
નળ પરદેશે નીસર્યો, મૂકી બહુ નિસાસ

આઘો જઈ પાછો વળે, છૂપી રહ્યો તરુ પાસ,
જાણ્યુ જો જાગે પ્રિયા, તો હુ જાઉ નાસિ

દવદતીના વસ્ત્ર ઉપર નળે જે શબ્દો લખ્યા તે પણ નળના દવદતી પ્રત્યેના અપ્રતિમ પ્રેમની પ્રતીતિ કરાવે છે

વડ હેઠળ જે વાટડી, તે કુડિનપુર જાય,
ડાવી વાટે કોશલા, જિહા તુજ ચિત્ત સુહાય

તિહા તુ જાજે કામિની, રહેજે મન ઉલ્લાસ,
મન માહરુ સેવક સમુ, મેહલુ છુ તુમ પાસ

વાહલા કિમે ન વીસરે, વસતા ઉવસે રાન,
સાસ સમા નિત સાભરે, ખટકે સાલ સમાન

તુ મત જાણે નેહ ગયો, દૂર વસતે વાસ;
એહુ નયણા અતર પડયુ, જીવ તુ મારે પાસ

વનમા એકલી પડેલી દવદતી પોતાના દુ ખભર્યા દિવસો હવે કયા અને કેવી રીતે પસાર કરવા તે વિશે ગભીર વિચાર કરે છે અને અતે નિશ્ચય કરે છે કે પોતાનુ જીવન શીલ અને સયમમા પસાર કરવુ અને એ માટે પોતાને પિયર જવુ

ચિત્ત ચિંતે દવદતી સતી, હિવ થાશે શી માહરી ગતિ,
એકલડી એ વનહ મઝાર રહેતા પામીજે સહી હાર

એકલડી વનમા ગોરડી, સબળ ફળી બીજી બીજોરડી,
વાડ નહીં ને નહિ કો નાથ, વાટે કોણ ન વાહે હાથ
નવયૌવન નહીં કહેની વાડ, શીળેં તો નહીં કુણ પાડ
જિમ તિમ કરી આપુ રાખવુ, બીજુ સહુ દૂરે નાખવુ
શીળે સઘળા સકટ ટળે, શીળેં મનવાછિત સવિ ફળે,
શીળે સુર નર કરે વખાણ, ગણવુ જીવ્યુ તાસ પ્રમાણ

× × ×

મણિ માણિક પણ સોને તોય, કનકતણો જે આશ્રય જોય,
વટલી નિતા પડિત જાણ, આસિરે કરી શોભે નિરવાણ
નારીને એહ જ બળ જોય, કે સાસરુ કે પીહર હોય,
તો પીહર જાઉં દુ ખ કટે, કોશલા ભણી જાવુ નવિ ઘટે
સાસુ સસરા દેવર જેઠ, કત હોય તો માને નેટ,
પતિ વિણ હોએ બહુ અતરુ, એ સઘળુ જોડયુ નાતરુ,
હાલ હુકમ તોહ જ સ્ત્રી કરે, પિઉડો જો બેઠો હોય ઘરે,
કત વિના કેહવી કામિની, ચદા વિના જેહવી યામિની
સ્ત્રી પીહર ને નર સાસરે, સયમીઆ વસવુ થિર કરે,
જો રહેતા આમણ દૂમણા, છેહડે જાતા અળખામણા
તો પણ પીહરે માને કાર, નારીને પીહર આધાર,
કાઈ અવગુણ હોએ નેટ, તોહે ઢાકે તે મા–પેટ.

ત્યાર પછી સિંહકેસરીને કેવળજ્ઞાન પ્રાપ્ત થવાનો પ્રસગ કવિએ વર્ણવ્યો છે કૂડકપટથી ભરેલો કૂબરનો પુત્ર સિંહકેસરી કેવળજ્ઞાન પામે છે એમા પિતાપુત્ર વચ્ચે કેટલુ બધુ અતર જણાય છે? પરતુ સસારમા કર્મની ગતિને કારણે આમ બને છે કૂબર અને સિંહકેસરી વિશેની આવી વિચારણા આ કવિ સિવાય બીજા કોઈ કવિએ કરેલી જોવા મળતી નથી કવિ લખે છે

કૂબર તો કૂડે ભર્યો રે, પુત્ર થયો ઋષિરાજ,
પિતાપુત્ર કહો સ્યુ ઠરે રે, સરજ્યુ કરમે કાજ
અહી મસ્તકે જ્યુ મણિ, સોવન રેત વિકાર,
પક થકી પકજ હોયે, સ્યુ જાતે અધિકાર
શ્રેણિક પહેલી ભોગવે, કોણિક છઠ્ઠી હોય,
અભય મેઘકુમાર ઋષિ, અનુત્તરે સુર હોય

દવદતી ઋતુપર્ણ રાજાને ત્યા આવે છે, દાનશાળામા દાન આપે છે, પિંગળ ચોરને બચાવી, ઉપદેશ આપી સયમ લેવડાવે છે, હરિમિત્ર બ્રાહ્મણ દવદતીની ભાળ કાઢી એને કુડિનપુર લઈ જાય છે, દવદતીના માતાપિતા એને આશ્વાસન આપે છે, નળ અગ્નિમા બળતા સાપને બચાવવા જાય છે ત્યા સાપ એને કરડે છે, એ નળના પિતા નિષધ-દેવ છે અને તે નળને દિવ્ય વસ્ત્રાવરણ આપે છે, નળ સુસમારપુર આવે છે અને ત્યા ગાડા હાથીને વશ કરી દધિપર્ણ રાજાની કૃપા મેળવે છે—આ બધા પ્રસગો કવિએ ચોથા ખડમા આલેખ્યા છે

જૈન પરંપરાની નલ-કથા પ્રમાણે દવદતી અચલપુરની પાદરે એક વાવને કાઠે બેઠી હતી એવુ વર્ણન છે પણ કવિ મેઘરાજે દવદતી સરોવરની પાળે બેઠી હતી એવુ વર્ણન કર્યુ છે જૈન પરંપરાની નલકથા પ્રમાણે ઋતુપર્ણ રાજાને ત્યા દવદતી પહોંચી ત્યારે દાનશાળા ચાલતી જ હતી પરતુ કવિ મેઘરાજે વર્ણન કર્યા પ્રમાણે ઋતુપર્ણ રાજા મોટી દાનશાળા ચાલુ કરવાનુ દવદતીને કહે છે આ વર્ણન પ્રમાણે પણ, ત્યા દવદતીને કોઈ ઓળખી શકતુ નથી અને કવિએ પણ એ જ પ્રમાણે બતાવ્યુ છે, છતા ઋતુપર્ણ રાજા દવદતીને 'ભીમી' કે 'દવદતી' એવુ સબોધન કરીને વાત કરે છે એવુ કવિથી બતાવાઈ ગયુ છે, જેથી ત્યા ગભીર ક્ષતિ જણાય છે

અન્યદા તે રાજા ઋતુપન્ન,
બોલ્યો નરપતિ અતિ સુવચન
પુત્રી **ભીમી** સાભળ વાત,
વચન એક બોલુ છુ સાચ
લખમી માહરે ઘરે છે ઘણી,
આરતિ ચિંતા સવે અવગુણી
માડો મોટી એક દાનશાળા,
દીજે પુત્રી દાન રસાળા

× × ×

એહ વચન સાભળ **દવદંતી,**
દાન દિયો અતિ મનની ખતિ
નગર તણે બાહર એક કરી,
દાનશાળા માડી ધન ભરી

બીજા ગૌણ પ્રસગોને ટૂકાવનાર આ કવિએ પિંગળ ચોરનો પ્રસગ વિસ્તારથી આલેખ્યો છે, અને સુસગતિ અને કુસગતિ તથા સુગતિ અને દુર્ગતિ વિશે સદૃષ્ટાન્ત ઉપદેશ દવદતી પાસે પિંગળ ચોરને અપાવ્યો છે કુસગતિ અને સુસગતિ વિશેની કવિની સોદાહરણ માર્મિક પક્તિઓ જુઓ

કુસગતિના સુણો અવદાત્ત, ઉત્તમને કોઈ પૂછે વાત,
લીંબ સમીપે ઊગ્યો અબ, ફળ કડવા થાયે અવિલબ
ઉદધિ બધાણો રાવણ સગે, પોપટ વહયો ભીલ પ્રસગે,
ઘટિકા ચોરે પાણી જાત, રીજે ઝાલર દિનરાત
મીઠો દાસી ખેં ખેં કરે, તિમ તિમ વાનર ચિત્તેં ડરે;
કિંબહુના દીસે પર-લોય, કહિયેં કુસગતિ ભલી ન હોય
કહિયેં કુસગતિ રૂડિ નહિ, ગાયે લક્કડ ઘટા વહી,
માકણ સગે જ નિરવશ, કાગ પ્રસગે મરાણો હસ
ઇત્યાદિક દૃષ્ટાત અનેક, કુસગતિ વારો ધરિ વિવેક,
સાધુ સગતિ કરો નિરમળી, જેહથી પહુચે મનની રૂળી

સુસગતિ વિશે દવદતી કહે છે

મેરુ ઉપર જ ઊગ્યા તૃણા, ઉપમા પામે કચન તણા;
મલયાચળની સગતિ જોય, વૃક્ષ ઘણા ચદનમય હોય

ઉત્તમ સગતિ કરવા જાય, નીચ થકો પણ તે પૂજાય,
ગગા કર્દમ આદર વડે, ગોપીચદન મસ્તકે ચડે.
ચાર હત્યા જેણે નર કીધ, સ્ત્રીમસ્તક છેદી કર લીધ,
એહવા પણ પુહતા સદગતિ, જાણો સાધુ તણી સગતિ
કાઢીવાહ મુનીસર તિમે, ચોથુ વ્રત પાળે પૂનમે,
તેહથી મનવછિત તસ થાય, ગજ તણો પામ્યો સુપસાય
ઉત્તમ સરસી સગતિ કરે, પડિત ગોષ્ઠિ હિયડે ધરે,
નિરલોભીશુ મૈત્રિ યદા, તે નર નહુ સીદાએ કદા

દવદતી પોતાના પિતાને ત્યા જાય છે, એના દુ ખની વાત સાભાળીને માતાપિતાને ઘણુ દુ ખ થાય છે પરતુ તેઓ સીતા, અજના, ઋષિદત્તા વગેરેના દૃષ્ટાન્ત આપી દવદતીને આશ્વાસન આપે છે, અને આ બધુ કર્મને કારણે છે એમ સમજાવે છે

આ ખડની ચોથી ઢાલથી કવિ દવદતીનો ત્યાગ કરીને ગયેલા નળના પ્રસગો વર્ણવે છે નળે અગ્નિમાથી સાપ બચાવ્યો એ પ્રસગનુ વર્ણન કવિએ ઋષિવર્ધનને અનુસરીને કર્યું હોય એમ લાગે છે સુસમાગપુર નગરમા નળ ગાડા હાથીને વશ કરે છે તે પ્રસગે કવિ લખે છે

તતક્ષણ ગજ શિખ્યા કરી, ચડી જઈ ગજકુભ,
અકુશ શિરે પ્રહારીને, લેઈ બાધ્યો ગજથભ

નળ દધિપર્ણ રાજાને ત્યા રહે છે, રાજા એની પાસે સૂર્યપાક રસોઈ કરાવે છે, દવદતીની વિનતિથી ભીમ રાજા નળની ભાળ કઢાવે છે અને પછી બનાવટી સ્વયવરની યોજના કરે છે, દધિપર્ણ રાજા હુડિક (નળ) સાથે કુડિનપુર આવે છે ઇત્યાદિ ઘટનાઓનુ નિરૂપણ કવિએ પાચમા ખડમા કર્યું છે ખડને અતે કવિ કહે છે

હુડક આવ્યો કુડનપરે, દાધપન સાથે પુહતો ઘરે,
મુનિ મેઘરાજ એણી પરિ કહે, પચમ ખડ સમાપ્તિ લહે

દધિપર્ણ રાજાને ત્યા નળ કૂબડા તરીકે આવે છે તે દવદતી સાથે વનમા નીકળેલા નળનું અવસાન થયુ છે એવી કલ્પિત વાત દધિપર્ણને કહે છે

નૃપ રાજ ગમાયુ તે નળ ગયેં, નીકળ્યો સજી આવાસો રે,
દવદતીને સાથે લેઈ, એકલડો વનવાસો રે
લીલા લહરી પુર પ્રતાપી, ઇન્દ્ર સમો નળ હુઓ રે,
દુ ખ દીઠુ તિણે એકે વારે, તેણે કારણે વન મૂઓ રે
કોમળ પ્રાણી ટાઢે તડકે, થોડે ઘણુ કમલાય રે,
જિમ હિમ પડતે માત્ર શિયાળે, કમલિની કરમાય રે

× × ×

કૂબડ વયણે નળના જાણ્યા, મરણ તણા સમાચારો રે,
દુ ખ ધરે તે દધિપર્ણ રાજા, કરતો હાહાકારો રે
પ્રેતકાજ કરે સવિ નળના, મન વૈરાગે રહિયે રે,
પ્રેમી અથવા વેરી હોજો, ગુણવતના ગુણ ગ્રહિયે રે

દવદતીના સ્વયવરના સમાચાર સાભળી દધિપર્ણ રાજા મૂઝાય છે ત્યારે એને પોતાનુ દુ ખ જણાવવા કૂબડો કહે છે

કા નરવર તુમે ઇમિ કરો, કેહું છે તુમ દુ ખ,
રાય કહે તુજને કહ્યા, શુ ઉપજસ્યે સુખ
મન-દુ ખ, સ્ત્રી વ્યભિચારિણી, ધનવચ્યો, અપમાન,
વચાણુ સહુ આગળે, જે દુ ખ ફેડણહાર
જે તે આગળ ભાખતા, લઘુતા લહે અપાર

દધિપર્ણ રાજા હુડિક પાસેથી વિદ્યા લે છે તે પ્રસગે કવિ બોધના વચનો કહે છે

વિનય કરી વિદ્યા ગ્રહે કે ધન તણે પસાય,
વિદ્યાર્થી વિદ્યા લિયે, ચોથો નથી ઉપાય
નીચ થકી વિદ્યા ભણી, લેતા મ કરે લાજ,
કર્દમથી મણિ સગ્રહી, ડાહ્યો સાધે કાજ
ભણવે ગાવે નાચવે, સાસરઘર, રણ કાજ,
આહાર વ્યવહારે નવિ હુયે, આઠે ઠામે લાજ

દવદતીને સ્વપ્નું આવે છે અને તેમા પોતે એક આબાના વૃક્ષ ઉપર ચડે છે આ સ્વપ્નની વાત દવદતી પોતાના પિતાને કહે છે અને જૈન પરપરાની નળકથામા, અને એને અનુસરીને લખાયેલી કૃતિઓમા ભીમ રાજા દવદતીને માત્ર એટલુ જ જણાવે છે કે એ સ્વપ્ન તેના ઉદયનુ સૂચક છે પરતુ કવિ મેઘરાજે સ્વપ્ન વિશે થોડો વધુ ખુલાસો કર્યો છે, જે બતાવે છે કે કવિ પરપરાની નલકથાને ચુસ્તપણે વળગી ન રહેતા પ્રસગોપાત્ત પોતાની કલ્પના પ્રમાણે તેની વિગતોમા સુધારાવધારા કરે છે આ પ્રસગે કવિ લખે છે

ગો, વૃક્ષ, કુજર તરુ ચઢ્યો, ગૃહ વર પરવત શૃગ
દેખી જાગે માનવી, લહે લખમી મનરગ
ઇણ કારણ પુત્રી સુણો, દેવી તે પુણ્ય રાસિ,
રાજ—લાભ આરામ તે, પામિશ તુ ઉલ્લાસ

છઠ્ઠા ખડમા કૂબડા હુડિકની કસોટી થવી અને એ જ નળ છે એની દવદતીને પ્રતીતિ થવી, નળે મૂળ સ્વરૂપ ધારણ કરવુ, ભીમ રાજાને ત્યા કેટલોક સમય રહી નળે કૂબરને યુદ્ધમા હરાવી એની પાસેથી રાજ્ય પાછુ મેળવી લેવુ, નિષધ દેવતાના ઉપદેશથી નળે ધર્મઘોષસૂરિ પાસે દીક્ષા લેવી, સયમ ન પાળતા અનશનવ્રત લઈ દેહનો અત આણવો, દેવલોકમા ધનદ તરીકે જન્મવુ, દવદતીનુ પણ દીક્ષા લઈ, અનશન કરી, મૃત્યુ પામી દેવલોકમા ધનદની પત્ની તરીકે જન્મવુ, ત્યાથી દવદતીએ કનકવતી તરીકે જન્મવુ, કનકવતીના સ્વયવરમા ધનદ અને વસુદેવનુ આવવુ અને કનકવતીએ વસુદેવને સ્વયવરમા વરવો અને અતે કનકવતીએ કેવળજ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવુ—આટલા પ્રસગોનુ કવિએ નિરૂપણ કર્યું છે ખડને અતે કવિ લખે છે

નળ પ્રગટ્યો ભાવઠ ઉદ્ધરી, પામ્યો રાજ પૂર્વભવ ચરી,
મુનિ મેઘરાજ તણી એ વાણી, એટલે છઠ્ઠો ખડ વખાણી

આ ખડમા કવિ વાચક મેઘરાજે એવુ વર્ણન કર્યું છે કે નળે કૂબડની સાથે યુદ્ધ કરીને પોતાનુ રાજ્ય પાછુ મેળવી લીધુ જૈન પરપરાની નળકથામા વાચક મેઘરાજે કરેલો આ ફેરફાર ફક્ત જૈન પરપરાની

ઉત્તમ સગતિ કરવા જાય, નીચ મટી પણ તે પૂજાય,
ગગા કર્દમ આદર વડે, ગોપીચદન મસ્તકે ચડે.

ચાર હત્યા જેણે નર કીધ, શ્રીમસ્તક છેદી કર લીધ,
એહવા પણ મુનિના સદ્ગતિ, જાણો સાચુ તણી સગતિ

દાઢીવાદ મુનીસર તિમે, ચોથુ વ્રત પાળે પૂનમે,
તેહથી મન રજિત તસ થાય, ગજ તણો પામ્યો સુપસાય

ઉત્તમ સરખી સગતિ કરે, પડિત ગોષ્ઠિ હિયડે ધરે,
નિર્લોભીશુ મૈત્રિ યદા, તે નર નહુ ગીદાએ કદા

દવદતી પોતાના પિતાને ત્યા જાય છે, એના દુ ખની વાત સાભાળીને માતાપિતાને ઘણુ દુ ખ થાય છે પરતુ તેઓ સીતા, અજના, ઋષિદત્તા વગેરેના દષ્ટાન્ત આપી દવદતીને આશ્વાસન આપે છે, અને આ બધુ કર્મને કારણે છે એમ સમજાવે છે

આ ખડની ચોથી ઢાલથી કવિ દવદતીનો ત્યાગ કરીને ગયેલા નળના પ્રસગો વર્ણવે છે નળે અગ્નિમાથી સાપ બચાવ્યો એ પ્રસગનું વર્ણન કવિએ ઋષિવર્ધનને અનુસરીને કર્યું હોય એમ લાગે છે સુસમારપુર નગરમા નળ ગાડા હાથીને વશ કરે છે તે પ્રસગે કવિ લખે છે

તતક્ષણ ગજ શિખ્યા કરી, ચડી જઈ ગજકુભ,
અકુશ શિરે પ્રહારીને, લેઈ બાધ્યો ગજથભ

નળ દધિપર્ણ રાજાને ત્યા રહે છે, રાજા એની પાસે સૂર્યપાક રસોઈ કરાવે છે, દવદતીની વિનતિથી ભીમ રાજા નળની ભાળ કઢાવે છે અને પછી બનાવટી સ્વયંવરની યોજના કરે છે, દધિપર્ણ રાજા હુડિક (નળ) સાથે કુડિનપુર આવે છે ઇત્યાદિ ઘટનાઓનુ નિરૂપણ કવિએ પાચમા ખડમા કર્યું છે ખડને અતે કવિ કહે છે ·

હુડક આવ્યો કુડનપરે, દધિપન સાથે પુહતો ઘરે,
મુનિ મેઘરાજ એણી પરિ કહે, પચમ ખડ સમાપ્તિ લહે

દધિપર્ણ રાજાને ત્યાં નળ કૂબડા તરીકે આવે છે તે દવદતી સાથે વનમા નીકળેલા નળનુ અવસાન થયુ છે એવી કલ્પિત વાત દધિપર્ણને કહે છે

નૃપ રાજ ગમાયુ તે નળ રાયેં, નીકળ્યો સજી આવાસો રે,
દવદતીને સાથે લેઈ, એકલડો વનવાસો રે

લીલા લહરી પુર પ્રતાપી, ઇન્દ્ર સમો નળ હુઓ રે,
દુ ખ દીઠુ તિણે એકે વારે, તેણે કારણે વન મૂઓ રે

કોમળ પ્રાણી ટાઢે તડકે, થોડે ઘણુ કમલાય રે,
જિમ હિમ પડતે માસ શિયાળે, કમલિની કરમાય રે

× × ×

કૂબડ વયણે નળના જાણ્યા, મરણ તણા સમાચારો રે,
દુ ખ ધરે તે દધિપર્ણ રાજા, કરતો હાહાકારો રે

પ્રેતકાજ કરે સવિ નળના, મન વૈરાગે રહિયે રે,
પ્રેમી અથવા વેરી હોજો, ગુણવતના ગુણ ગ્રહિયે રે

દવદતીના સ્વયવરના સમાચાર સાભળી દધિપર્ણ રાજા મૂઝાય છે ત્યારે એને પોતાનુ દુ ખ જણાવવા કૂબડો કહે છે

કા નરવર તુમે ઇમિ કરો, કેહુ છે તુમ દુ ખ,
રાય કહે તુજને કહ્યા, શુ ઉપજસ્યે સુખ
મન-દુ ખ, સ્ત્રી વ્યભિચારિણી, ધનવચ્યો, અપમાન,
વચાણુ સહુ આગળે, જે દુ ખ ફેડણહાર
જે તે આગળ ભાખતા, લઘુતા લહે અપાર

દધિપર્ણ રાજા હુડિક પાસેથી વિદ્યા લે છે તે પ્રસગે કવિ બોધના વચનો કહે છે

વિનય કરી વિદ્યા ગ્રહે કે ધન તણે પસાય,
વિદ્યાર્થી વિદ્યા લિયે, ચોથો નથી ઉપાય
નીચ થકી વિદ્યા ભણી, લેતા મ કરે લાજ,
કર્દમથી મણિ સગ્રહી, ડાહ્યો સાધે કાજ
ભણુવે ગાવે નાચવે, સાસરઘર, રણ કાજ,
આહાર વ્યવહારે નવિ હુયે, આઠે ઠામે લાજ

દવદતીને સ્વપ્નુ આવે છે અને તેમા પોતે એક આબાના વૃક્ષ ઉપર ચડે છે આ સ્વપ્નની વાત દવદતી પોતાના પિતાને કહે છે અને જૈન પરપરાની નળકથામા, અને એને અનુસરીને લખાયેલી કૃતિઓમા ભીમ રાજા દવદતીને માત્ર એટલુ જ જણાવે છે કે એ સ્વપ્ન તેના ઉદયનુ સૂચક છે પરતુ કવિ મેઘરાજે સ્વપ્ન વિશે થોડો વધુ ખુલાસો કર્યો છે, જે બતાવે છે કે કવિ પરપરાની નલકથાને ચુસ્તપણે વળગી ન રહેતા પ્રસગોપાત્ત પોતાની કલ્પના પ્રમાણે તેની વિગતોમા સુધારાવધારા કરે છે આ પ્રસગે કવિ લખે છે

ગો, વૃક્ષ, કુજર તરુ ચડ્યો, ગૃહ વર પરવત શૃગ
દેખી જાગે માનવી, લહે લખમી મનરગ
ઇણ કારણ પુત્રી સુણો, દેવી તે પુણ્ય રાસિ,
રાજ—લાભ આરામ તે, પામિશ તુ ઉલ્લાસ

છઠ્ઠા ખડમા કૂબડા હુડિકની કસોટી થવી અને એ જ નળ છે એની દવદતીને પ્રતીતિ થવી, નળે મૂળ સ્વરૂપ ધારણ કરવુ, ભીમ રાજાને ત્યા કેટલોક સમય રહી નળે કૂબરને યુદ્ધમા હરાવી એની પાસેથી રાજ્ય પાછુ મેળવી લેવુ, નિષધ દેવતાના ઉપદેશથી નળે ધર્મઘોષસૂરિ પાસે દીક્ષા લેવી, સયમ ન પાળતા અનશનવ્રત લઈ દેહનો અત આણવો, દેવલોકમા ધનદ તરીકે જન્મવુ, દવદતીનુ પણ દીક્ષા લઈ, અનશન કરી, મૃત્યુ પામી દેવલોકમા ધનદની પત્ની તરીકે જન્મવુ, ત્યાથી દવદતીએ કનકવતી તરીકે જન્મવુ, કનકવતીના સ્વયવરમા ધનદ અને વસુદેવનુ આવવુ અને કનકવતીએ વસુદેવને સ્વયવરમા વરવો અને અતે કનકવતીએ કેવળજ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવુ—આટલા પ્રસગોનુ કવિએ નિરૂપણ કર્યું છે ખડને અતે કવિ લખે છે

નળ પ્રગટયો ભાવઠ ઉદ્ધરી, પામ્યો રાજ પૂર્વભવ ચરી,
મુનિ મેઘરાજ તણી એ વાણી, એટલે છઠ્ઠો ખડ વખાણી

આ ખડમા કવિ વાચક મેઘરાજે એવુ વર્ણન કર્યું છે કે નળે કૂબડની સાથે યુદ્ધ કરીને પોતાનુ રાજ્ય પાછુ મેળવી લીધુ જૈન પરપરાની નળકથામા વાચક મેઘરાજે કરેલો આ ફેરફાર ફક્ત જૈન પરપરાની

કથામા જ નહિ, મહાભારતની પરંપરાની કથામા પણ કોઈ કવિએ કર્યો નથી મહાભારતની અને જૈન પરંપરાની નળકથામા નળ જ્યારે અક્ષવિદ્યા મેળવી પાછો ફરે છે ત્યારે તે પોતાના ભાઈ પાસેથી પોતાનુ રાજ્ય જુગાર રમીને પાછુ જીતી લે છે આમ નળને પોતાના ભાઈ સાથે બીજી વાર જુગાર રમતો બતાવાયો છે પરંતુ હવે એની પાસે અક્ષવિદ્યા હોવાથી એ હારવાનો નથી એની ખાતરી છે એટલે નળ દ્યૂતના વ્યસનથી હાર્યો હોવા છતા બીજી વાર એ જુગાર રમે છે એમા ઔચિત્યભગ કે વિચારદોષ રહેલો હોય એમ લાગતુ નથી પરતુ વાચક મેઘરાજે નળને બીજી વાર દ્યૂત વડે નહિ, પણ યુદ્ધ વડે જીતતો બતાવ્યો છે કૂબર સાથેના નળના યુદ્ધનો પ્રસગ કવિએ આ પ્રમાણે વર્ણાવ્યો છે

ચતુરગ સેના પરવર્યો, નળ નૃપ કરે પ્રયાણ,
જોર ઘણુ સેના તણુ, જિમ સાયર ઉધાણો રે

અનુક્રમે કોશળ આવીઆ રે, કૂબર સાભળી વત્ત,
અતિશય ઈર્ષ્યા ઉપની, રાજલોભ સયુત્ત રે

કૂબર સાહમો આવીઓ, કટક જોઈને તામ,
રાજ તણો તરસ્યો ઘણો, માડે સબળ સગ્રામો રે

× × ×

યુદ્ધની ભયકરતાનુ વિગતપૂર્ણ ચિત્ર કવિએ કેવુ સરસ દોર્યું છે તે જુઓ

બિહુ દળે સુભટ સવિસાર શૂરે ચડ્યા,
સબળ સગ્રામ રણતૂર વાગે,
શબ્દ શ્રવણે પડ્યો સાભળે કો નહિ,
ઘોષ નિર્ઘોષ બ્રહ્માડ ગાજે

નળ નૃપ શૂર રણરગ રગે ભર્યો,
સુભટ શૂરિમ ચડ્યા બિહુ બિરાજે,
જેમ નર સયમી કરમ સાથે ભિડે,
તેમ નળ શૂર સગ્રામ છાજે

રથ રજ સબળ અધારુ ઊઠ્યુ ઘણુ,
અશ્વ ગજ પૂર પડવા ઉછાયુ,
આપણુ પારકુ ઓળખે કો નહિ,
દિનકર સહિત શુ ગગન છાયુ,

પાયકેં પાયક, રથપતિયેં રથપતિ,
અશ્વપતિ ઝૂઝ અસવાર સાથે,
ગજપતિયેં ગજપતિ રોસભર ઝૂઝતા,
શસ્ત્ર ખૂટાં પછે બાથોબાથે

પ્રબળ હથિયાર તન તેજ દેખી કરી,
કાતર કેટલા દૂર નાસે;
સુભટ શૂર ઘરે હોય વધામણા,
બદી બોલે યશ વા ઉલ્હાસે,

સુભટ સાચા ભજ્યા કેટલા રણ પડ્યા,
કોઈ કાતર વળી કીહ નાઠો,
પુન્ય પ્રસાદ વળી નળનૃપ જીતિયો,
કૂબર બાધિયો કરીય કાઢો

ઘોષ નિર્ઘોષ વાજા ઘણા વાજતે,
નળનૃપ કોશલા માહિ આવે,
નગર શૃગારી ગયણ ધજ લહલહે,
કામિની મોતિયે કરી વધાવે

નળને આમ યુદ્ધથી જીતતો બતાવવા પાછળ કવિનો આશય કદાચ એને બીજી વાર દ્યૂત રમતો ન બતાવવાનો હોઈ શકે અલબત, જો આવા આશયથી કવિએ તેમ કર્યું હોય તો નળને અક્ષવિદ્યા મળે છે તેનુ કઈ પ્રયોજન કે ઔચિત્ય રહેતુ નથી, કારણકે એનો ઉપયોગ બીજા કોઈ પ્રસગે બતાવાયો નથી કવિએ વ્યસનથી મુક્ત રહેવા વિશે જે ઉપદેશ આપ્યો છે તેને સહજ ભાવથી અનુસરીને આ ફેરફાર કર્યો હોય એમ પણ બનવા સભવ છે નળના બીજી વારના જુગાર રમવામા જે સૂક્ષ્મ વિચાર રહેલો છે તે 'જુગાર રમવાથી રાજ્ય ગુમાવ્યુ છતા, અને જુગાર એ મોટુ વ્યસન છે છતા, નળ શા માટે બીજી વાર જુગાર રમવા ગયો ?' આવો પ્રશ્ન કરનાર સામાન્ય જનસમુદાય માટે આ સૂક્ષ્મ વિચાર સહેલાઈથી સમજવો કે ગળે ઉતારવો અઘરો છે આવા જનસમુદાયને લક્ષમા રાખીને કવિએ આ ફેરફાર કર્યો હોય એ પણ બનવા સભવ છે

નિષધ દેવતાના કહેવાથી નળ વૈરાગ્ય ધારણ કરે છે અને પોતાના નગર પાસેના વનમા આવેલા સાધુ પાસે ધર્મોપદેશ સાંભળે છે આ સાધુનુ નામ જુદા જુદા કવિઓએ જુદુ જુદુ આપ્યુ છે મૂળ પરપરાની કથામા એમનુ નામ 'જિનસેનસૂરિ' છે સોમપ્રભાચાર્યે 'કુમારપાળ પ્રતિબોધ'મા એમનુ નામ 'જિનભદ્રસૂરિ' આપ્યુ છે કવિ સમયસુદરે પોતાના 'નલ–દવદતી રાસ'મા 'જિતસેનસૂરિ' આપ્યુ છે વાચક મેઘરાજે એમનુ નામ 'ધર્મઘોષસૂરિ' આપ્યુ છે ધર્મઘોષસૂરિ નળને સમજાવે છે કે એને માથે જે દુ ખ પડ્યા છે તેનુ કારણ પૂર્વભવના કર્મો છે

દીક્ષા લીધા પછી નળનુ મન ફરી વિષયવાસના તરફ જાય છે તે સમયે એના પિતા નિષધ દેવતા આવીને એને સમજાવે છે એ પછી પણ નળ સયમ પાળી શકતો નથી અને એથી અનશન દ્વારા પોતાના દેહનો અત આણે છે નિષધ દેવતા નળને સમજાવવા આવે છે એ પ્રસગનો ઉલ્લેખ ઋષિવર્ધને નથી કર્યો અને એને અનુસરીને મેઘરાજે પણ નથી કર્યો મેઘરાજ લખે છે

અન્યદા નળ ઋષિને મન થયુ, વિષયરાગ મનસુ ઉમહ્યુ,
તવ તિણે મુનિવર ધરી વિવેક, અણસણ પાળી નિર્મળ એક
અણસણ પાળી નિરતિચાર, પામ્યો સોહમેં સુર અવતાર
ધનદ નામે ભડારી થાય, લોકપાલ ઉત્તર દિશિ રાય

કવિ મેઘરાજનો આ રાસ પુરોગામી કવિ ઋષિવર્ધનના રાસની સાથે બરાબર વિગતે સરખાવી જોતા લાગે છે કે ઋષિવર્ધનના રાસની અસર મેઘરાજના આ રાસ પર ઘણી પડેલી છે વસ્તુત આ રાસ લખતી વખતે મેઘરાજે ઋષિવર્ધનનો રાસ પોતાની નજર સમક્ષ રાખ્યો હોય એવી સ્પષ્ટ પ્રતીતિ સ્થળે સ્થળે થાય છે, એ રીતે ઋષિવર્ધન પ્રત્યેનુ મેઘરાજનુ ઋણ ઘણુ છે એમ નિ.સકોચ કહી શકાશે,

ઋષિવર્ધનની જેમ મેઘરાજે પણ શ્રી શાંતિનાથ પ્રભુની સ્તુતિ સાથે રાસની શરૂઆત કરી છે. દ્યૂત રમવાની નળની ટેવ માટે ઋષિવર્ધન લખે છે *

ચંદન કડૂઓ ચંદ્રિ કલંક, રયણાયર ખારૂ, જલિ પંક,
ગુણમય નલનઈ જૂઅ રહાડિ, સતનિ દીપ ઢિવિહ કુણ પાડિ

મેઘરાજ લખે છે

ચંદન કડૂઓ, ચંદ્રને લંછન, જલનિધિ ખાર,
તિમ નળને જુવટા તણો અવગુણ એક અપાર

નળના પાત્રનું વર્ણન કરતાં ઋષિવર્ધન લખે છે

દિન દિન વાધઈ નલકુમાર, શુદ્ધહ પખિ ચંદો;
રૂપ સોભાગિં આગલુ એ, જણ નયનાનંદો
કલા બહુત્તરિ ભણઈ, ગુણઈ સવિગ્રંથ વખાણઈ

મેઘરાજ લખે છે

શુકલ પખે જિમ ચંદલો વાધે તેમ કુમાર,
કળા બહુત્તર શીખિયો, જાણે ગ્રંથ વિચાર

નળ દવદંતીનો ત્યાગ કર્યા પછી, આગળ જતાં અગ્નિમાં બળતા સાપને બચાવે છે એ પ્રસંગ પણ મેઘરાજે બરાબર ઋષિવર્ધનને અનુસરીને આલેખ્યો છે દવદંતીને છોડીને ગયા પછી આઠમે દિવસે આ બનાવ બને છે એમ ઋષિવર્ધને લખ્યું છે જૈન પરંપરાની મૂળ કથામાં આ બનાવ કેટલે વખતે બન્યો તેનો સ્પષ્ટ નિર્દેશ નથી, પરંતુ એ પ્રસંગે નળ પોતાના પિતાને 'દવદંતીનું શું થયું?' એમ પૂછે છે ત્યારે 'દવદંતી અત્યારે એના પિતાને ઘરે પહોંચી ગઈ છે' એમ અવધિજ્ઞાની નિષધ દેવતા કહે છે હવે આગળના વૃત્તાંત પ્રમાણે નળ–દવદંતી વનમાં જવા નીકળ્યાં અને નળે દવદંતીનો ત્યાગ કર્યો એ પછી દવદંતી સાત વર્ષ એકલી પર્વત પર ગુફામાં રહી એ પછી એ પોતાની માસીને ત્યાં ગઈ માસીને ત્યાં એ કેટલો વખત રહી એનો સ્પષ્ટ નિર્દેશ ક્યાંય થયો નથી એટલે એનો ચોક્કસ અંદાજ કાઢી શકાય નહિ પરંતુ દવદંતી પોતાના પિતાને ત્યાં પહોંચી ગઈ એવા સમાચાર નિષધ દેવતા નળને આપતા હોય તો એનો અર્થ એ થયો કે દવદંતીના ત્યાગ પછી, સાત વર્ષ કરતાં યે વધારે સમય પસાર થયા પછી, આ પ્રસંગ બન્યો હોવો જોઈએ એને બદલે ઋષિવર્ધને આ પ્રસંગ દવદંતીના ત્યાગ પછી આઠમે દિવસે બનતો વર્ણવ્યો છે

નલિ જવ ભીમી પરિહરી, ચાલિઉ મનિ ઝૂરંત,
તવ દવ દેખઈ આઠમઇ દિનિ વનિ પસરંત

અને આથી 'દવદંતી પોતાના પિતાને ત્યાં પહોંચી ગઈ છે' એવું વચન ઋષિવર્ધને નિષધ દેવતા પાસે કહેવડાવ્યું નથી જુઓ

નલિ પૂછિઉં દવદંતીનું કહુ દેવ ચરિત્ત,
સીલ પ્રશંસા તસ તણી, કરતુ સુપવિત્ત

આમ, ઋષિવર્ધને કરેલા આ ફેરફારને અનુસરીને મેઘરાજે પણ આઠમા દિવસે આ ઘટના બનતી બતાવી છે

* ઋષિવર્ધનના રાસની પંક્તિઓ હસ્તપ્રતો તથા ડૉ૰ બેન્ડરના સંપાદનના આધારે ટાંકી છે

વાટે જાતા રે તવ દિન આઠમે, દવ દીઠો વનમાહિ,
સાદ કરે છે કો એક તિહા રહ્યો, રાખો પસારી બાહિ

અને આવી જ રીતે, નળના પ્રશ્નના જવાબમા નિષધ દેવતા કહે છે

નળ રાયે રાખ્યો તેહ કરડીઓ, પૂછી બીજી વાત,
શીળ પ્રશસા સુર સુવિશેષે, સઘળી કરે રે વિખ્યાત

આ જ પ્રસગના નિરૂપણમા ઋષિવર્ધને બતાવ્યુ છે કે સાપ નળના ડાબા હાથે કરડ્યો જૈન પરપરાની કથામા વર્ણવ્યા પ્રમાણે સાપ નળને હાથે કરડે છે, પણ તે કયા હાથે તેનો નિર્દેશ કરવામા આવ્યો નથી પરતુ ઋષિવર્ધને પોતાના રાસમા ડાબા હાથનો સ્પષ્ટ નિર્દેશ કર્યો છે

અહિ વલગાડી ઓઢણઇ, જઈ ઉસિરી ઠામિ,
મૂકતા નલરાજા તિસિં, ડગીઉ કરિ વામિ

ઋષિવર્ધનને અનુસરી વાચક મેઘરાજે પણ એમ જ લખ્યુ છે

એહવુ ચિંતવિ ઓઢણુ નાખીઓ, વળગ્યો અહિ તણે બાથ,
આવો જઈ ને નળ મૂકે જિસે, ડસીઓ ડાવે હાથ

કવિ રામચન્દ્રસૂરિના 'નલવિલાસ નાટક'ને અનુસરીને ઋષિવર્ધને પોતાના રાસમા જે ફેરફાર કર્યો છે તે વાચક મેઘરાજે પણ ચાલુ રાખ્યો છે નળ દધિપર્ણ રાજાને ત્યા કદરૂપા હુડિક તરીકે રહે છે ત્યારે ભીમરાજા તરફથી મોકલવામા આવેલો દૂત 'કુશલો' પ્રથમ નળની માહિતી મેળવી લાવે છે અને પછી દધિપર્ણ રાજાને ત્યા જઈ નલ-દવદંતીનું નાટક ભજવી બતાવી હુડિક એ નળ છે એની વિશેષ ખાતરી લાવે છે —આ પ્રમાણે એક નવો પ્રસગ, જે રામચન્દ્રસૂરિએ પોતાના નાટકમા પ્રયોજ્યો છે તે ઋષિ-વર્ધને પોતાના રાસમા લીધો છે અને તેને અનુસરીને વાચક મેઘરાજે પણ તે પ્રસગ લીધો છે જૈન પરપરાની નલકથામા આવો કોઈ પ્રસગ નથી એ પ્રસગનુ મેઘરાજે કરેલુ વર્ણન જુઓ

તવ દધિપર્ણ નૃપ પૂછીને, નળ નાટક મનરગે રે,
માડે કુશલો આદર કરી, લેઈ સયલ ઉપાગ રે

(દૂહા)

જિમ નળ ઘરથી નીસર્યો, આવ્યો વનહ મઝાર,
એકલડો નાશી ગયો, મૂકી સતી નિરાધાર

જિમ જિમ વીતક વાદીએ, તિમ ખૂહચે સકેત,
તિમ તિમ જૂરે મન ઘણુ, હુડિક દુ ખ સમેત

વળી કુશલો બોલે તિહા, રે નિષ્ઠુર નિર્લજ્જ,
એકલડી પ્રિયા તજી, તે શુ કીધો કજ્જ

જગમેં પાપી છે ઘણા, દ્રોહી પણ લખ હોય;
રે નિર્ગુણ નળ તુ સમો, અવર ન દીઠો કોય

સૂતી વિશ્વાસે સતી, પ્રિય ઉપર બહુ રાગ,
તે મૂકીને જાયતા, કિમ વૂઠા તુહ પાગ

સ્વામીદ્રોહી ને ગુરુદ્રોહી, મિત્રદ્રોહી અતિ ધીઠ,
વળી વિશ્વાસે ઘાતકી તેહનુ મોહ મ દીઠ

એણે વચને તે ગહિવર્યો, ભરિયો દુઃખ અપાર,
નિસાસા બહુ નાખતો, ગાઢો રડે સૂઆર
રૂપ કર્યું ભીમી તણું, તે લેઈ ગળપાશ,
તબ કૂબડ નેહે ભર્યો ઊઠી વારે તાસ
હે દેવી તું મા મરે, હું છું તાહરે પાસ,
નેહવિલૂધી નારીને, હિવ નહિ જાઉં નાસી
ઇમ આપણપું પ્રગટિયું, નેહ ગહેલો સોય,
પ્રેમસુરામદ ધારિયો, પ્રાણી પરવશ હોય

મેઘરાજની આ પંક્તિઓ સાથે ઋષિવર્ધનની નીચેની કેટલીક પંક્તિઓ સરખાવો

નલ તોલઈ નર અવર ન કોઈ, છડી સતી પ્રિયા જિણિ જોઈ;
સૂતી સતી એકલી રાનિ, મુગધિ વીસરી સોવિન વાનિ
અગલા મૂકી થતા પાગ, કિમ ચૂકા તુજ નલ નિભાગ,
તિણિ વચનિ ગહિબરિઉ અપાર, મૂકી કંઠ રડઈ સૂઆર,
દેખી દવદંતી ગલ પાસ, ઊઠી કાપઈ વારઈ તાસ
મ મરિ દેવી હું છઉ તુઝ પાસિ, આવિઉ હિવ જાઉ નહિ નાસિ,
ઇમ પ્રગટિઉ તવ નેહઈ આપ, જવ નહિ મનિ માંડિઉ વ્યાપ

આ પ્રસંગની બીજી કેટલીક પંક્તિઓ સરખાવો

ઋષિવર્ધન

મદિરા પાહિ દ્રોહ કર, નિખરૂ મોહ અપાર,
જિણિ ધારિઉ જાણઈ નહિ, જીવ વિવેક વિચાર

મેઘરાજ

મદિરા પાહે દ્રોહ કર, નેહ નિખરો અપાર,
જેણે વાર્યો જાણે નહિ, જીવ વિવેક વિચાર

ઋષિવર્ધન

હૂ નલના ઘરનુ સૂઆર, તિણિ મઝ મનિ છઈ નેહ અપાર,
સામિ ભગત તે સેવક સહી, ઇમ જંપઈ હુંડિક ગહિગહિ

મેઘરાજ

હું નળના ઘરનો સૂઆર, તેણે ઉપજે મુજ દુઃખ અપાર,
સામિભગત જે સેવક હોય, સામી દુઃખ દેખીને રોય

ઋષિવર્ધન

કુશલુ કુશલઈ પાછઉ વલિઉ, આવી ભીમ રાજાનઈ મિલિઉં
બહૂઉ બોલઈ સુણિ ભૂપાલ, તે છઈ કુબ્જ રૂપ વિકરાલ

મેઘરાજ

તવ હિવ કુશલો પાછો વળ્યો, જઈ કુંડિનપુર ભીમરથ મળ્યો,
કુશલો કહે સુણો ભૂપાળ, કૂબડો રૂપે અતિ વિકરાળ,

ઋષિવર્ધન

કૂબડ કાજલ સામલ દેહ, અતિ કરૂપ કિંહિં હુંડિક એહ;
હુંડિક ઉપરિ નલની ભ્રાંતિ, કોકઈ હઈ છઈ મનિ દવદન્તી

મેઘરાજ

કિહા હુડિક એ કૂબડો, કાજળ વરણ કુરૂપી રે,
હુડિક ઉપરે ભીમીની નળની કોકટ ભ્રાંતિ રે

જૈન પરંપરાની નલકથા પ્રમાણે, દવદતીને પૂછીને ભીમરાજા એના બીજા બનાવટી સ્વયવરનો વિચાર કરે છે પરતુ ઋષિવર્ધને એવુ આલેખન કર્યું છે કે દવદતીના બીજા સ્વયવરનો વિચાર પોતાનો મત્રી ભીમરાજાને કહે છે મત્રી તરફથી આવુ સૂચન થાય છે એ કલ્પના ઋષિવર્ધનની પોતાની છે ઋષિવર્ધન લખે છે

આહા અણાવુ જિમ તિમ તેય, તુ મત્રી ગનઈ નિ ભેય,
ભીમી સયવર કૂડઈ અન્ન, કહી હકારૂ રા દધિપુન્ન

રા સાથિ તેહ આવિસિં, સ્વયવર નામિં જઈ નલ હુસિઈ
નારિ રેસ પસુઈ નવિ સહઈ, નવ જીવતુ તિહા કિમ રહઈ

ઋષિવર્ધનને અનુસરીને વાચક મેઘરાજે પોતાના રાસમા આ પ્રમાણે આલેખન કર્યું છે

જિમ તિમ કરી અણાવો ઈહા, હુ જાણુ છુ નળ છે તિહા,
નવ રાજા પૂછ્યુ પરધાન, મત્રી મતિસાગર જે નામ

તવ મત્રી બોલ્યો નૃપ સુણો, સ્વયવર માડો ભીમી તણો,
કૂડો એ માડો પરપચ, તેડો દધિપન સખળે સચ

દધિપન્ન સાથે નળ આવશે, જો નળ તિહા જીવતો હુશે,
સ્વયવર નામે તે કેમ રહે, નિજ નારી જાતી કીમ સહે ?

નારી રોસ પશુ નવિ ખમે, રોસે ભરિયા આતમ દમે,
એક વસ્તુના અરથી હોય, વયર સુણો એ કારણ હોય

અહીં મેઘરાજે ભીમ રાજાના મત્રીનુ 'મતિસાગર' એવુ નામ પોતાની કલ્પનાથી આપ્યુ છે

જૈન પરપરાની નલકથા પ્રમાણે, દધિપર્ણ રાજા અને કૂબડો જ્યારે ભીમ રાજાને ત્યા આવે છે ત્યારે કૂબડાને સૂર્યપાક રસોઈ બનાવવાનુ કહેવામા આવે છે અને કઈ પણ આનાકાની વગર તે બનાવે છે પરતુ કવિ ઋષિવર્ધને એવુ આલેખન કર્યું છે કે કૂબડાને જ્યારે સૂર્યપાક રસોઈ બનાવવાનુ કહેવામા આવે છે ત્યારે તે ભીમ રાજાને એમ કહે છે કે 'તમે પહેલા સ્વયવર કરો, પછી હુ રસોઈ કરીશ' જુઓ

એ હુડિક અમ્હ ઘરિ સૂઆર, તિણિ આણિયા અમ્હે તુરિત અપાર,
ભીમ કહઈ હુડક નઈ ભાણુ, પાક રસોવઈ કરુ સુજાણ

તે બોલઈ અમ્હે આવિયા રલી, ભીમી સયવર જોવા વલી,
પહિલૂ સયવર ઉચ્છવ કરુ, પછઈ રસવતી આદર ધરુ

ઋષિવર્ધનને અનુસરીને વાચક મેઘરાજે પણ પોતાના રાસમા એ પ્રમાણે નિરૂપણ કર્યું છે

દધિપન કહે એમ નર છે સૂઆર, સકળ કળા ગુણ રયણ ભડાર,
તિણે આણ્યા અમે રાય તુરત, ભીમી ભણે દધિપન સુણો સત
સૂરજપાક રસોઈ કરાવો, વછિત કાજ સવે તુમ પાવો
કહે હુડક દોહિલા અમે આવ્યા, ભીમી સ્વયવર જોવા આવ્યા
પહેલો સ્વયવર ઉત્સવ કીજે, રસવતિ સ્વાદ પછે નૃપ લીજે

એ જ પ્રસગના આલેખનમા તે પછી ઋષિવર્ધને પોતાની કલ્પનાથી હુડિક પાસે ભીમ રાજાને એમ કહેવડાવ્યુ છે, "નળ થવામા મારુ શુ જાય છે? જો તમને એમ લાગતુ હોય તો લ્યો, આ હુ નળ થયો લાવો મને દવદતી આપો." આવા શબ્દો જૈન પરપરાની નલકથામા નથી ઋષિવર્ધને હુડિકના મુખમા એ શબ્દો મૂકયા છે જુઓ

મઝનઇ નલ થાવા તણી, ગહડિ જઉ તમ્હ ચિત્તિ,
તુ હૂ નલગ આ હૂઉ, મઝનઈ દિઉ દવદતિ

ઋષિવર્ધનને અનુસરીને વાચક મેઘરાજે (અને મહીરાજે પણ) નળના મુખમા એવા શબ્દો મૂકયા છે

નળ થાતા માહરુ શુ જાય, જો તુમરો મન એમ સોહાય,
તો હુ નળ થયો છુ આજ, દ્યો ભીમી સારો નૃપ કાજ

આ પ્રસગના આલેખનમા ઋષિવર્ધનની અને મેઘરાજની બીજી થોડીક પક્તિઓ સરખાવો

ઋષિવર્ધન

યૌવન ભરિ પ્રીઉ તણુ વિયોગ, દુસ્સહ સનિપાત સયોગ,
તિણિ વિહ્વલ દવદતી હુઈ, તાસ વચનિ તમ્હ મતિ કા ગઈ
વિદ્યા કલા તણા અહિનાણ, તે પણિ સઘલા અપ્રમાણ,
એક એકમા અધિકા અછઈ, કલા જાણ જગિ ગુણવંત પછઈ

મેઘરાજ

યૌવન ભર પ્રિયતણો વિયોગ, વિરહાનળ પીડે મહારોગ,
ભીમી મદ વિહ્વળ મતિ માહી, તસુ વચને તુમ મતિ કા નાહી?
કલા સુલક્ષણ વિદ્યા માહરી, સૂરજપાક રસોઈ સારી,
દેખી કા મન ભૂલા તેરા, જગમેં કળાવત બહુતેરા

ઋષિવર્ધન

ઈણિ વચનિ સહૂ ઢીલઉં હૂઉ, ઊઠી જાવા લગ જૂજૂઉ,
ભીમ સુતા તવ મૂકી લજ્જ, જપઈ તાત નિસુણિ નિરવજ્જ

મેઘરાજ

ઈણે વચને સહુ ઊઠી જાય, ભીમીનું મન વ્યાકુળ થાય,
ભીમરથ નૃપ આગળ દિલ ખોલે, લાજ મૂકીને ભીમી બોલે

હુડિક નળ તરીકે પ્રગટ થતો નથી એ વખતે દવદતી એને એકાતમા ઉપાલભ આપે છે એ પ્રસગે ઋષિવર્ધને દવદતીના મુખમા મૂકેલી કેટલીક પક્તિઓ સાથે સરખાવતા જરૂર લાગશે કે મેઘરાજનુ પોતાના પુરોગામી કવિ ઋષિવર્ધન પ્રત્યેનુ ઋણ ઘણુ મોટુ છે ઋષિવર્ધન લખે છે.

ભીમાદિક બાહિર મોકલી, કરિ ઝાલી હુડિક અકેલી,
સા બાલા બોલઈ સુણિ વાત, કહૂ કેતલા તુઝ અવદાત

× × ×

કીડી ઉપરિ સી કટકઈ, કીહા દયા તમ્હ કેરી ગઈ,
મયા કરૂ મઝ ઉપરિ ધણી, પગિ લાગૂ કિંકરિ તમ્હ તણી

મેઘરાજ

મોકલિયા બાહેર માય તાય, હુડક કર તવ ભીમી સાહ્ય,
વળવળતી ભીમી ઈમિ ભાખેં, પ્રાણનાથ છેહ ઈમિ કા દાખે

× × ×

કીડી ઉપર કટકી કહેવી ? અબળા ઉપર મહેર કરેવી,
હુ કિંકર છુ રાજન તેરી, પિઉડા ચિંત કરો અમ મેરી

રાસના છેલ્લા, કનકવતી અને વસુદેવના પ્રસગનુ નિરૂપણ પણ મેઘરાજે ઋષિવર્ધનના રાસને અનુસરીને કર્યું હોય એવુ સ્પષ્ટ લાગે છે સરખાવો બનેની થોડીક પક્તિઓ

ઋષિવર્ધન

દેવી ચ્યવી હુઈ પેઢાલહ, પુરપતિ હરિચદ ભૂમિપાલહ,
બેટી કનકવતી કૂઅરિ,
રાઈ તસ સવર મડાવિઉ, ધનદ લોકપતિ પણિ તિહા આવિઉ,
પરિવરિઉ અમરી અમરિ
તિહિં પરણી વસુદેવ મનોહરિ, યાદવિ ભોગવિઉં સુખ સુરવરિ,
બારવઈ નગરી જઈઅ

મેઘરાજ

તે દેવી તિહાથી ચવી, પુર પેઢાલ નિવાસ,
હરિચદ રાજા રાજીઓ, પૂરે પ્રજાની આશ
તે નૃપ ઘર બેટી હુઈ, કનકવતી તસ નામ,
અન્યદા તિણ રાયે રચ્યો, સ્વયવર અતિ અભિરામ
ધનદ લોકપતિ આવીઓ, ધરતો પ્રીતિ અપાર,
કનકવતીને પરણિયો, યદુ વસુદેવ કુમાર,
બારવતી નગરી જઈ, વિલસે સુખ્ખ અશેષ

આમ, આરભથી તે અત સુધી, એક નળ અને કૂબરના અતિમ યુદ્ધના પ્રસગ સિવાય, દરેક પ્રસગનુ આલેખન કવિ મેઘરાજે, કવિ ઋષિવર્ધનને અનુસરીને જ કર્યું છે મેઘરાજે ઋષિવર્ધનના રાસમાથી કેટલીક પક્તિઓ અથવા પક્તિખડો સીધેસીધા લઈ લીધા છે, કેટલીક પક્તિઓ થોડાક શાબ્દિક ફેરફાર સાથે લીધી છે, અને કેટલીક વાર મેઘરાજે ઘણુખરુ પોતાના જ શબ્દોમા, પણ ઋષિવર્ધનની પક્તિઓ લક્ષમા રાખીને જ પોતાની પક્તિઓ લખી હોય એમ જણાય છે જ્યા જ્યા ઋષિવર્ધનને કઈક નવુ ઉમેર્યું કે કઈક છોડી દીધુ છે ત્યા ત્યા એને અનુસરીને વાચક મેઘરાજે પણ તેમ કર્યું છે આમ, રાસના આરભથી તે અત સુધી મેઘરાજે આ પ્રમાણે કર્યું છે, તો પછી એક યુદ્ધનો પ્રસગ કવિએ પોતાની કલ્પના વડે કેમ ઉમેર્યો હશે એવો પ્રશ્ન આપણને થશે એની ચર્ચા આગળ આપણે કરી છે પરતુ

ઋષિવર્ધનની પકિતઓ સાથે સરખાવતા એક તર્ક કરી શકાય એમ છે આ પ્રસગનુ નિરૂપણ કરતા ઋષિવર્ધનને લખ્યુ છે

> તિહા માસ એક રહી સયલ રાય, સેના સિઉં કોસલિં નયરિં જાઈ;
> નલ આવિઉ રજ્જ સિરિ નિમિત્ત, કૂબર ભયિ કપી કૂડ ચિત્ત
> જૂઈ જીવીય લીધૂ સયલ રજ્જ, કૂબરનઈ દીધૂ યૌવરજ્જ

અહીં વર્ણવ્યા પ્રમાણે નળ સેના સાથે કોશલા નગરી જાય છે અને ત્યા 'જૂઈ'(દ્યૂત)મા રાજ્ય જીતી લીધુ એમ કવિએ વર્ણવ્યુ છે અહીં 'જૂઈ'ને બદલે 'ઝૂઝઇ' અથવા 'ઝૂઝી' શબ્દ મૂકવાથી 'નળ સેના સાથે આવ્યો અને યુદ્ધમા એણે રાજ્ય જીતી લીધુ' એવો અર્થ થાય તો પછી 'જૂઈ' ને બદલે 'ઝૂઝિં' સમજવાને લીધે તો મેઘરાજે યુદ્ધનુ વર્ણન નહિ કર્યું હોય, એવો તર્ક કરવાનુ મન થાય છે અલબત્ત, આ તો માત્ર એક તર્ક જ છે અને તેમ કરવાનુ કારણ મેઘરાજે પોતાના રાસના કથાવસ્તુ માટે ઋષિવર્ધનના રાસ પર સપૂર્ણ આધાર રાખ્યો છે અને આ પ્રસગના આલેખનમા ઋષિવર્ધનને, બીજા કવિઓની જેમ દ્યૂતનુ વિગતે વર્ણન ન કરતા, તેનો માત્ર થોડા શબ્દમા નિર્દેશ કર્યો છે એ છે વળી, આગળની પકિતમા એમણે 'સેના'નો ઉલ્લેખ કર્યો છે એટલે ચાવી રૂપ 'જૂઈ' શબ્દના અર્થમા સમજફેર થતા આખો પ્રસગ બદલાઈ જાય છે આવી સમજફેર જો કદાચ થઈ હોય તો તેમ થવામા કોઈ હસ્તપ્રતે પણ ભાગ ભજવ્યો હોય એમ પણ બની શકે અલબત્ત, આ તો માત્ર એક તર્ક જ છે સભવ છે કે મેઘરાજે આવી કોઈ સમજફેરથી નહિ પણ પોતાની કલ્પનાથી આ પ્રસગનુ આલેખન કર્યું હોય

ઋષિવર્ધનના રાસ પર કથાવસ્તુ માટે આધાર રાખ્યો હોવા છતા સ્થળે સ્થળે મેઘરાજે વિચાર, વર્ણન, અલકાર, બોધ, ઇત્યાદિમા પોતાની કલ્પના સારી રીતે ચલાવી છે અને એમા આપણને સ્થળે સ્થળે કવિની મૌલિક સર્જનશકિતનુ દર્શન થાય છે એટલે ઋષિવર્ધનને અનુસરવાને લીધે કવિ મેઘરાજમા સર્જનશકિત કે કલ્પનાશકિત જ નથી એમ નહિ કહી શકાય આ રાસમા વર્ષાઋતુનુ વર્ણન, દવદતીનુ સ્વરૂપવર્ણન, વનમા દવદતીને માથે પડેલા દુ ખનુ વર્ણન, ભીમરાજના દૂત કુશલાએ ભજવેલા નાટકનુ વર્ણન, કૂબર અને નળના યુદ્ધનુ વર્ણન ઇત્યાદિ વર્ણનોમા કવિની મૌલિક નિરૂપણશક્તિનો આપણને સારો પરિચય મળી રહે છે

આ રાસમા રહેલી કવિની એવી જ બીજી એક મૌલિક શક્તિ તે વિચારદર્શનની છે જૈન રાસાઓ સામાન્ય રીતે દૂહા, ચોપાઈ અને જુદી જુદી દેશીઓની ઢાલોમા લખાયા છે આ રાસ પણ એ રીતે જ લખાયો છે એમા આ રાસની એક નોંધપાત્ર વિશિષ્ટતા એ છે કે ઘણાખરા રાસ કવિઓ જ્યારે દૂહાની પક્તિઓમા માત્ર કથાપ્રસગ વર્ણવે છે ત્યારે મેઘરાજ ઘણુખરુ એમા સદૃષ્ટાન્ત સુભાષિત કે મુક્તક જેવી રચનાઓ આપે છે આ દૂહાઓ કથામા બરાબર બધબેસતા મુકાયા છે, પરતુ તે જુદા તારવીને સ્વતત્ર રીતે વાચી શકાય એવા પણ છે અને આવા કેટલાક બોધદાયક દૂહાઓ સુભાષિત તરીકે પણ ઉપયોગમા લઈ શકાય એવા છે કવિની ભાષા સરળ છે અને વ્યવહારુ જ્ઞાન અને ઉપદેશ આપવાની એમા રહેલી કવિની વૃત્તિ જોઈ શકાય એમ છે એકદરે દરેક ખડમા છૂટાછવાયા લખાયેલા આવા સુભાષિતાત્મક દૂહાઓ તથા ચોપાઈ અને ઢાલોમા લખાયેલી એવી ઉપદેશાત્મક પક્તિઓ ખૂબ રોચક અને રાસ માટે ઉપકારક બન્યાં છે કેટલાક દૂહાઓમા, અલબત્ત, કથાપ્રસગો પણ વર્ણવાયા છે પરતુ આ રાસ વાચતા એકદરે એવી છાપ પડે છે કે આવી ઉપદેશાત્મક પક્તિઓ દ્વારા પોતાના વિચારો દર્શાવવાની કવિએ એક પણ તક જતી કરી નથી જોકે એમ કરવામા કેટલીકવાર પ્રમાણભાન બરાબર જળવાયુ નથી કોઈક

સ્થળે પ્રસગ માત્ર એ જ પક્તિમા વર્ણવાયો હોય છે અને એને અનુલક્ષીને લખાયેલી આવી ઉપદેશાત્મક કડીઓ આઠદસ કરતાયે વધારે હોય છે આથી જ લગભગ સાડા છસો કડીના આ રાસમા આવી કડીઓની સખ્યા સવાબસો કરતાયે વધારે છે આવી કડીઓમા કવિની શૈલી અને દૃષ્ટિ કેવી છે તે ઉદાહરણ તરીકે નીચેની થોડીક કડીઓ જોવાથી જણાશે .

નિષધરાજા નળને સારી રીતે ઉછેરી કલાવિદ્યામા નિપુણ કરે છે એ પ્રસગે કવિ બાળકને ઉછેરવા વિશે લખે છે ·

બાળપણાથી લાલિયો, શીખવિયો નહુ જાત,
રાગી તે મત જાણજો, વૈરી ગણજો તાત
હસમાહિ જિમ બાપડુ, બગ પામે અપમાન
તિમ પડિત માહિ મિળ્યા, મૂરખ ન લહે માન
સ્વ દેશે બહુ માનિયે, પરદેશે પૂજાય
પડિત જિહા જિહા સચરે, તિહા રાને વેલાઉલ થાય
લાલે પાચ વરસ લગે, તાડે જા દશ માંન,
સોળ વર્ષનો સુત થયો, તવ તે મિત્ર સમાન
બાળપણે ન કળા ભણી, ન કર્યો ધન ઉપાય,
પાછે ચારે કેરડા, કેઈ પેરે ધોવે પાય

કવિ મેઘરાજની આ પક્તિઓ કવિ મહીરાજની આવી પક્તિઓની આપણને યાદ અપાવે છે *

પાચ વરસ લગઈ લાલીઈ, ભણાવીઈ પછઈ તેહ,
દસ વરસ લગઈ આદર કરુ, નીંપજઈ સુત ભલુ તેહ
સોળ વરસ હઉઆ પછી, મિત્ર તણી પરિ જાણિ,
રીસ ન કરવી તેહનઈ, એહવી છઈ શાસ્ત્રવાણિ
પડિતનઇ સહૂ કો માનઈ, પામઈ અતિહિ મહત્ત્વ;
ઠામિ ઠામિ શોભા હુઈ, મોટઉં જ્ઞાન તત્ત્વ
જ્ઞાનવતની સભામાહિ, મૂરષ આવી બઇસેઈ,
રાજહસમા બગ જિમ, સહૂ કો તેહનઈ હસેઈ

દવદતીના સ્વયવરનુ નિરૂપણ કરતા, દીકરીને કેવો વર પરણાવવો જોઈએ અને એ માટે મોટાઓની કેવી સલાહ લેવી જોઈએ તે વિશે સમજાવતા કવિ મેઘરાજ કહે છે

જો પુણ મનમા ઊપજે, ભલિ ભલેરી બુદ્ધિ;
તો પણ ડાહા પૂછિયે, જિમ હોય કારજ સિદ્ધિ
લહુડ વડા પૂછે નહિ, ન ગણે સયણ સનેહ;
આપણ છદે ચાલતા, ખરો વિગૂયે તેહ
મૂરખ, નિરધન, વેગળો, શૂરો અતિહિ સરોસ,
કન્યા વરસ ત્રિગુણા હોયે, તે વર ગણે સદોષ

* જુઓ મહીરાજકૃત 'નલદવદતી રાસ' પૃ૦ ૧૪, કડી ૧૨૯–૧૩૨

ધણી અનુકૂળ શીલસ્યુ, વિદ્યા વય ધન દેહ,
ગુણ સાતે જોઈ કરી, વર લીજે નિસદેહ

એવો વર જોઈ કરી, માત પિતા દિયે ધૂય,
પાછે ધોગણ કર્મનુ, ઈમ જપે જગ સહુય

જો સુખણી થઈ બેટડી, તો કહે કર્મ પ્રમાણ,
ઊણી તો માવિત્રને, ગાળ દિયે નિર્વાણ

સ્વયવરમા આવેલા રાજા કૃષ્ણરાજનુ અભિમાન નળ ઉતારે છે એ પ્રસગે કવિ લખે છે

પર સપત્તિ જિકો સહે, પરગુણ બોલે મીઠ,
વિણ સ્વારથે ઉપગારીઆ, તે મેં વિરલા દીઠ

થોડે પણ નિજ મહાજને, મનમા વહે ગુમાન,
ટીટોડીના પાઉ જિમ, ફોકટિયુ અભિમાન

બળ અવિચારી આપણુ, માડે અધિક પરાણ,
મોટા સાથે માડતા, નિશ્ચે મૂકે પ્રાણ

રાજા દુર્જન દરસણી, ધારાળુ મર્મ જાણ,
વૈદ્ય, ધની, અહિ યાચકો, મત કોપવરયો જાણ

નિબળ થિકુ મડે જિકે, અતિ મોટાશુ આળ,
ગર્દભ સિંહ શિયાળ જિમ, પામે મરણ અકાળ

નિષધ રાજા પોતાની ગાદી નળને સોંપી સયમ લેવાની ઇચ્છા કરે તે પ્રસગે તેઓ જે વિચારે છે તે વિશે કવિ લખે છે

છતે સયોગે ધર્મને, આળસ કરે ગમાર,
કાણી કોડી કારણે, હારે સહસ દિનાર

વ્યાધિ ન પીડે જ્યા લગે, જરા ન આવે અગ,
ઈન્દ્રીશક્તિ ફુરતડા, કરવો ધર્મ સુયગ

લાલચી લોભ ને લીલરી, લાલ વિશેષે થાય,
ગરઢપણે આવેષડે, લક્ષણ દૂર પલાય

વચન ન માને છોકરા નારી ન ધરે પ્રેમ,
ખૂણે નાખી મેહલિયે, જો નહિ ગાંઠે હેમ

તપ, સયમ, દાને કરી, વિદ્યા વિનય વિચાર,
પ્રગટો ન થયો જેહ તે, શુ આવ્યો સસાર ?

કદબ રાજા નળની આજ્ઞા માનતો નથી તે પ્રસગે કવિ લખે છે

તેજ હોય તો સહુ નમે, એહવો જગત સુભાવ,
પાવક ઉપર કર ધરે, ભસમી ઉપર પાય

તેજે કરી સહુએ બિહે, નામે ન બિહે કોય,
સિંહ સર્પ ભીંતિ લખ્યા, હાથ વાહીને જોય

નળનો ભાઈ કૂબર નળને દ્યૂતમા હરાવે છે અને દવદતીને પણ જીતી લે છે એ વખતે જ્યારે તે *
દવદતીને પોતાના અત પુરમાં રહેવા કહે છે ત્યારે મત્રીઓ એને સમજાવે છે

છાડે પોતાની પ્રિયા, નીચ રસે પરદાર,
સરોવર મૂકી સિર થકી, ખોટે કાગ ગમાર
નિરવાહક છે આપણો, પર નહીં આવે કાળ,
કાજળ ઊહી જાયશ્યે, લોચન રહેશે ઠામ
રાત, સગેવર, રાજવર, પરદાગનો સગ,
વસિંભ વેગે પરિહરે, રહી ન કીજે રગ

દ્યૂત રમતા રાજ્ય ધર્યા પછી નળ–દવદતી વનમા ગયા છે એ વખતે દવદતી પોતાના પિતા
ભીમ રાજાને ત્યા જઈને રહેવા માટે નળને કહે છે પરતુ નળનુ મન માનતુ નથી દવદતી સૂતી છે તે
વખતે નળ વિચાર કરે છે

જેહ જમાઈ સાસરે, માડે ચિર વિશ્રામ,
નામ ગમાડે બાપનુ, તિમ પોતાની મામ
જો થોડો તિહા વાહલો, પ્રાહુણડો રગરેલ,
ઘણુ રહેતા પ્રીસિયે, ઘીને ઠામે તેલ,
નિજ થાનક નર પૂજીએ, પરઘર નહુ પોસાય
સૂરજને ઘર આવીઓ, શશિહર ઝાખો થાય

વનમા અગ્નિમાથી બચાવેલો સાપ કરડવાથી નળનો દેહ કદરૂપો બની જાય છે એ વખતે નળ
એ સાપને દુર્જન ધારીને બોલે છે

વેશ, કુનારી, ચોરટો, રાજા નીર અથાહ,
જોગી પાવક પાળીઓ, દુર્જન છેહ દે દાહ
દુર્જનનો વિશ્વાસડો, કરતા હોયે હાણુ,
વાયસ જો ઘર રાખિયો ઘુઅડ બળ્યા નિરવાણુ
દુર્જન જતને પાળિયો, એ તુ મ કરે ધાખ,
હસે રાખ્યો બૂડતા ઉંદરે કરડી પાખ
મિત્ર અને કુમિત્રનો રખે કરે વિશ્વાસ,
બાળે એહુ કોપ્યા થકી, જિમ દવ બાળે ઘાસ
દુર્જન તે દુર્જન સહી, સીંચી જે અમિયેણુ,
અબ ન હોયે લિંબડો, જાતિ તણે ગુણેણુ

નળ કૂબડો બની દધિપર્ણ રાજાને ત્યા આવે છે એ વખતે તે પોતાનો પરિચય નળના સેવક તરીકે
આપે છે એ પ્રસગે કવિ લખે છે

સેવક કામે જાણવો, બધવ કષ્ટે જાણ,
ભાર્યા પણ નિરધનપણે, પરખીજે નિર્વાણ
સાહેલામા સહુયે મળે, દોહિલે ન મળે કોય,
વૃક્ષ ફળ્યા દેખી કરી, પખ આવ્યા જોય

× × ×

કુગામ વાસ, કુભારજા, સામિ નહિ સુવિવેક,
પરવશ રોગે પીડિયો, મરણથકી અતિરેક
વૈરીને માને પ્રભુ, જે જાણે ગુણવત,
પોતાનુ પણ પરિહરે, નિરગુણ જાણી સત
ભૂડો પણ પ્રભુ સેવિયે, ભલી સભા જે હોય,
ભલો પણ ભૂડી સભા, તો છાડે નર જોય

હુડિક કદરૂપો છે છતા તેનામા જે ગુણ રહ્યા છે તે જોઈ દધિપર્ણ રાજા વિચારે છે

રૂપ, કુરૂપ કશુ કરે, માનીજે ગુણ જોય,
આઉલિ કેરા ફૂલડા, શિરે ન ચાઢે કોય
આડબરે નહુ પૂજિયે, ગુણે કરી પૂજાય,
દૂધે વિના અલકરી, નવિ વેચાય ગાય
કસ્તુરી કાળી હોયે, શિરે વહે નરરાય,
રૂપ કુરૂપેં શુ હુએ, ગુણ સઘળે પૂજાય

બાર વર્ષના વિયોગ પછી ભીમ રાજાને ત્યા દવદતી અને નળ પાછા મળે છે એ પ્રસગે કવિ લખે છે

ઉત્તમ સાથે પ્રીતડી, પહેલી થોડી જોય,
નદી તણે પટતરે, છેહડે વધતી હોય
નીચ સરીસી પ્રીતડી, પહેલી અધિકી થાય,
રાસભના ભુકાર જિમ, છેહડે ત્રૂટી જાય

કવિ મેઘરાજને આવી બોધક કડીઓમા પ્રસગોચિત પ્રાચીન કથાપાત્રો કે ઘટનાઓના દૃષ્ટાન્ત આપવાનો—અર્થાન્તરન્યાસ અલકાર પ્રયોજવાનો પણ શોખ જણાય છે જુઓ

જુઆરી ચોરી કરેજી, કોઈ ન ગણે લાજ,
પરઘરણી ધન હારવેજી, પાડવ ગમીઉં રાજ

× × ×

માસ જીવનો પિંડ છેજી, નરગ તણો ઉપાય,
બગ રાક્ષસ નરગે ગયોજી, માસ તણે સુપસાય.

× × ×

પરદારા દુખદાયનીજી, અપજસનો ભડાર,
જાત ગમાડે દ્રવ્યનુજી, રાવણ ચરિત સભાર

× × ×

ચોરી દુખનુ મૂળ છેજી, નરગતણી એ દૂતી,
વધ બધાદિ બહુ પરેજી, મરણ લહે શિવભૂતિ
ઘેવર ક્ષપક તપસ્વી થયો, ક્રોધ પ્રભાવે નરકે ગયો,
ચારિત્ર્ય પાળ્યાનો એ સાર, ઉપશમ કીજે સુખદાતાર

× × ×

પવનજય નૃપગેહિની, હનુમતની જે માય,
સતી શિરોમણી અજના, દુખણી વનમા થાય

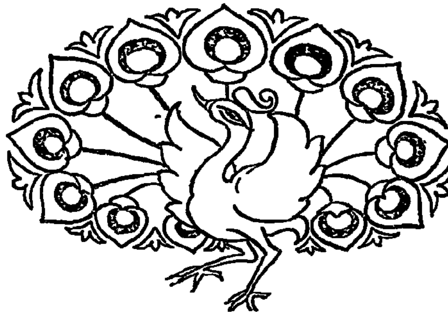
× × ×

જીવતા પામે જગેં, સુખ સમળા સસાર,
યથા ભાનુ મત્રીસરે, પામી સરસતી નાર

આમ, આ રાસમા કવિએ સ્થળે સ્થળે સરળ ભાષામા, સદૃષ્ટાન્ત, સાલકાર આવા દૂહાઓ મૂક્યા છે એમ કરવાથી અલબત્ત, રાસ વધુ રસિક બન્યો છે અને રાસના સ્વરૂપની એક વિશિષ્ટ છાપ આપણા મન ઉપર પડે છે તેમ છતા, અગાઉ બતાવ્યુ તેમ, કેટલીક વાર આવા દૂહાઓમા પ્રમાણભાન જળવાયુ નથી કેટલીક વાર એક વિચારમાથી બીજા વિચારમા વિષયાતર પણ થતુ ગયુ છે અને વિયોગ પછી નળ-દવદતીના મિલનપ્રસગે સ્ત્રી વિશે કવિએ નીચેની જે પકિતઓ લખી છે તેમા ઔચિત્યભગ પણ થતો હોય એમ જણાય છે

નારી વયણે કોણુ ન ચૂકે, સુભટ શિરોમણી ધીરજ મૂકે,
સ્ત્રી ફરસે વિહસે તરૂ ધાત, તો માણુસની કેણી વાત
શસ્ત્ર શાસ્ત્ર પૂરા જિકે, કેહજો ન નામે શીશ,
તે પણુ નારી બોલડે, ચૂકે વિસવાવીસ
માતપિતાને વચિયે, સગા સણેજા ભાય,
નારી નેહે વશ કર્યા, માહા તે ગહિલા થાય
તા લગે મતિ બુધિ સાભરે, જા લગે શાસ્ત્ર વિચાર
નારી સાથે ગોઠડી, જા નહુ કરે અપાર

આમ, વસ્તુ, પાત્રાલેખન, પ્રકૃતિવર્ણન ઇત્યાદિની દૃષ્ટિએ એકદરે જોતા નયસુદર, સમયસુદર કે મહીરાજના નલદવદતી વિશેના રાસની કક્ષા સુધી આ રાસ પહોંચી શકે એવો નથી, અને ઋષિવર્ધનના રાસ પ્રત્યેનુ એનુ ઋણ ઘણુ મોટુ છે તેમ છતા કવિએ બતાવેલી પોતાની મૌલિક શક્તિની દૃષ્ટિએ જોતા આપણા મધ્યકાલીન રાસસાહિત્યમા આ રાસ નોંધપાત્ર સ્થાન ધરાવે છે એમ અવશ્ય કહી શકાશે



અશક્યને શક્ય કરી બતાવવાનો પડકાર ઝીલતી પત્ની : એક મધ્યકાલીન કથારૂઢિ

જનક દવે

સ્ત્રીનુ માની લીધેલુ, કે વાસ્તવિક અભિમાન તોડવા માટે પતિ તરફથી સ્ત્રીને, પોતાનુ સામર્થ્ય પુરવાર કરી આપવાનો પડકાર ફેંકાય છે, અને એ પડકાર ઝીલીને સ્ત્રી, માગણી પ્રમાણે, અસાધારણ વસ્તુને પોતાની ચતુરાઈ ને દક્ષતાથી સિદ્ધ કરી આપે છે, એવી કથારૂઢિ લોકવર્તાઓમા ઠીકઠીક પ્રયોજાઈ છે

આવી કથારૂઢિ પ્રથમ આપણને બારમી શતાબ્દીની એક જૈન પ્રાકૃતરચનામા મળે છે ઈ૦ સ૦ ૧૧૪૩(વિ૦ સ૦ ૧૧૯૯)મા લક્ષ્મણગણિએ રચેલી 'સુપાસનાહચરિઅ'મા 'પરદારાગમનવિરમણવ્રત્ત વિષયે અનઙ્ગક્રીડા-અતિચારે ધનકથા'ની વાર્તામા એ કથારૂઢિ પ્રયોજાઈ છે એની વાર્તા નીચે પ્રમાણે છે

વિક્રમપુર નગરમા વિક્રમ નામે રાજા રાજ કરતો હતો તે નગરમા સિદ્ધિતિલક શેઠ પોતાની પત્ની લક્ષ્મી સાથે રહેતા હતા શેઠને બે દીકરા હતા એકનુ નામ ધન અને બીજાનુ નામ ધનદેવ ધન સ્વભાવે કામી હતો ધનદેવ ધાર્મિક વૃત્તિનો હતો એક પર્વને પ્રસગે એ બન્નેને કોઈ ખેડૂત નગરની પાસેના ગામના ખેતરમા લઈ ગયો ત્યા આબાના વનમા એક મુનિ હતા ખેડૂતના કહેવા પ્રમાણે તે એક માસથી ખાધાપીધા વિના કે નિદ્રા વિના ધ્યાનસ્થ બેઠા હતા પેલા બન્ને ભાઈઓએ મુનિને યુવાવસ્થામા સન્યસ્ત લેવાનુ કારણ પૂછતા તેમણે કહ્યુ કે ખાસ કારણ તો તેમની સ્ત્રી હતી પેલા બન્નેના આગ્રહથી તેમણે પોતાની વાત કહેવા માડી

શુભાવાસ નગરમા રિપુમર્દન રાજા રાજ કરતો હતો વિશાળબુદ્ધિ તેનો મત્રી હતો મત્રીની પત્નીનુ નામ હતુ રતિસુદરી તે નગરના પૂર્વ ભાગમા એક ઉદ્યાન હતુ ઉદ્યાનના દ્વાર પર એક આમ્રવૃક્ષ હતુ તે વૃક્ષ પર પારસિક દેશના પોપટની જોડી હતી તે જોડુ સુખથી રહેતુ હતુ તેમને એક પુત્ર થયો પોપટીને એકવાર ખબર પડી કે પોપટ પરસ્ત્રિયાસક્ત છે તેણે પોપટને પોતાની સગ કરવા દેવાની ના પાડી, અને પેલી પોપટીના માળામા જવાનુ કહ્યુ પોપટે પોતાનો ગુનો કબૂલ કર્યો અને ક્ષમા પણ

માગી, પરતુ પોપટી હવે તે પોપટનુ મોઢુ પણ જોવા માગતી ન હતી પોપટે જતા જતા પોતાના પુત્રની માગણી કરી પોપટી પુત્ર આપવા તૈયાર ન હતી બન્ને રાજા પાસે ન્યાય કરાવવા ગયા અને બન્નેએ પોતપોતાનુ વૃત્તાત કહ્યુ રાજાએ શાસ્ત્રવાક્ય કહ્યુ કે પુત્ર પિતાનો અને પુત્રી માતાની, અથવા તો પુત્રી પણ પિતાની વાવનારનુ જ બીજ હોય ખેડૂત ખેતરમા વાવે તેનુ જ સર્વ ઉત્પાદન હોય છે પોપટીએ ન્યાય સ્વીકાર્યો, પણ રાજાની વહીમા એ નિયમ લખાવ્યો પોપટીએ પોપટને પુત્ર સોંપી દીધો વૃક્ષ નીચે એક મુનિ હતા પોપટીએ તેને પોતાનુ આયુષ્ય પૂછ્યુ મુનિએ કહ્યુ કે ત્રીજે દિવસે તુ મૃત્યુ પામીશ, અને પ્રધાનને ઘેર પુત્રી તરીકે જન્મીશ, કારણકે તેં મનુષ્યદેહ માટે કર્મો બાધ્યા છે આ વાત સાભળી પોપટી જિનમદિરમા ગઈ અને જિનને નમસ્કાર કરીને કોઈની પાસે મદિરના ઉપરના ભાગમા પૂર્વોક્ત અક્ષરો (મુનિના શબ્દો) લખાવ્યા—એવા વિચારથી કે કદાચ આવતા ભવમા ફરતા ફરતા અહીં આવુ અને આ અક્ષરો મારી દૃષ્ટિએ પડે તો મને મારા પૂર્વજન્મનુ સ્મરણ થાય પછી તેણે વિશાળબુદ્ધિની સ્ત્રી રતિસુદરીને પેટે બહુ સુદર કન્યા તરીકે જન્મ લીધો ભુવનાનન્દા નામ ધારણ કર્યું થોડા સમયમા ભણીગણી હોશિયાર થઈ એક દિવસ ઉદ્યાનના જિનમદિરે આવી ત્યા પેલા અક્ષરો જોઈને તેને પૂર્વવૃત્તાત યાદ આવ્યો, અને જિનભક્તિને પ્રભાવે પોતાને મનુષ્યદેહ મળ્યો તેથી જિન પ્રત્યે વિશેષ ભક્તિશાળી થઈ

પ્રધાન પાસે એક ઉત્તમ ઘોડો હતો રાજાની ઘોડીને તેનાથી ઘણા વછેરા થયા રાજાએ તે પોતાને ત્યા મગાવ્યા ભુવનાનન્દાએ તે આપવા ન દીધા તેણે કહ્યુ "મારા પિતાના ઘોડા દ્વારા એ ઉત્પન્ન થયા છે માટે તેની માલિકી મારા પિતાની ગણાય, રાજાની નહિ પોપટ-પોપટીના વિવાદ વખતે આપેલો ન્યાય રાજાએ લખ્યો છે " વહી વાચી રાજા વિસ્મય પામ્યો રાજાને થયુ આ કોઈ બાલપડિતા છે રાજાએ પ્રધાન પાસે તેનુ માગુ કર્યું અને પોતે લગ્ન કર્યાં લગ્ન પછી રાજાએ કહ્યુ "હે બાલા, તુ તો મોટી પડિતા છો, તો જ્યા સુધી સર્વોત્તમ ગુણવાળો પુત્ર તુ ઉત્પન્ન નહિ કરે ત્યા સુધી તારે મારા ઘરમાં પગ મૂકવાનો નથી " ભુવનાનન્દાએ જવાબ આપ્યો "પ્રિયતમ, જરૂર એવો પુત્ર જન્મ્યા પછી જ હુ તારે ત્યા આવીશ ને તુ મારી પ્રતિજ્ઞા પણ સાભળી લે હુ ખરેખરી પડિતા હોઉં તો તારે હાથે મારા પગ ધોવરાવીશ અને તારી પાસે મારી મોજડી ઊચકાવીશ " આમ બન્ને વચ્ચે એકાતમા વાતચીત થઈ ભુવનાનન્દા પિયર પાછી આવી પિતાને એકાતમા બધી વૃત્તાત કહ્યો પ્રધાને કહ્યુ "દીકરી, આ તો બહુ દુર્ઘટ છે" દીકરીએ જવાબ આપ્યો "બુદ્ધિ માટે કશુ દુર્ઘટ નથી રાજાના મહેલના પાછળના ભાગમા ઋષભદેવનુ એક મદિર કરાવો, ત્યા ત્રણે સમય હમેશા નૃત્યનો ઉત્સવ થતો રહે તેવી વ્યવસ્થા કરો અને ત્યા નર્તકીઓના આવાસ વચ્ચે મારુ પણ એક ઘર બધાવો " એ રીતે મદિર વગેરેનુ નિર્માણ થયુ અને ત્યા કેટલીક સુન્દર, સગીતકુશળ, નૃત્યકુશળ, વાદનકુશળ ગણિકાઓ રાખવામા આવી એક પણ પુરુષ ત્યા નહોતો રાખ્યો ભુવનાનન્દા પોતે પણ નૃત્યમા ભાગ લેતી એક વાર રાત્રી પૂરી થવા આવી હતી ત્યારે રાજાએ ગીત સાભળ્યુ પાછલે બારણેથી તે નીકળ્યો અને જિનમદિરમા ગયો તેણે ત્યા અપ્સરા-ઓનુ વૃદ નૃત્ય કરતુ હોય તેવુ દૃશ્ય જોયુ ભુવનાનન્દા પણ ત્યા નૃત્ય કરતી હતી રાજા એના પ્રત્યે આકર્ષાયો. રાજા દાસનો વેષ લઈ ને ત્યા ગયો નૃત્ય પૂરુ થતા ભુવનાનન્દા પાલખીમા બેસી પોતાને આવાસે ગઈ રાજા પણ તેને ત્યા ગયો બન્નેએ સાથે રાત ગાળી આમ દરરોજ રાજા નૃત્ય જોતો અને ભુવનાનન્દાને ત્યા રાત્રી ગાળતો રાજા ભુવનાનન્દાને આ દરમિયાન જે જે કઈ કહેતો તે ભુવનાનન્દા પોતાના પિતાને જણાવતી અને પ્રધાન પણ તે બધુ એક વહીમા લખી લેતો એક દિવસે ભુવનાનન્દા જાણી જોઈને પોતાની મોજડી ભૂલી જઈને પાલખીમા બેસી ગઈ રાજાને કહ્યુ "મારી મોજડીઓ રહી ગઈ છે, તો તમે લાવજો " પેલો રાજા મોજડીઓ માથે ચડાવીને લાવ્યો તે રાત્રે પણ રાજા ત્યા

જ સૂતો અર્ધી રાત્રે ભુવનાનન્દા તેને કહે, "આજ મારા પગ બહુ બળે છે, તો જરા દાસીને જગાડો કે મારા પગ તળાસે" પણ દાસીને બોલાવવાને બદલે રાજા પોતે જ પગ તળાસવા માંડ્યો ભુવનાનન્દાએ તેને ખૂબ વાર્યો તો પણ તે તળાસવા માંડ્યો પછી તે નિરાતે સૂઈ ગઈ સ્વપ્નમા તેણે પૂર્ણ ચન્દ્રને પોતાના મુખમા પ્રવેશતો જોયો તે જાગી ગઈ પગ તળાસતા રાજાને તેણે કામ છોડાવી સ્વપ્નની વાત કહી "સુન્દરી, તને ઉત્તમ પુત્ર થશે" રાજાએ કહ્યું સવાર સૂચવતો શખ વાગતા રાજા પોતાને મહેલે ગયો ભુવનાનન્દા પોતાને પિયર ગઈ પિતાને બધી વાત કહી અને ગર્ભનુ રક્ષણ કરતી સુખે રહેવા લાગી બીજે દિવસે રાજા ગણિકાવાસમા ગયો ત્યા ભુવનાનન્દાને ન જોતા તેની પડોશણને પૂછ્યુ "પેલી લીલાવતી ક્યાં ગઈ?" પડોશણે અજ્ઞાન બતાવ્યુ રાજા દુ ખી થઈ ઘેર ગયો વળતે દિવસે તેણે પ્રધાનને પૂછ્યુ "તારા મદિરની મુખ્ય ગાયિકા લીલાવતી ક્યા ગઈ?" પ્રધાન કહે "મહારાજ, મેં જ એને કાલ પરાણે કાઢી મૂકી એ કોઈ રાકોરના પુત્રને હળી ગઈ હતી નિયમિત મદિરમા આવતી ન હતી, સરખુ કામ કરતી ન હતી અને શિખામણ આપતા રડવા બેસતી અને તકરાર કરતી, એટલે મેં કાઢી મૂકી અને એને સ્થાને બીજીને નિયુક્ત કરી" રાજા મૂગો થઈ ગયો ભુવનાનન્દાને યોગ્ય સમયે ઉત્તમ લક્ષણવાળો પુત્ર થયો સમય જતા તે પણ વિદ્યાકળામા પારગત થયો એક દિવસે મત્રી ભુવનાનન્દાને તેના પુત્ર સહિત રાજા પાસે લઈ ગયો રાજાએ પૂછ્યુ "આ મહિલા કોણ છે?" મત્રીએ કહ્યુ "મહારાજ, તમારી પત્ની અને મારી પુત્રી છે, આ તમારો પુત્ર અને મારો દૌહિત્ર છે" રાજા કઈ એ વિષયમા બોલે એ પહેલા પ્રધાને તેના હાથમા વહી સોંપી દીધી એ વહીમા રાજાએ જે કઈ કહ્યુ હતુ તે બધુ વિવરણ સાથે લખી લીધુ હતુ રાજાએ હર્ષ-વિષાદ સાથે કુમારને ભેટીને પોતાના ખોળામા લીધો અને ભુવનાનન્દાને કહ્યુ "તેં મને જીત્યો છે, અને હુ તારાથી પ્રસન્ન છુ—તારી પ્રતિજ્ઞા પૂરી કરી તેથી અને પુત્રપ્રાપ્તિથી પ્રસન્ન છુ આજથી આ રાજ્ય તારુ અને તારો પુત્ર રાજા હુ હવે મારુ ઇષ્ટ કર્તવ્ય કરીશ આ બધા ભોગને ધિક્કાર છે પુરુષશ્વાન એવા મને ધિક્કાર છે રાજ્યને પણ ધિક્કાર છે" મત્રીના વારવા છતા રાજાએ કુમારનો અભિષેક કર્યો, અને પોતે દીક્ષા લીધી મુનિ કહે છે કે આ મારુ વૃત્તાત છે

અંત • આ વાર્તામા ભુવનાનન્દા પતિની ઉપેક્ષા પામે છે રાજા—કે જે તેનો પતિ છે—તેને 'મોટી પડિતા' કહી પોતાની શક્તિ પુરવાર કરી આપવાનો પડકાર ફેંકે છે ભુવનાનન્દા આખરે એ જ રાજાની પાસે પોતાના પગ ધોવડાવે છે, મોજડી ઊચકાવે છે અને તેના દ્વારા જ પુત્ર પ્રાપ્ત કરે છે ભુવનાનન્દા પોતાનુ બુદ્ધિચાતુર્ય પુરવાર કરી આપે છે પતિ તરફથી ફેંકાયેલા પડકારનો હિંમતથી સામનો કરે છે

આ કૃતિ ૧૧૯૯મા રચાઈ છે, પણ તે કર્તાની પોતાની જ કૃતિ લાગતી નથી કોઈ પ્રચલિત લોકકથાનો ઉપયોગ કર્તાએ કર્યો લાગે છે આરભ અને અતમા જૈનતત્ત્વ ગોઠવી દીધુ લાગે છે

ઈ૦ સ૦ ૧૪૪૩(વિ૦ સ૦ ૧૪૯૯)મા રચાયેલ પડિત શ્રી શુભશીલગણિકૃત 'વિક્રમચરિત્રમ્'મા સૌભાગ્યસુદરીની વાર્તા આવે છે આ વાર્તામા સ્ત્રી પોતે બડાશ હાકે છે અને પછી એ બડાશ પુરવાર કરી આપવાનુ પોતાને માથે આવે છે ત્યારે પતિનો પડકાર ઝીલી લઈ બડાશ પ્રમાણે વર્તન કરી બતાવે છે

વાર્તા આ પ્રમાણે છે

એકવાર વિક્રમ નગરચર્યા જોવા નીકળ્યો હતો તેણે બે બાળાઓને વાત કરતી સાભાળી એકે કહ્યુ "હુ પરણીને સાસુ-સસરાની સેવા કરીશ અને પતિની ભક્તિ કરીશ" બીજીએ કહ્યુ. "હુ તો પરણીને પતિની સાથે સાસરે જઈ પતિને છેતરીશ, અને પરપુરુષ સાથે મઝા કરીશ" રાજાએ આ બીજી બાલા સૌભાગ્ય-સુદરી સાથે લગ્ન કર્યું રાજાએ તેને એકદડિયા મહેલમા કેદી જેવી સ્થિતિમા રાખી રાજાએ તેને તેની બહેનપણી સાથે હાકેલી બડાશ પ્રમાણે કરી બતાવવા કહ્યુ થોડા સમય પછી એકવાર અવંતીમા ગગનધૂલિ નામે વેપારી વેપાર કરવા આવ્યો તે એકદડિયા મહેલ પાસેથી પસાર થતો હતો સૌભાગ્ય-

સુંદરી તેને જોઈ વ્યાકુળ થઈ ગઈ તેણે કાગળની કટકી પર અક્ષર પાડી, પાનના બીડામાં મૂકી, તે બીડુ વેપારી પર નાખ્યુ ઉપરથી કંઈ પડેલુ જોઈ વેપારીએ ઉપર જોયુ અપ્સરા જેવી સ્ત્રી તેણે જોઈ બીડુ ખોલ્યુ અંદરની ચિઠ્ઠી વાચી સ્ત્રી આવવાનુ નિમંત્રણ આપતી હતી અને ન આવે તો દેહ પાડવાનુ કહેતી હતી બીજે દિવસે મધ્યરાત્રીએ કામદેવનુ પૂજન કરી, પછી પાટલાત્રોની મદદથી તે સૌભાગ્યસુંદરી પાસે પહોંચ્યો ખાનપાન તથા ભોગ ભોગવી ગગનધૂલિ ચોથા પહોરે ચાલ્યો ગયો, વગેરે વગેરે

અહીં જોઈ શકાય છે કે ગમે તેવી વિકટ પરિસ્થિતિમા મૂકેલી સ્ત્રી પણ હિંમત અને ધીરજ રાખી આખરે ફેંકાયેલા પડકાર પ્રમાણે કરી બતાવે છે

આ જ કથારૂઢિમા મધ્યકાલીન વાર્તાકાર શામળની 'સ્ત્રીચરિત્રની વાર્તા' નામની વાર્તા, જે 'સિંહાસન-બત્રીશી'માની ૨૯મી વાર્તા છે, તેને મૂકી શકાય આ વાર્તામા એક વણિકકન્યા રાજા વિક્રમને એવો પડકાર ફેંકે છે કે વિક્રમચરિત્ર કાંઈ દુનિયામા સૌથી શ્રેષ્ઠ નથી, સૌથી શ્રેષ્ઠ તો છે સ્ત્રીચરિત્ર રાજા આ કન્યાને પાઠ શીખવવા ઇચ્છે છે એની સાથે પોતાના પુત્ર વિક્રમચરિત્રને પરણાવે છે વરવહુને મળવા દેતા નથી વહુને એકાતવાસમા ગોંધી રાખે છે વણિકકન્યા દાસી મારફત પોતાના પિતાને વીંટી મોકલે છે વીંટીના હીરાની નીચેની ચિઠ્ઠી વાચી પિતા, પુત્રી રહે છે ત્યા સુધી ભોંયરુ ખોદાવે છે ને એ વાટે પુત્રી બહાર આવે છે. એક વાર સાબલિયણ બની વિક્રમચરિત્રને મોહાધ કરે છે અને એનો સગ કરી પુત્ર મેળવે છે આભૂષણવસ્ત્રો પણ મેળવે છે વળી પાછી જોગણી બની સજીવન વિદ્યાના લોભી વિક્રમચરિત્રને છેતરે છે પાછો તેનો સગ કરી તેની ધનદોલત પડાવી લે છે અને પુત્ર પણ મેળવે છે પછી જાણે કશુ જ જાણતી નથી એવો દેખાવ કરી એકાતવાસમા રહે છે પુત્રોને પારણે ઝુલાવતી હાલરડા ગાય છે રાજાને અને રાણીને કૌતુક થાય છે પુત્ર વિક્રમચરિત્રને તે પુત્રવધૂ પાસે ગયો હતો કે નહિ તે પૂછી જુએ છે પુત્ર સ્પષ્ટ ના પાડતા વણિકકન્યાની વલે કરવા તૈયાર થાય છે કન્યાના મા-બાપને બોલાવી તેના ચરિત્ર દેખાડવા ગર્વ કરે છે કન્યા જે બન્યુ હતુ તે બધુ વર્ણવે છે કુવરના વસ્ત્ર, આભૂષણ, રત્નો, હથિયાર બધુ હાજર કરે છે પુત્ર શરમિંદો બની, બની ગયેલા પ્રસગોનો સ્વીકાર કરે છે રાજા વિક્રમ, સૌથી વડુ સ્ત્રીચરિત્ર એમ સ્વીકારી પુત્રવધૂનો આદર કરે છે અહીં સસરાએ ફેંકેલો પડકાર પુત્રવધૂએ ઝીલી લીધો છે

આ જ કથારૂઢિને મળતી એક વાર્તા સિંધની પ્રાચીન કથાઓમાં જોવા મળે છે 'બિરસિંગ અને સુંદરબાઈ'[1]ની વાર્તામા સુન્દરબાઈ કેવી રીતે પતિનો પડકાર ઝીલી લે છે અને પોતાની બડાશના શબ્દોને કેવી રીતે ખરા પાડે છે તે નીચેની વાર્તા વાચતા જણાય છે

સાયલાના રાજા કેસરીસિંગને સુન્દરબાઈ નામની અતિ સ્વરૂપવાન કન્યા છે તે એક વાર પોતાની સખીઓ સાથે ઉદ્યાનમા રમતી હતી નૃત્ય અને ગીત પૂરા થતા સાહેલીઓ માહોમાહે વાતો કરવા માડી સુન્દરબાઈ કહે "હુ વલભીના રાજકુમાર બિરસિંગને પરણીશ, અને એને પ્રેમથી એવો જીતી લઈશ, કે એ બીજા કોઈ ને જુએ જ નહિ અને જો એ મને હુ કહુ તેમ રાખશે નહિ તો હુ તેને મારી શક્તિ અને હિંમતથી બતાવી આપીશ, કે સ્ત્રીઓ પણ સર્વ રીતે પુરુષસમોવડી હોય છે પછી એ પોતાનાથી જ શરમાઈ ને મને ચાહશે અને માન આપશે, ને હું કહુ તે પ્રમાણે કરશે" બિરસિંગ આ વખતે એ જ ઉદ્યાનમા હતો તે મૃગયા કરવા નીકળ્યા હતો સાથીઓથી વિખૂટો પડી ગયો હતો તેણે સુન્દરબાઈની બડાશના આ શબ્દો સાભળ્યા તેનુ રૂપ જોઈ ને તો એ આકર્ષાયો જ હતો પિતા પાસે સુન્દરાબાઈ માટે માગુ કરાવી તેને એકાન્તવાસ આપ્યો બેસતા વર્ષને દિવસે મન્દિરમા છુપાઈ રહ્યો સુન્દરબાઈ પાર્વતી પાસે આશીર્વાદ માગતી હતી ત્યારે પ્રગટ થઈ, પેલા ઉદ્યાનમા ઉચ્ચારેલા શબ્દો પ્રમાણે કરી બતાવવા

1 Tales of old Sind, page 107–115

કહ્યું સુન્દરબાઈ લાચાર હતી એક વાર તેણે દાસી મારફત પોતાના પિતાને વીંટી સમગવવા મોકલી આપી પિતાએ વીંટીના હીરા નીચેની ચિઠ્ઠી વાચી પુત્રીના દુ ખે દુ ખી થયા પુત્રીને સહાયરૂપ થવા પુરુષનો પોશાક, ઘોડો અને બખ્તર મોકલી આપ્યા પછી પુત્રીના મહેલ સુધી ભોંયરુ ખોદાવ્યુ પુત્રી એ ભોંયરાના માર્ગે એકાતવાસમાથી બહાર આવી સુન્દરબાઈ પુરુષનો વેપ ધારણ કરી, રતનસિંહ નામ ગખી, બિરસિંગના પિતા પાસે દરબારમા નોકરી મેળવવા આવી તેને નોકરી મળી સુદરબાઈએ થોડા દહાડમા યુક્તિ કરી પ્રજાને રજાડતા સિંહને માર્યો રાજાએ તેને એ બદલ્ન માન અને ઇનામ આપ્યા એકાદ વરસ બાદ તે રાજા સાથે શિકારે ગઈ રાજાની ગેરહાજરીનો લાભ લઈ પડોશી રાજાએ વલભીપુર પર આક્રમણ કર્યું અને જીત્યુ બિરસિંગ પણ પકડાઈ ગયો સુદરબાઈએ પોતાના પિતા પામેથી સહાય લઈ ભોંયરા મારફત વલભીપુરમા પ્રવેશ કરીને તે પાછુ મેળવ્યુ અને બિરસિંગને પણ છોડાવ્યો એકવાર રતનસિંહ રૂપે સુદરબાઈ પોતાના મહેલ તરફ ગઈ બિરસિંગ પોતાના મિત્ર રતનસિંહને મળવા ઇચ્છતો હતો લોકો પાસેથી જાણ્યુ કે તે સુન્દરબાઈના આવાસ તરફ ગયો છે એટલે એ વહેમાયો સુદરબાઈએ તેનો સત્કાર કર્યો, પણ ક્રોધિત બિરસિંગે તેને રતનસિંહના સમાચાર પૂછ્યા સુન્દરબાઈએ પોતાના તરફ વધારે ધ્યાનથી જોવાનુ બિરસિંગને કહ્યુ, અને ભેદ કળાઈ ગયો રતનસિંહ બીજો કોઈ નહિ, પણ પુરુષના વેષમા સુન્દરબાઈ જ હતી સુદરબાઈએ પોતાની બડાશ પુરવાર કરી આપી પતિએ પત્નીનો સત્કાર કર્યો

આ વાર્તામા સ્ત્રીની બડાશ, લગ્ન પછી સજાના રૂપમા મળેલો એકાતવાસ, સ્ત્રી તરફથી પિતાને વીંટી દ્વારા ચિઠ્ઠી મોકલવી, ભોંયરાની રચના અને એ દ્વારા બહાર આવી પોતાની શક્તિઓ બતાવવી, ખોટા ભ્રષ્ટાચારના આળમાથી મુક્ત થવુ, વગેરે અશો શામળની 'સ્ત્રીચરિત્ર'ની વાર્તાને મળતા આવે છે

અને આ જ કથારૂઢિ પૂર્વમાથી પશ્ચિમમાં જતા ત્યાના લોકસાહિત્યમા કેવુ સ્થાન પામે છે તે નીચે દર્શાવેલી બોકેશિયોના 'ડેકામેરોની'ની ત્રીજા દિવસની નવમી વાર્તા જોતા સમજાશે

ફ્રાન્સનો કાઉન્ટ ઑફ રોઝીગ્લીઓન નામે સદ્ગૃહસ્થનો પુત્ર બર્ટ્રાન્ડ પોતાના પિતના વૈદ્યની દીકરી ગીલેટા જોડે ઉછર્યો હતો પિતાના મૃત્યુ બાદ બર્ટ્રાન્ડ પેરિસ ગયો ગીલેટા પણ પિતાના મૃત્યુ બાદ પેરિસ જવા ઇચ્છતી હતી અને બર્ટ્રાન્ડને મળવા ઇચ્છતી હતી પણ સગાસબધીઓ તેને તેમ કરવા દેતા ન હતા એકવાર ગીલેટાએ સાભળ્યુ કે ફ્રાન્સના રાજાને છાતી પર ગૂમડુ થયુ છે અને કોઈ વૈદ્ય મટાડી શકતો નથી તેણે પિતા પાસેથી સાભળેલી વસ્તુઓમાથી દવા તૈયાર કરી અને એ બહાને પેરિસ ગઈ રાજાને આઠ દિવસમા સાજા કરવાનુ બીડુ ઝડપ્યુ અને તેના બદલામા પોતે પસદ કરે તે યુવાન પરણાવવાનુ રાજા પાસેથી વચન લીધુ તેનો ઉપચાર સફળ થયો રાજાએ તેને પસદ હોય તે યુવાન સાથે પરણાવવાનુ વચન પાળ્યુ ગીલેટાએ બર્ટ્રાન્ડને પસદ કર્યો હતો બર્ટ્રાન્ડ આ લગ્નથી રાજી ન હતો, પણ રાજાની આજ્ઞા અવગણી શકે તેમ ન હતુ લગ્ન બાદ ગીલેટા અને બર્ટ્રાન્ડ પોતાને વતન જતા હતા, પણ બર્ટ્રાન્ડ વતન જઈ ગીલેટા સાથે રહેવા તૈયાર ન હતો એ તો ફ્લોરેન્ટાઇન્ટના લશ્કરમા જોડાયો ગીલેટા એકલી વતન ગઈ તેણે પતિને સદેશો કહેવરાવ્યો કે જો તુ મારા ખાતર જ વતન ન જતો હો તો હુ ગમે ત્યા ચાલી જઈશ તેનો જવાબ બર્ટ્રાન્ડે એ આપ્યો કે તને સૂઝે તે કરી શકે છે પણ હુ તો તારો ત્યારે જ સ્વીકાર કરુ કે જ્યારે તારી આગળી પર મારી વીંટી હોય અને ખોળામા મારો પુત્ર હોય

પછી ગીલેટા દાસી સાથે જાત્રાએ નીકળી અને ફ્લોરેન્સ આવી ત્યા એક વિધવાના ઘરમા મુકામ કર્યો ત્યા તેણે પોતાના પતિને જોયો તે બાજુમા રહેતી ગરીબ સ્ત્રી, જે ગરીબાઈને કારણે પોતાની

પુત્રીનાં લગ્ન કરી શકતી ન હતી, તે પુત્રીના પ્રેમમા હતો ગીલેટાએ તે સ્ત્રીને પોતાની પુત્રીના લગ્ન ક્યાક બીજે કરવા પુષ્કળ ધન આપ્યુ અને પોતાને તેની દીકરી તરીકે ખપાવી દેવા વિનતિ કરી પહેલા તો બર્ટ્રાન્ડની વીંટી મેળવી પછી તેનો સમાગમ કર્યો તેને બે પુત્ર જન્મ્યા ત્યા સુધી તે ફ્લોરેન્સમા જ રહી બર્ટ્રાન્ડ પોતાની પ્રજાની ઇચ્છાને માન આપી વતન ગયો ત્યા તેણે 'પાર્ટી' ગોઠવી હતી બધા આમત્રિતો ટેબલ પર ગોઠવાતા હતા ત્યા જ ગીલેટા પોતાના બે પુત્રો સાથે આવી પહોંચી બર્ટ્રાન્ડને પોતાના વચનની યાદ આપી વીંટી અને પુત્રો બતાવ્યા બર્ટ્રાન્ડ ગીલેટાની ચતુરાઈની વાત સાભળી ખુશ થયો અને પત્ની તરીકે તેનો સ્વીકાર કર્યો

શામળની "સ્ત્રીચરિત્રની વાર્તા"માં પણ વણિકકન્યા પોતાના જ પતિ સાથે પરક્રિયાનો સબધ બાધી પુત્રો મેળવે છે પુત્રો અને રાજકુમારે આપેલી ભેટસોગાદો હાજર કરી પોતાની ચતુરાઈથી સૌને મુગ્ધ કરે છે અને માનભર્યું સ્થાન પ્રાપ્ત કરે છે આ રીતે બોકેશિયોની વાર્તાના કેટલાક અશો સાથે 'સ્ત્રીચરિત્ર'ની વાર્તાના કેટલાક અશોનુ સામ્ય છે

આ જ કથારૂઢિ અર્વાચીન વાર્તાકારોને પણ આકર્ષે છે 'સ્ત્રીચરિત્રની નવીન વાર્તાઓ'[૧]મા 'નનુભટ તથા તેની સ્ત્રી ગુણસુન્દરી'ની વાર્તા છે અહીં પણ ગુણસુદરી પતિએ ફેંકેલા પડકારને ઝીલી લે છે અને પતિ સમક્ષ પોતાનુ ચારિત્ર્ય પુરવાર કરી આપે છે

કતલપુર નગરમા પ્રેમભટ નામે બ્રાહ્મણ હતો તેની સ્ત્રીનુ નામ કેસર હતુ તેનો પુત્ર નનુભટ હતો નનુભટ બાર વર્ષનો થતા તેના પિતા મૃત્યુ પામ્યા નનુ કઈ ભણ્યો ન હતો સૌના કહેવાથી ઊભયાપુરમા પડિત સોમેશ્વરને ત્યા ભણવા ગયો પડિતે નામઠામ પૂછતા વિદ્યાર્થી તેનો જમાઈ નીકળ્યો પણ તેણે તે વાત પ્રગટ કરી નહિ અને જમાઈ ને નામઠામ બદલીને રહે તો ભણાવવાનુ કબૂલ કર્યું ગરજુ નનુએ પડિતની વાત સ્વીકારી વખત જતા નનુ મોટો પડિત થયો એક વાર ગુરુને બહારગામ જવાનુ થયુ, પણ પોતાની ગેરહાજરીમા રાજાને ત્યા કથા કોણ વાચે તે પ્રશ્ન થયો પછી તેણે નનુને કથા વાચવા મોકલવાનુ નક્કી કર્યું ગુરુ બહારગામ જતા નનુ રાજાને ત્યા કથા વાચવા ગયો નનુની વાણી સાભળી સોમેશ્વરની પુત્રી ગુણસુદરી મોહી પડી રાજા ગુણસુદરીના હાવભાવ નિહાળવા લાગ્યો યુવાન અને સુદર ગુણસુન્દરી પર રાજા મોહી પડ્યો રાજાએ દાસી મારફત તેને બોલાવવાની તજવીજ કરી રાજાનુ તેડુ સાભળી ગુણસુન્દરી મૂઝવાઈ ગઈ તેણે તેની બેનપણી ચચળમતિની સલાહ લીધી ચચળમતિએ તેને એક પ્રકારની દવા આપી પછી ગુણસુદરી રાજા પાસે જવા તૈયાર થઈ એના પડિત પિતા બહારગામથી આવી ગયા હતા તેણે તેને કહ્યુ "પિતાજી, મારે મહાલક્ષ્મીની પૂજા કરવા જવુ છે તો સાથે કોઈ વિદ્યાર્થીને મોકલો" પડિતજી સમજુ હતા દીકરી જુવાન છે માટે બીજા કોઈ વિદ્યાર્થી કરતા નનુભટને સાથે મોકલવો સારો કે જેથી કઈ બને તો વાધો નહિ આમ માની પડિતે નનુને ગુણસુદરી સાથે મોકલ્યો ગુણસુન્દરી તો મદિરે જવાને બદલે ઊંધી જ દિશામા ચાલી નનુભટ વિચાર કરતો સાથે ચાલ્યો ગુણસુદરી તો રાજાના મહેલમા ગઈ નનુભટને દાદર પર બેસી જે બને તે જોવા કહ્યુ રાહ જોતા કામાતુર રાજાને તેણે દવાવાળુ બીડુ આપ્યુ રાજા તેના તરફ ધસી આવ્યો ગુણસુદરીએ બહાના કાઢ્યા થોડી વારમા રાજાને નશો ચઢ્યો અને ગબડી પડ્યો પડિતની પુત્રી નીચે આવી ઊંઘતા નનુને ઉઠાડ્યો અને ઘેર ચાલી નનુએ માન્યુ કે છોકરીએ કાળુ કામ કર્યું છે પણ પોતે કશુ જ બોલ્યો નહિ પછી પડિતે તેનો અભ્યાસ-કાળ પૂરો થયો ગણી ઘેર જવા આજ્ઞા આપી નનુ ઘેર ગયો તેની પડિતાઈથી સૌ ખુશ થયા પછી સૌના કહેવાથી તે પોતાની બાળપણમા પરણેલી સ્ત્રીને તેડવા ગયો પણ આશ્ચર્ય! જે ગામમા તે ભણવા

૧ 'સ્ત્રીચરિત્રની નવીન વાર્તાઓ' મહમદ એન્ડ મહમદભાઈ કાગદી (સ૦ ૧૯૮૫, ઈ૦ સ૦ ૧૯૨૯)

ગયો હતો ત્યા જ તે ગયો અને વધારે આશ્ચર્ય તો એ થયુ કે એના ગુરુ જ એના સસરા નીકળ્યા તેને ગુણસુદરીનો રાજા સાથેનો વ્યવહાર યાદ આવ્યો અને દુ ખી થયો ગુરુના મોટાની શરમે પત્નીને સાથે તેડી ગયો પત્ની તેની સેવાપૂજા કરતી, પરતુ તેને તો ચીડ જ ચડતી તેણે પત્નીનુ નામ ગુણસુદરીને બદલે શુદ્ધસુદરી રાખ્યુ અને એ નામે જ બોલાવતો ગુણસુદરી પતિના આચરણનો ભેદ પામી ગઈ તેને લાગ્યુ કે હુ મારી પવિત્રતા માટે સમજાવવાનો પ્રયત્ન કરીશ તો પણ પતિ માનશે નહિ, માટે કોઈ બીજી યુક્તિથી કામ સાધવુ પડશે

પછી એક વાર તેણે પતિને કહ્યુ "પિયરથી પત્ર આવ્યો છે અને મને તેડાવે છે, રજા આપો તો જાઉં" પતિને તો તેનુ મોઢુય ગમતુ ન હતુ એટલે તેણે તુરત રજા આપી સ્ત્રી થોડા લૂગડા લઈ ચાલી નીકળી અને ગામને બીજે દરવાજેથી શહેરમા પાછી આવી વાણિયાને ત્યા ઘરેણા મૂકી રૂપિયા પચાસ ઉપાડ્યા એક ઘર ભાડે રાખ્યુ બે દાસીઓ રાખી બ્રાહ્મણને ત્યાથી શ્રીમદ્ ભાગવતનુ પુસ્તક લીધુ ભસ્મ લગાવી રુદ્રાક્ષની માળા પહેરી, સફેદ વસ્ત્ર ધારણ કરીને જોગણી બની કથા વાચવા લાગી ધીમે ધીમે કરતા હજારો માણસો તેની કથા સાભળવા આવવા લાગ્યા તેનો પતિ પણ એક વાર કથા સાભળવા ગયો જોગણીના પ્રભાવથી પ્રભાવિત થયો અને એક વાર તેને મળ્યો પણ ખરો મળીને કહ્યુ "હુ બ્રાહ્મણ છુ, વિદ્વાન છુ આપ જો વિવાદ કરવા એકાતમા બોલાવશો તો ઉપકાર થશે" જોગણીએ કહ્યુ "હુ કોઈ પરપુરુષને એકાંતમા મળતી નથી" નનુભટે બહુ વિનતિ કરી ત્યારે બીજે દિવસે આવવા કહ્યુ બીજે દિવસે નનુભટ જોગણીને ત્યા ગયો ત્યારે દાસીએ તેને અદર આવવા દીધો ગુણસુદરીએ કહ્યુ "મારે નિત્ય એક બ્રાહ્મણ જમાડવાનો નિયમ છે, તો આજ આપ પ્રસાદ લેશો?" બ્રાહ્મણે તુરત જ હા કહી, એટલે તેને ચોખા આપ્યા અને થોડી વારમા જ દૂધ અને સાકર પણ આપ્યા રસોઈ તૈયાર થઈ એટલે જોગણીએ કહ્યુ "મહારાજ, પ્રથમ મારા હાથના બે કોળિયા જમો" બ્રાહ્મણ ચમક્યો તેણે કહ્યુ "બ્રાહ્મણ જોગણીના હાથનુ કેમ જમે?" જોગણીએ ઉત્તર આપ્યો "તમે વિદ્વાન જ નથી વેદમા સર્વ જગત સરખુ ગણ્યુ છે, તે તમે જાણતા નથી?" બ્રાહ્મણ તેના હાવભાવથી મોહી પડ્યો તે જોગણીના હાથનું જમ્યો કામની લાલચે ભ્રષ્ટ થયો જોગણીએ દાસીને કહી રાખ્યુ કે બ્રાહ્મણ જમી રહે એટલે એને દક્ષિણા આપી કાઢી મૂકજે બ્રાહ્મણ જમીને વસ્ત્રો પહેરી બેસવા જતો હતો ત્યા દાસીએ એક રૂપિયો તથા પાનસોપારી આપ્યા અને જવાનુ કહ્યુ મહારાજની એકદમ જવાની ઇચ્છા ન હતી, પણ દાસીએ જોગણીનો સૂવાનો સમય થયો છે માટે જાવ, કહી ધક્કો મારી બહાર કાઢ્યા વટલાયા પણ કામ થયુ નહિ, તેથી બ્રાહ્મણ પસ્તાવા લાગ્યો

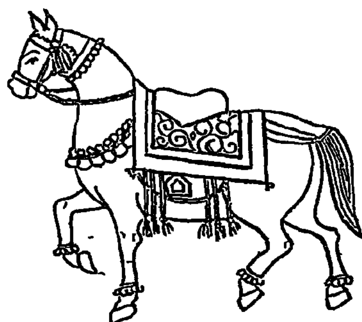
બે દિવસ પછી જોગણે જોગ છોડી દીધો અને પોતાના મૂળ વસ્ત્ર પહેરી ગામને બીજે દરવાજેથી પોતાને ઘેર ગઈ બ્રાહ્મણ તેને આવતી જોઈ ચીડાયો અને કટાક્ષમા કહ્યુ "આવો શુદ્ધસુદરી" બાઈ તો કાઈ બોલી જ નહિ બીજે દિવસે પાણી ભરી આવી અને ઉંબરા પર બેડુ પછાડી પતિ સાથે લડવા માડી કહેવા માડી "મારા ગયા પછી તમે આચારવિચાર છોડી કેવુ વર્તન કર્યું તેની ગામમા હોહા થાય છે અને હવે તમને કોઈ ભિક્ષા માટે ઘરમા પગ મૂકવા દેવાનુ નથી" અને વધુમા કહેવા લાગી• "તમે કોણ જાણે કેવીય જાતની જોગણના હાથનુ ખાધુ તેની આખા ગામને જાણ છે અને નાતપટેલ તો તમને નાત-બહાર મૂકવાની વાત કરે છે" ગભરાઈને નનુભટે તેને વિશ્વાસમા લેવા પ્રયત્ન કર્યો તેને પચાસ રૂપિયા આપી નાતપટેલને સમજાવી આવવા મોકલી ગુણસુદરી રૂપિયા લઈ પોતાના કડલા (ઘરેણા) લઈ આવી અને પતિને કહેવા માડી "બધુ સમુ કરી આવી છુ નાતપટેલ પચાસ રૂપિયામા નહોતા માનતા પણ મારા પિયરના નીકળ્યા તે માનવી લીધા છે હવે આપણુ નામ નહિ દે" થોડા દિવસ તો ગુણસુદરીએ પોતાના રસોઈપાણી જુદા રાખ્યા પછી બ્રાહ્મણ આગળ પડદો ખોલ્યો પોતે જ જોગણી હતી તે કહ્યુ,

અને સમજાવ્યુ કે આમ જ રાજા કીર્તિસિંહને પોતે છેતર્યો હતો અને પવિત્રતા જાળવી હતી જો પોતાને ભગાડવુ હોત તો દાદર પર બેસી બધુ જોવાનુ શા માટે કહેત ? અહી સ્ત્રી વહેમી પતિએ ફેંકેલો જીવનનો પડકાર ઝીલી લે છે અને પોતાની બુદ્ધિચાતુરી વાપરી પોતાની પવિત્રતા પુરવાર કરી આપે છે

કોઈ પણ દેશનુ પરપરાપ્રાપ્ત વાર્તાસાહિત્ય ઐતિહાસિક અને તુલનાત્મક દૃષ્ટિએ જોઈએ તો તેમા ઠીક ઠીક સમાન અને વારવાર આવર્તન પામતા રહેતા હોય તેવા અશો આપણને માલૂમ પડશે તે જ પ્રમાણે કોઈ એક પ્રજાના આવા પરપરાગત વાર્તાસાહિત્યની બીજી પ્રજાઓના તેવા જ વાર્તાસાહિત્ય સાથે તુલના કરતા વારવાર કઈક વિગતભેદે કે કઈક રૂપાતર સાથે અનેક સ્થળે મળતા હોય તેવા ઘણા અશો દેખાશે

અહીં આપણે જોયેલી લક્ષ્મણગણિની બારમી શતાબ્દીની જૈન પ્રાકૃતરચના અને સારબાદ પદરમી શતાબ્દીની શુભશીલની રચના અને તે પછીની શામળની અઢારમી શતાબ્દીની રચનામા એક જ કથારૂઢિ કેટલાક આવર્તનો સાથે જળવાઇ રહેલી જોવા મળે છે વળી આ જ કથારૂઢિ સિંધ દેશની લોક વાર્તામા નજરે ચડે છે પશ્ચિમની ચૌદમી સદીની 'ડેકામેરોન'ની વાર્તામા પણ આ જ કથારૂઢિ પ્રયોજાયેલી આપણે જોઈ શકીએ છીએ

સભવ છે કે જેમ જેમ આ પ્રકારનુ કથારૂઢિના તુલનાત્મક અભ્યાસનુ ક્ષેત્ર વિસ્તરતુ જાય તેમ તેમ આપણને સસ્કૃત, પ્રાકૃત, જૂની ગુજરાતી તથા લોકવાર્તામાથી તેમ જ અન્ય ભાષાઓના તેવા જ સાહિત્યમાથી અનેક વાર્તાઓ મળતી જાય અહીં દર્શાવાયેલો અભ્યાસ માત્ર આ દિશામા પ્રારભ પૂરતો છે



મધ્યકાલીન ગુજરાતના મુખ્ય જૈન સાહિત્યકારો

વિજયરાય કલ્યાણરાય વૈદ્ય

ભારતીય સસ્કૃતિના સર્વ અભ્યાસીઓ જાણે છે તેમ, ભારતવર્ષના આર્યોના આર્યત્વના અમૃતરસે જેના મૂળ સિંચન પામ્યા છે, હજી પામ્યે જાય છે, તે ધર્મવૃક્ષની વૈદિક, જૈન તથા બૌદ્ધ એ ત્રણ બહુવિધ ફળફૂલ-પર્ણે લચેલી સુન્દર શાખાઓ છે એ પ્રત્યેકના પ્રવર્તકોની—ભૃગુઅગિરાઅત્રિ આદિ ઋષિમુનિઓની, મહાવીરસ્વામીની તથા ભગવાન તથાગત બુદ્ધની ગણના જગતની વિરલ વિભૂતિઓમા થાય છે આજથી શતકોના શતકો પર એ અધ્યાત્મદર્શી અધ્યાત્મપ્રભાવી મહાત્માઓએ આ દેશની પ્રજામા અધ્યાત્મલક્ષી બલકે અધ્યાત્મનિષ્ઠ વેદધર્મ, જૈનધર્મ તથા બૌદ્ધધર્મને જુદા જુદા સમયે પ્રવર્તિત કર્યા એ પ્રત્યેકની આર્ષવાણીથી પ્રભાવિત થઈ ને, કહો કે એ વચનામૃતને આત્મસાત્ કરીને આપણા દેશના પ્રજાજનોએ એના લાક્ષણિક ભિન્ન ભિન્ન પ્રદેશોમા યુગે યુગે स्वे स्वे कर्मण्यभिरत' ससिद्धिं लभते नर.। એ પ્રાચીન તો યે નિત્યનવીન ભગવદ્વચન અનુસાર ધર્મપાલન દ્વારા જીવનસિદ્ધિ પૂર્વસસ્કારબળે કરી છે અને સસ્કૃત, અર્ધમાગધી તથા પાલીથી માડીને અન્યાન્ય દેશભાષાઓ દ્વારા વિવિધ સાહિત્યસિદ્ધિ પણ તે તે ધર્મસસ્કૃતિના ઉપાસક અસખ્ય સારસ્વતોએ કરી છે. એ ઘણા કવિઓ અને થોડા ગદ્યસ્વામીઓમાના જે જે આ ગુર્જર-ભૂમિમા આપણા સાહિત્યના આદિકાળથી (ડૉ૦ મુનશીના 'ગુજ૦ ઍન્ડ ઇટ્સ લિટ્૦'મા ઉલ્લેખિત તરગાવતીના કવિ પાદલિપ્તાચાર્ય (ઈ૦ સ૦ ૫૦૦ પહેલા) તથા હરિભદ્ર (૭૫૦) ધર્મકથાઓના રચયિતા આ.બનેનો ઉલ્લેખ અહીં વચ્ચે કરી લેવો ઘટે)—આદિકાળથી ઇસવી અઢારમી સદી સુધીમા થઈ ગયા તેમાના મુખ્યની સાહિત્યસેવાનો ઇષત્પરિચય સક્ષેપમા કરાવવાનો આ ઉપક્રમ છે એ નિર્વિઘ્ને પાર પડે એ માટે, જૈનધર્મી તો પણ સર્વધર્મ-સમભાવી શ્રીમદ્ હેમચદ્રાચાર્યે સોમનાથ ભગવાનની (જે તત્ત્વે એક, પણ સ્વરૂપાન્તરે તો અમારા ઇષ્ટદેવ છે તે હાટકેશની) સ્તુતિ જે અમર શ્લોકથી કરી છે, તેનાથી આરભ કરવો ઉચિત લાગે છે :

> यत्र तत्र समये यथा तथा योऽसि सोऽस्यभिधया यथा तथा
> वीतदोषकलुष. स चेद् भवान् एक एव भगवन् नमोस्तुते।

भवबीजाङ्कुराजनना रागाद्याः क्षयमुपागता यस्य
ब्रह्मा वा विष्णुर्वा महेश्वरो वा नमस्तस्मै ॥

[ગમે તે સ્થળે, ગમે તેવા સમયે, તમે ગમે તે હો અને ગમે તે નામથી ઓળખાતા હો, પણ જો મળદોષથી રહિત હો તો તે એક એવા આપ ભગવાનને નમસ્કાર હો

ભવના બીજ–અંકુરના કારણરૂપ એવા, રાગ આદિ જેના ક્ષય પામી ગયા છે એવા તે વિષ્ણુ હો, બ્રહ્મા હો કે મહેશ્વર-શંકર હો, તેને નમસ્કાર હો]

અથવા એટલુ જ શા માટે? એ મહાન ભારતીય સારસ્વતે એથી ય એક ડગલુ આગળ વધીને જેમાંથી બ્રહ્માંડની ઉત્પત્તિ થઈ તે પરમાત્મતત્ત્વની ગહન અનુભૂતિપૂર્વક સ્તુતિ જે એક બીજા પ્રસિદ્ધતર શ્લોકમા નિમિત્તભેદે પણ આવિર્ભાવ તો તે જ પરમાત્માના, એને સસ્મરીને કરી છે, તેનો શબ્દાર્થ જ અહીં આપવો બસ થશે

" જે વેદ્ય જગતને જાણે છે, જેણે ઉત્પત્તિરૂપી સમુદ્રની ભંગિઓની પાર જોયુ છે, જેનુ વચન પૂર્વાપર અવિરુદ્ધ અનુપમ અને નિષ્કલંક છે, જે સાધુપુરુષોને વદ્ય છે, સકલ ગુણોના ભંડાર છે, દોષરૂપી શત્રુને જેણે નષ્ટ કર્યા છે એવા તે બુદ્ધ હો, વર્ધમાન હો, શતદલીનિલય નામ નિવાસમા રહેતા કેશવ હો કે શિવ, તેને હુ વન્દન કરુ છુ " (ભાષાન્તર, સ્વ૦ મોહનલાલ દ૦ દેશાઈનુ)

૨

એવા એ આચાર્ય હેમચન્દ્રને માટે હિંદી ભાષાના વિદ્વાન પં૦ શિવદત્તજીએ કહ્યુ છે કે સસ્કૃત સાહિત્ય અને વિક્રમાદિત્યના ઇતિહાસમા જે સ્થાન કાલિદાસનુ છે, અને શ્રીહર્ષના દરબારમા બાણભટ્ટનુ, તે જ ઇસવી બારમા શતકમાં ચૌલુક્યવશોદ્ભવ સુપ્રસિદ્ધ ગુર્જર નરેન્દ્રશિરોમણિ સિદ્ધરાજ જયસિંહના ઇતિહાસમા હેમચન્દ્રનુ છે

'કલિકાલસર્વજ્ઞ' એવુ મોંઘુ બિરુદ જે પામ્યા તે પંડિતપ્રવર જગતભરની જીવન્ત જ્ઞાનકોપ સદશ નિજનિજ યુગે મહાન વાઙ્મયવિભૂતિઓ ઍરિસ્ટૉટલ ને લીઓનાર્ડો ડા વિંચી સાથે, બેકન અને ગ્યુઇથી સાથે, અમુક અશે પેટ્રિક ગેડીસ અને એ૦ એન૦ વ્હાઈટહેડ સાથે, (જેમ, અશત , મરમી ઇતિહાસપડિત ટૉયન્બી સાથે) પોતાની મહોજ્જ્વલ પ્રતિભાપ્રભાના નિરવદ્ય લખલખતા તેજે સુહાય છે અને સદૈવ સુહાશે એ જાણીને કયો ગુજરાતી સાત્ત્વિક ગર્વ નહિ અનુભવે, સગૌરવ ઉન્નતશિર નહિ બને '

આચાર્ય હેમચન્દ્રે જગતસાહિત્યને કરેલા બહુવિધ પ્રદાનની પિછાન આ શ્લોકમાથી યથાર્થતયા મળી રહે છે

क्लृप्त व्याकरण नव विरचित छन्दो नव द्व्याश्रया
ऽलङ्कारौ प्रथितौ नवौ प्रकटितौ श्रीयोगशास्त्र नवम् ।
तर्क सजनितो नवो जिनवरादीना चरित्र नवम्
बद्ध येन न के [न केन] विधिना मोहः कृतौ दूरतः ॥

[જેણે નવુ વ્યાકરણ, નવુ છન્દ શાસ્ત્ર, નવુ દ્વયાશ્રય રચ્યુ, નવાં શાસ્ત્રો અલકાર, યોગ તથા તર્કના રચ્યા, જેણે જિનવરાદિના નવા ચરિત્રો પણ રચ્યા છે, તેણે એ ગ્રન્થસમૃદ્ધિમાના જ્ઞાને કરીને કઈ કઈ રીતે આપણો મોહ દૂર કર્યો નથી?]

આ શબ્દોમા કવિ સોમપ્રભસૂરિએ આચાર્યશ્રીના જે ગ્રન્થરાશિની સર્વથા યોગ્ય પ્રશસા કરી છે, તે વિપુલ વાઙ્મય આમ અષ્ટવિધ છે

૧ **વ્યાકરણ :** સવા લાખ શ્લોકનુ સિદ્ધહેમ
આમા પ્રાકૃત તથા અપભ્રશના ઉદાહરણ પણ છે

૨ કોષ : (૧) અમરકોષ પર આધારિત અભિધાનચિન્તામણિ (૨) અનેકાર્થસંગ્રહ : વનસ્પતિવિષયક નિઘંટુ શિક્ષા (૩) દેશીનામમાલા પ્રાકૃત, સભાષ્ય
૩ પિંગલ : સંસ્કૃત, પ્રાકૃત તથા અપભ્રંશના છન્દો વિષેનું સટીક છન્દોઽનુશાસન
૪ કાવ્યશાસ્ત્ર : "અલંકારચૂડામણિ" અને "વિવેક" નામની ટીકાઓ સહિતનું, મમ્મટાચાર્યાદિ આલંકારિકોના ગ્રન્થોના આધાર પર રચાયેલું કાવ્યાનુશાસન
૫ તર્કશાસ્ત્રનો ગ્રન્થ નામે પ્રમાણમીમાંસા
૬ મહાકાવ્ય : દ્વયાશ્રય અને કુમારપાલચરિત આ અનુક્રમે ૨૦ તથા ૮ સર્ગના બે સંસ્કૃત-પ્રાકૃત ઈતિહાસકાવ્યો છે બન્નેમાં વ્યાકરણના નિયમો પણ સમાવ્યા છે
૭ ચરિત્રગ્રન્થ : (૧) ત્રિષષ્ઠીશલાકાપુરુષચરિત એના ૩૨ ૦૦૦ શ્લોકોમાં ૬૩ જૈન નરોત્તમોની ચરિત્રગાથા છે (૨) પરિશિષ્ટપર્વમાં સાડાત્રણ હજાર શ્લોકોનું આ છે (૩) મહાવીરચરિત
૮ પ્રકીર્ણ : યોગશાસ્ત્ર તથા સ્તોત્રો

૩

હેમચન્દ્રાચાર્યનો સમય યોગ્ય રીતે જ હેમયુગ કહેવાયો છે જેને દેવચન્દ્ર સરખા કવિપંડિતે "વિદ્યારૂપી સમુદ્રના મન્થનાર્થે પ્રયોજવાના મન્દરગિરિ" કહ્યા છે તેની પ્રત્યક્ષપરોક્ષ પ્રેરણાથી ગુજરાતમાં સને ૧૧૦૬થી ૧૧૭૩ના આશરે સાત દશકા દરમ્યાન વિવિધ પ્રકારના કવિરત્નો નીપજ્યા અને ઝળક્યા, તેમના નામથી યુગ ઓળખાય એનાથી વધુ સ્વાભાવિક બીજું શું હોય આ વિષયમાં? એ સમય ગાળા દરમ્યાન ૧૧૩૦માં સિદ્ધરાજે માળવા જીત્યું હતું એ યાદગાર વિજયના અવસર સુધીમાં તો પાટણ મહાન વિદ્યાધામ બની ચૂક્યું હતું એ આખો સોલંકીયુગ જ એવો યશોજ્જ્વલ હતો કે ત્યારે "ગુજરાતના સર્વાંગીણ પરાક્રમમાં તેમ એના વિદ્યાકીય પુરુષાર્થમાં મોટી ભરતી આવી હતી" (ડૉ૦ ભો૦ જે૦ સાંડેસરા)

એ હેમયુગમાં આચાર્યશ્રીના જે શારદોપાસક શિષ્યો થયા તેમાં રામચન્દ્રસૂરિ એમના પટ્ટધર છે આ કવિ જયસિંહ સિદ્ધરાજ સરખા વિદ્યાપ્રેમી રાજવીના તરફથી 'કવિ-કટારમલ્લ'નું બિરુદ પામ્યા હતા તેમણે પોતાને (જે સોએ સો હવે તો મળતા નથી તેના) "પ્રબન્ધ શતકર્તા" તથા શબ્દ, ન્યાય ને કાવ્યના "વિદ્યવેદી" કહ્યા છે એ માત્ર સાદીસીધી હકીકતનું કથન છે આ સૂરિજીએ બીજા હેમ-શિષ્ય ગુણચન્દ્રગણિની સાથે મળીને, દ્વાદશ-પ્રકારી રૂપકોનું આકલન જેમાં કરાવ્યું છે તે નાટ્યદર્પણ અને એમ જ કવિદૂયે રચેલ જીવાન્દ્રિવ્યો વિષેનું દ્રવ્યાલંકાર એ તેમની મુખ્ય કૃતિઓ છે તેમની આગવી રચનાઓમાં અગ્રતમ આ બે છે કૌમુદી મિત્રાણંદ તથા નલવિલાસ આમાંનું પહેલું નાટક દશાંકી છે, બીજું સપ્તાંકી પહેલામાં નામ સૂચિત બન્ને પાત્રોની કૌતુકરાગી કથા છે અને બીજામાં નળરાજાનું ચરિત્ર કથાનક તરીકે સ્વીકારાયું છે

અન્ય શિષ્યોમાં સૌથી અધિક ગણનાપાત્ર આ ત્રણ છે 'અનેકાર્થ કૈરવાકર-કૌમુદી'કાર મહેન્દ્રસૂરિ, 'કુમારવિહાર' એ પ્રશસ્તિકાવ્યનો રચનાર વર્ધમાનગણિ અને 'ચન્દ્રલેખાવિજય' નામે પ્રકરણ રચનાનો કર્તા દેવચન્દ્ર

લેખના આ ખંડકના અન્તે જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ તથા બીજા મૂલ્યવાન આકરગ્રન્થોના આરૂઢ સંશોધક સ્વ૦ મોહનલાલ દ૦ દેશાઈના હેમયુગ વિષેના સારગર્ભ વાક્યો ઉતારીશું

ટૂંકમાં એ જૈન શાસન માટે, વાઙ્મય માટે, અતિ વૈભવ પ્રતાપ અને વિજયથી દેદીપ્યમાન હતો તેની અસર સમગ્ર ગુજરાતના પર અનેક રીતે સ્મરણમાં રહે તેવી થઈ છે હેમચંદ્રના નામ પ્રમાણે તેનો યુગ પણ હેમમય—સુવર્ણમય હતો અને ચિરકાલ સુધી તેનો પ્રભાવ રહેશે (પૃ૦ ૩૨૬)

૪

આ લેખમા હવે જે સાહિત્યકારો તથા એમની કૃતિઓનો પરિચય અપાશે તે ઇસિવી દસમી તેમ જ પછીના સૈકાઓના લેખકો, બહુધા પદ્યના તો કોઈક ગદ્યના, છે તેમણે અપભ્રશમા ઊગતી ("જૂની") ગુજરાતીમાં અને ત્યાર પછીના કેટલાક સૈકાથી અર્વાચીન ગુજરાતીમા સાહિત્યસર્જન કે શાસ્ત્રરચના કરી છે સાહિત્યના પ્રકારો તેમણે ખેડ્યા એ કયા હતા? આનો જવાબ આમ કહીને અપાય કે ધર્મકથા ને ફાગુ, રાસા ને પ્રબન્ધ, કેટલાક મુકાબલે ગૌણ પદ્યપ્રકારો, એવી સેવા તેમની મૂલ્યવાન સાહિત્યના રૂપે છે

અપભ્રશમા ગણનાપાત્ર કૃતિઓ મુખ્યત્વે આટલી છે સ્વયભૂદેવકૃત હરિવશ તથા પઉમચરિય (પદ્મચરિત્ર, રામકથા જૈન દૃષ્ટિએ), જેનુ ગ્રન્થપૂર ૧૩,૦૦૦ શ્લોક છે તે મહાપુરાણ, પુષ્પદન્તકૃત, ભવિસ્સત-કહા, ધનપાલકૃત, અને યોગીન્દ્રદેવની આ બે ૧૦૫ દોહાનો યોગસાર તથા પરમાત્મપ્રકાશ

૫

આર્ય સસ્કૃતિની જૈન શાખાએ ગુજરાતી ભાષાને કરેલા પ્રદાનના કવિઓમા શાલિભદ્ર તથા સોમસુન્દરથી, અને લાવણ્યસમય આદિથી માડી સખ્યાબધ સમર્થ સાહિત્યસાધકો છે એમાના મુખ્યતમની લખાણભયે ઓછી-અધૂરી પણ નિરુપયોગી નહિ એવી પિછાન હવે કરાવીશુ

કવિ શાલિભદ્રસૂરિ વસ્તુપાલ-તેજપાલના સમયમા થયા તેમનુ ૨૦૩ કડીનુ કાવ્ય 'ભરતેશ્વર-બાહુબલિરાસ' નામનુ છે વીરરસપ્રધાન ઓજસ્વન્ત એ કાવ્યમા ઋષભદેવજીના પુત્રો ભરત અને બાહુબલિ વચ્ચે પિતાના રાજ્ય માટે થયેલા વિગ્રહનુ વર્ણન કરાયુ છે એ કાવ્ય ઇસિવી ૧૧૮૫મા રચાયુ હતુ એ સૈકો બારમો તેરમા તથા ચૌદમા ઇસિવીસન દરમ્યાન રચાયલી નીચે લખી સાત પદ્ય કે ગદ્યની કૃતિઓ નોંધપાત્ર છે

૧ મહેન્દ્રસૂરિનુ નાયકના ગુણસકીર્તનાત્મક જબુસામિ-ચરિત્ર (૧૨૧૦)

૨ વસ્તુપાલના ધર્માચાર્ય વિજયસેનસૂરિકૃત સુવર્ણન મય મધુર કાવ્ય રેવન્તગિરિરાસો (આશરે ૧૨૩૧)

૩ વિનયસુન્દરની સુન્દર કેમકે અલકારાત્મક, (આશરે) ૧૨૬૯ના વર્ષની રચના નામે નેમિનાથ-ચતુષ્પદિકા આ ગુજરાતીમા લગભગ પહેલુ જ બારમાસી કાવ્ય છે

૪ અબદેવસૂરિનો સમરરાસો (૧૩૧૫) આમા એ સમયના મહાન સઘપતિ સમરસિંહનુ ચરિત્રનિરૂપણ રૂડી રીતે કર્યું છે

૫ તરુણપ્રભસૂરિ (૧૩૫૫) સર્વપ્રથમ ગૂર્જર ગદ્યકાર છે તેમના પ્રતિક્રમણબાલાવબોધમાની કથાઓનુ ગદ્ય લાલિત્યમય છે, ઓજસ્વી છે અને એ ઉભય ગુણે કરીને મનોગમ છે

૬ ગૌતમસ્વામીરાસ (૧૩૫૬) ખભાતમા કવિ વિનયપ્રભનો રચેલો છે એમા આપણે એ કાવ્યના નાયક જે ગણધર ગૌતમ, તેમના અનેક સદ્ગુણોના વર્ણન નિમિત્તે કવિએ કરેલા પ્રકૃતિના રમ્ય વર્ણનો, ગુજરાતીમા પહેલા જ, વાચીએ છીએ

૭ કુલમડન (૧૩૯૪) પણ ગદ્યકાર હતા તેમનો વ્યાકરણગ્રન્થ મુગ્ધાવબોધઔક્તિક વિખ્યાત છે એ બાળકોને ભાષા શીખવવાના પુસ્તકમા સમજૂતી આપતો ભાગ છે એ ત્યારના સાદા ગુજરાતીમાં લખાયો છે

૬

સોમસુન્દર (૧૩૭૪–૧૪૪૬), જયશેખર (વિદ્યમાન આશરે ૧૪૦૬મા) અને માણિક્યસુન્દર (૧૪૨૨) આ દરેકે પદ્ય વા ગદ્યનુ વાહન વાપરીને રસભર સાહિત્યે ઊગતી ગુજરાતીના ઉદયમા સ્મરણીય ભાગ ભર્યો છે એ પ્રમાણમાના પહેલાના રચેલા નેમિનાથનવરસ–ફાગમાનુ વસન્તવર્ણન મનોહર છે એ રસિક પંડિતનો આ ફાગ ત્રણ ખડમા ભાવિકજનોના મનરજનાર્થે થયેલી ચિરંજીવ રચના છે

જયશેખરની સસ્કૃત પદ્યકૃતિ જે પ્રબોધચિન્તામણિ, તેને જાણે નવસર્જન સમી રસ-રગવતી પોતે એ જ નામે ગુજરાતી શ્રોતાઓને સુગમ કરી છે એનુ અપર નામ છે ત્રિભુવનદીપકપ્રબન્ધ

ધનકનકસમૃદ્ધ, પૃથ્વીપીઠપ્રસિદ્ધ, અત્યન્ત રમણીય, સકલલોકસ્પૃહણીય લક્ષ્મીલીલાનિવાસ, સરસ્વતીતણઉ આવાસ જનિતદુર્જનક્ષોભ, સજ્જનોત્પાદિતશોભ

આ ગદ્યનમૂના માણિક્યસુન્દરના પચઉલ્લાસી પૃથ્વીચન્દ્રચરિત્રમાથી છે એ પહેલી સવિસ્તર ગદ્યાત્મક ધર્મકથા છે કર્તાએ પોતે જ એને આપેલુ બીજુ નામ વાગ્વિલાસ છે એ નામ, સહેજે સમજાશે કે, એમાના લોલવિલોલ અન્તર્યમકવાળા લયે કરીને સાર્થ બને છે

૭

ઋતુકાવ્યોના જૈન કવિઓની કૃતિઓ યાદ કરીને જ સતોષ માનવો પડશે આશરે ૧૨૬૯મા વિદ્યમાન વિનયચન્દ્રની રસાર્દ્ર રચના નેમિનાથચતુષ્પદિકાની ખરી ખૂબી એ વાચ્યે જ સમજાયે તેવી છે એવી જ રસીલી રચના નામે સિરિથૂલિભદ્દફાગુ છે જિનપદ્મસૂરિની (૧૩૧૬–૪૪) એ રચના ધર્મલક્ષી તો પણ સસારચિત્ર તરીકે સુવાચ્ય છે વિદ્યમાન આશરે ૧૩૩૭–૪૯મા, એ રાજશેખરના કાવ્ય નેમિનાથ ફાગુમા વસન્તખેલનનુ સૂચન છે એના વર્ણનો ત્યારે પ્રચલિત રૂઢ શૈલીના તો પણ ખરા કવિત્વની ચમકવાળા છે

૮

શતકો ૧૫મા–૧૭માના આપણા વિષયના સૌથી અગ્રિમ કવિઓ હતા સુપ્રસિદ્ધ વિમલ–પ્રબન્ધકાર લાવણ્યસમય (જન્મ ૧૪૬૫મા), 'માધવકામકુડલારાસ' એ ૧૫૬૦ના અરસામા થયા તે કુશલલાભનુ કૌતુકરાગી શૈલીનુ કાવ્યરત્ન છે ૧૫૬૦થી ૧૬૨૦ દરમ્યાન વિદ્યમાન હોવા સભવ છે તે નયસુદરે સુકુમાર ભાવો ને શબ્દલાલિત્યવાળી આ બે (છમાની મુખ્ય) રચનાઓ વડે સાહિત્યસમૃદ્ધિમા વૃદ્ધિ કરી છે રૂપચદકુવરરાસ તથા નલદમયન્તીરાસ એવી જ વૃદ્ધિ આપણા સાહિત્યમા અદ્ભુતરસિક ને બહુભાષી કહેવાય તેવો પ્રખ્યાત શીલવતીરાસ (૧૬૯૪) રચીને સુકવિ નેમિવિજયે કરી છે

આ લેખ ધાર્યા કરતા લાબો થયો, તેથી અતિવિસ્તારભયે, ઈસવી સત્તરમા શતકની આખરના ઉપર્યુક્ત કવિ નેમિવિજયથી જ વિરમવુ પડે છે આ ઊણપ માટે આશા છે કે વાચકો લેખકને ક્ષમાપનાનો અધિકારી ગણશે

સંદર્ભ-સૂચિ : જૈન સાહિત્યનો સક્ષિપ્ત ઈતિહાસ (મો૦ દ૦ દેશાઈ), ગુજરાત ઍન્ડ ઈટસ લિટરેચર (ક૦ મા૦ મુનશી), સોલકીયુગની શ્રી અને સસ્કૃતિ (ભો૦ જે૦ સાંડેસરા), ગુજરાતી સાહિત્યની રૂપરેખા (વિ૦ ક૦ વૈદ્ય)

‘પારસીક પ્રકાશ’ નામના ફારસી ભાષાના શબ્દકોશનો અને તે જ નામના ફારસી ભાષાના વ્યાકરણનો પરિચય

બેચરદાસ જીવરાજ દોશી

આ નાના નિબધમા ‘પારસીક પ્રકાશ’ નામના ફારસી–પારસીક–ભાષાના એક શબ્દકોશનો તથા તે જ નામના ફારસી ભાષાના વ્યાકરણનો પરિચય કરાવવાનો છે

કોશકૃતિનો પ્રેરક અકબર બાદશાહ છે અને કોશનો કર્તા વિહારી કૃષ્ણદાસ મિશ્ર નામે કોઈ બ્રાહ્મણ પડિત છે

કોશના પ્રારભમા કે અતમા કોશકારે પોતાના નામોલ્લેખ સિવાય કોઈ વિશેષ પરિચય આપેલ નથી

ગ્રથકાર શરૂઆતમા જ જેની ઉપાસના અકબર કરતો હતો તે સૂર્યની સ્તુતિ કરે છે અને અકબર બાદશાહની સભાના પ્રાજ્ઞ પડિતોને પ્રમોદ આપનારો એવો આ કોશ બનાવે છે એમ જણાવે છે

श्रीसूर्याय नमो विधाय विधिवत् सुधा[1](ध्या)य चित्त रवौ,
दिव्यानामिव पारसीकवचसा कुर्वे प्रकाश नवम् ।
सम्राट् शाह जलालदीन्द्रसदसि प्राज्ञप्रमोदप्रदम्,
बाह्यध्वान्तमिवापहन्तु पठिता ([2]पठता) पूपाऽऽतरस्थ (पाऽऽन्तरस्थ) तमः ॥ १ ॥

અકબરનુ નામ જલાલુદ્દીન છે તેનુ સસ્કૃત ઢોળવાળુ નામ ‘जलालदीन्द्र’ એમ કોશકારે કલ્પેલ છે

---

૧ ‘સુધાય’ પદને લીધે છદોભગ જેવુ લાગે છે સુધાય એટલે सम्यग् धृत्वा—સારી રીતે ધરીને—રવિમા ચિત્તને સ્થિર કરીને—રવિનુ સારી રીતે ધ્યાન કરીને

૨ (   ) આવા નિશાનમા મૂકેલો પાઠ લેખકે કલ્પેલ છે

૬

સોમસુન્દર (૧૩૭૪–૧૪૪૬), જયશેખર (વિદ્યમાન આશરે ૧૪૦૬મા) અને માણિક્યસુન્દર (૧૪૨૨). આ દરેકે પદ્ય વા ગદ્યનું વાહન વાપરીને રસભર સાહિત્યે ઊગતી ગુજરાતીના ઉદયમા સ્મરણીય ભાગ ભર્યો છે એ પ્રમાણમાના પહેલાના રચેલા નેમિનાથનવરસ-ફાગમાનું વસન્તવર્ણન મનોહર છે એ રસિક પડિતનો આ ફાગ ત્રણ ખડમા ભાવિકજનોના મનરજનાર્થે થયેલી ચિરજીવ રચના છે

જયશેખરની સરકૃત પદ્યકૃતિ જે પ્રબોધચિન્તામણિ, તેને જાણે નવસર્જન સમી રસ-રગવતી પોતે એ જ નામે ગુજરાતી શ્રોતાઓને સુગમ કરી છે એનુ અપર નામ છે ત્રિભુવનદીપકપ્રબન્ધ

ધનકનકસમૃદ્ધ, પૃથ્વીપીઠપ્રસિદ્ધ, અત્યન્ત રમણીય, સકલલોકસ્પૃહણીય લક્ષ્મીલીલાનિવાસ, સરસ્વતીતણઉ આવાસ જનિતદુર્જનક્ષોભ, સજ્જનોત્પાદિતશોભ

આ ગદ્યનમૂના માણિક્યસુન્દરના પચઉલ્લાસી પૃથ્વીચન્દ્રચરિત્રમાથી છે એ પહેલી સવિસ્તર ગદ્યાત્મક ધર્મકથા છે કર્તાએ પોતે જ એને આપેલુ બીજુ નામ વાગ્વિલાસ છે એ નામ, સહેજે સમજાશે કે, એમાના લોલવિલોલ અન્તર્યમકવાળા લયે કરીને સાર્થ બને છે

૭

ઋતુકાવ્યોના જૈન કવિઓની કૃતિઓ યાદ કરીને જ સતોષ માનવો પડશે આશરે ૧૨૬૯મા વિદ્યમાન વિનયચન્દ્રની રસાર્દ્ર રચના નેમિનાથચતુષ્પદિકાની ખરી ખૂબી એ વાચ્યે જ સમજાયે તેવી છે એવી જ રસીલી રચના નામે સિરિથૂલિભદ્દફાગુ છે જિનપદ્મસૂરિની (૧૩૧૬–૪૪) એ રચના ધર્મલક્ષી તો પણ સસારચિત્ર તરીકે સુવાચ્ય છે વિદ્યમાન આશરે ૧૩૩૭–૪૯મા, એ રાજશેખરના કાવ્ય નેમિનાથ ફાગુમા વસન્તખેલનનુ સૂચન છે એના વર્ણનો ત્યારે પ્રચલિત રૂઢ શૈલીના તો પણ ખરા કવિત્વની ચમકવાળા છે

૮

શતકો ૧૫મા–૧૭માના આપણા વિષયના સૌથી અગ્રિમ કવિઓ હતા સુપ્રસિદ્ધ વિમલ-પ્રબન્ધકાર લાવણ્યસમય (જન્મ ૧૪૬૫મા), 'માધવકામકુડલારાસ' એ ૧૫૬૦ના અરસામા થયા તે કુશલલાભનુ કૌતુકરાગી શૈલીનુ કાવ્યરત્ન છે ૧૫૬૦થી ૧૬૨૦ દરમ્યાન વિદ્યમાન હોવા સભવ છે તે નયસુદરે સુકુમાર ભાવો ને શબ્દલાલિત્યવાળી આ બે (છમાની મુખ્ય) રચનાઓ વડે સાહિત્યસમૃદ્ધિમા વૃદ્ધિ કરી છે રૂપચદકુવરરાસ તથા નલદમયન્તીરાસ એવી જ વૃદ્ધિ આપણા સાહિત્યમા અદ્‌ભુતરસિક ને બહુભાષી કહેવાય તેવો પ્રખ્યાત શીલવતીરાસ (૧૬૯૪) રચીને સુકવિ નેમિવિજયે કરી છે

આ લેખ ધાર્યા કરતા લાબો થયો, તેથી અતિવિસ્તારભયે, ઈસવી સત્તરમા શતકની આખરના ઉપર્યુક્ત કવિ નેમિવિજયથી જ વિરમવુ પડે છે આ ઊણપ માટે આશા છે કે વાચકો લેખકને ક્ષમાપનાનો અધિકારી ગણશે

સંદર્ભ–સૂચિ : જૈન સાહિત્યનો સક્ષિપ્ત ઈતિહાસ (મો૦ દ૦ દેશાઈ), ગુજરાત ઍન્ડ ઈટસ લિટરેચર (ક૦ મા૦ મુનશી), સોલકીયુગની શ્રી અને સસ્કૃતિ (ભો૦ જે૦ સાંડેસરા), ગુજરાતી સાહિત્યની રૂપરેખા (વિ૦ ક૦ વૈદ્ય)

‘પારસીક પ્રકાશ’ નામના ફારસી ભાષાના શબ્દકોશનો અને તે જ નામના ફારસી ભાષાના વ્યાકરણનો પરિચય

બેચરદાસ જીવરાજ દોશી

આ નાના નિબધમા ‘પારસીક પ્રકાશ’ નામના ફારસી–પારસીક–ભાષાના એક શબ્દકોશનો તથા તે જ નામના ફારસી ભાષાના વ્યાકરણનો પરિચય કરાવવાનો છે

કોશકૃતિનો પ્રેરક અકબર બાદશાહ છે અને કોશનો કર્તા વિહારી કૃષ્ણદાસ મિશ્ર નામે કોઈ બ્રાહ્મણ પડિત છે

કોશના પ્રારભમા કે અતમા કોશકારે પોતાના નામોલ્લેખ સિવાય કોઈ વિશેષ પરિચય આપેલ નથી

ગ્રથકાર શરૂઆતમા જ જેની ઉપાસના અકબર કરતો હતો તે સૂર્યની સ્તુતિ કરે છે અને અકબર બાદશાહની સભાના પ્રાજ્ઞ પડિતોને પ્રમોદ આપનારો એવો આ કોશ બનાવે છે એમ જણાવે છે

श्रीसूर्याय नमो विधाय विधिवत् सुधा(ध्या)य चित्त रवौ,
दिव्यानामिव पारसीकवचसा कुर्वे प्रकाश नवम् ।
सम्राट् शाह जलालदीन्द्रसदसि प्राज्ञप्रमोदप्रदम्,
बाह्यध्वान्तमिवापहन्तु पठिता (पठता) पूपाऽऽतरस्थ (पाऽऽन्तरस्थ) तमः ॥ १ ॥

અકબરનુ નામ જલાલુદ્દીન છે તેનુ સસ્કૃત ઢોળવાળુ નામ ‘जलालदीन्द्र’ એમ કોશકારે કલ્પેલ છે

---

૧ ‘સુધાય’ પદને લીધે છદોભગ જેવુ લાગે છે સુધાય એટલે सम्यग् धृत्वा—સારી રીતે ધરીને—રવિમા ચિત્તને સ્થિર કરીને—રવિનુ સારી રીતે ધ્યાન કરીને

૨ (   ) આવા નિશાનમા મુકેલો પાઠ લેખકે કલ્પેલ છે

બીજા અને ત્રીજા પદ્યમા ગ્રથકાર અકબરશાહને 'બ્રહ્મ' સાથે સરખાવે છે તથા ગોપાલસુત શ્રીકૃષ્ણ વિભુ સાથે પણ સરખાવતા અકબરશાહને ગોબ્રાહ્મણપ્રતિપાલકરૂપે વર્ણવે છે અને કહે છે કે જે યવન વશ, ગાય અને વિપ્રોનો સદા અભિભવ જ કરતો આવેલ છે તે જ વશમા આ અકબરશાહ ગોબ્રાહ્મણના પ્રતિપાલક રૂપે જન્મેલ છે, એ વિશેષ આશ્ચર્યકારી ઘટના છે

પાચમા શ્લોકમા "विधीयते स्वबोधार्थम्" એમ કહીને પ્રસ્તુત કોશ તેમણે પોતાના બોધ માટે નિર્મેલ છે એમ સૂચવે છે અને સાથે જણાવે છે કે સસ્કૃતના શબ્દો આપીને તેના સમાનાર્થક કેટલાક પારસીક—ફારસી—શબ્દોનો આ સગ્રહ છે

જે લોકો ફારસી ભાષાના સમુદ્રમા અવગાહન કરવા ઇચ્છતા હોય તેવા લોકોને ધ્યાનમા રાખીને કૃષ્ણદાસ આ કોશરૂપ નાની હોડીને રચે છે એમ છટ્ઠા શ્લોકમા કહે છે અને સાતમા શ્લોકમા એમ જણાવે છે કે—

"પોતે ફારસી શાસ્ત્રોને ભણેલ નથી, માત્ર સાભળી સાભળીને જ આ કોશ રચેલ છે તેથી આ રચનામા જે કાઈ ન્યૂનતા વા વધારે પડતુ આવી ગયુ હોય તેને ફારસી વિદ્વાનો દરગુજર કરશે એવી નમ્ર વિનતિ છે"

સસ્કૃત ભાષાના અતિપ્રાચીન અને પ્રસિદ્ધ અમરકોશમા શબ્દોને બતાવવા પ્રથમ કાડમા જેમ સ્વર્ગવર્ગ, વ્યોમવર્ગ, દિગ્વર્ગ, કાલવર્ગ, નાટ્યવર્ગ, પાતાલભોગિવર્ગ, નરકવર્ગ, વારિવર્ગ આમ વર્ગોને યોજેલા છે તથા બીજા કાડમા મનુષ્યવર્ગ, બ્રહ્મવર્ગ, ક્ષત્રિયવર્ગ, વૈશ્યવર્ગ, શૂદ્રવર્ગ વગેરે અનેક વર્ગોને પાડેલા છે અને છેડે ત્રીજા કાડમા પ્રથમ વિશેષ્યનિઘ્નવર્ગ પછી નાનાર્થવર્ગ યોજેલ છે તેમ બરાબર ક્રમને અનુસરીને ગ્રથકાર કૃષ્ણદાસે આ ફારસી કોશમા પ્રથમ સ્વર્ગવર્ગ, વ્યોમવર્ગ, દિગ્વર્ગ, કાલવર્ગ, નાટ્યવર્ગ, પાતાલવર્ગ, વારિવર્ગ, મનુષ્યવર્ગ, ક્ષત્રિયવર્ગ, વૈશ્યવર્ગ, ક્ષુદ્રવર્ગ (શૂદ્રવર્ગ) વિશેષ્યનિઘ્નવર્ગ તથા નાનાર્થવર્ગ વર્ગો યોજેલા છે આ કોશમા કાડોનો વિભાગ નથી, માત્ર વર્ગોનો વિભાગ છે

સ્વર્ગવર્ગનો પ્રારભ 'સૂર્ય' શબ્દથી કરેલ છે "श्रीसूर्य उक्त आताव:" (શ્લોક ૮) સૂર્ય માટે 'आँताव' શબ્દ પારસીક–ફારસી–ભાષામા છે ચાલુ ફારસી ભાષામા 'आफताव' શબ્દ પ્રચલિત છે

આ પછી "अप्सर.सु परी ज्ञेया" (શ્લોક ૧૧) એટલે અપ્સરા માટે પરી "आतशस्तु भवेद् वह्नौ" એટલે અગ્નિ માટે आतश–आतिश–સસ્કૃત હુતાશ "पोदाय: (खोदाय) स्यात् परमेश्वर." (શ્લોક ૯) પરમેશ્વર માટે खोदाय–खुदा–આવા શબ્દો સ્વર્ગવર્ગમા ૧૯ શ્લોક સુધી આવેલ છે છેડાના ઓગણીસમા શ્લોકમા "शीते सरमा भवेत् गरमा तूष्ममात्रे प्रकीर्तित."—અર્થાત્ શીત એટલે सरमा–सर्मा અને ઉષ્ણ એટલે गरमा–गर्मा

વ્યોમવર્ગનો આરભ "आस्मान व्योमनि प्रोक्तम्" (શ્લોક ૨૦)થી થાય છે आस्मान એટલે व्योम આકાશ

કાલવર્ગના પ્રારભમા "सवत्सरेषु साल: स्यात् प्रलये स्यात् क्यामति"। साल એટલે વરસ અને પ્રલયકાળ એટલે क्यामति–कियामत

---

૩ કોશની પોથીમા જેવા ફારસી શબ્દો આપેલા છે તેવા જ અહીં નોંધેલા છે
પ્રથમ કોશનો શબ્દ, પછી ફારસીનો શુદ્ધ શબ્દ બતાવેલ છે આ બન્ને શબ્દો નાગરી અક્ષરમા મુકેલા છે
ગુજરાત યુનિવર્સિટીના ફારસીના પ્રધાન અધ્યાપક શ્રી છોટુભાઈ નાયકે ફારસીના શુદ્ધ શબ્દો બતાવેલા છે તે માટે લેખક તેમનો આભારી છે

નાટ્યવર્ગમા "नगारह पटहे, मेर्या नफीरः परिकीर्तितः" (શ્લોક ૪૪) "ઢોલ અર્થમા नगारह–नक्कारह–નગારુ અને ભૂગળ–ભેરી અર્થમા नफीर"

આ ઉપરાંત—

"इख्लासस्तु भवेत् स्नेहे" (શ્લોક ૫૦) સ્નેહ–इख्लास–एखलास "आरयू स्यात् मनोरथे" (શ્લોક ૫૦)–મનોરથ–आरयू "बारीकस्तु भवेत् सूक्ष्मे" (શ્લોક ૪૯) સૂક્ષ્મ–बारीक. "वैरे स्यात् दुष्मनीति च" (શ્લોક ૪૮) વેર–दुश्मनी. "मेहर स्यात् करुणायाम्" (શ્લોક ૪૫) કરુણા–मेहर–मेह्र વગેરે અનેક શબ્દો નાટ્યવર્ગમા આપેલા છે

આ પછી પાતાલ વર્ગમા—

"अस्फलः स्याच्च पाताले" (શ્લોક ૫૪) પાતાળ–अस्फल.
"नरके दोजक भवेत्" (શ્લોક ૫૬) નરક–दोजक–दोजख
"नारकेषु च दोजकी" (શ્લોક ૫૬) નારકી–दोजखी
"अलमस्तु भवेत् दु खे" (શ્લોક ૫૭) દુ ખ–अलम
"राहतः सुख उच्यते" (શ્લોક ૫૭) સુખ–राहत

કોશકારે નરકવર્ગને પાતાલવર્ગમા ભેળવી દીધેલ છે, ત્યારે અમરકોશમાં એ બન્ને વર્ગો જુદા જુદા છે

આ પછી વારિવર્ગ—

"दरिया स्यात् समुद्रेषु" (શ્લોક ૫૭) સમુદ્ર–दरिया–દરિયો
"मौजस्तु तरङ्गे" (શ્લોક ૫૮) તરગ–मौज–સમુદ્રના મોજા
"कूले किनारः' (શ્લોક ૫૮) કૂલ–કાંઠો–किनारो–किनारह्
"आव स्यात् अप्सु" (શ્લોક ૫૮) आव–પાણી–(સસ્કૃત) અપ.
"हौदस्तु पुष्करिण्याम्" (શ્લોક ૬૩) પુષ્કરિણી–हौद–हौज

વારિવર્ગ પછી મનુષ્યવર્ગ—

"जमीन् भूमौ" (શ્લોક ૬૫) ભૂમિ–जमीन्
"नगरे शह्र" (શ્લોક ૭૫) નગર–શહર–शह्र
"पत्तन गज" (શ્લોક ૭૫) પત્તન–પાટણ–ગજ–અઝીમગજ વગેરે
"देशे विलायत" (શ્લોક ૭૮) દેશ–विलायत
"हरम. भागिनीस्त्रीषु, धर्मपत्न्या तु औरति" (શ્લોક ૮૩) ભાગીદાર–સહચારી સ્ત્રી–हरम, ધર્મપત્ની–औरति–औरत
"फाहिश. वेश्यायाम्" (શ્લોક ૮૪) વેશ્યા–फाहिश–फाहिश
"कुट्टिन्या दलाल्यह" (શ્લોક ૮૪) दलाल्यह–दल्लालह–કુટ્ટણી સ્ત્રી–દલાલ સ્ત્રી
"वृद्धे भवेत् पीर." (શ્લોક ૯૪) વૃદ્ધ–पीर
"वेहुसो मूर्छिते" (શ્લોક ૧૦૦) મૂર્છિત–वेहुस–वेहोश
"हुकह स्यात् सम्पुटे" (શ્લોક ૧૧૬) સપુટ–हुक्कह–हूक–બટન
"आयनह दर्पणे तु" (શ્લોક ૧૧૬) દર્પણ–आयनह–आयिनह–આયના એમ અનેકાનેક શબ્દો આપેલા છે

કોશકારે બ્રહ્મવર્ગ અને ક્ષત્રિયવર્ગ એમ બે જુદા વર્ગ કર્યા જણાતા નથી પણ ક્ષત્રિયવર્ગમા બન્નેને સમાવેલા લાગે છે; અથવા પોથી લખનાર મથાળુ લખવુ ચૂકી ગયો હોય

"दानिस्मदस्तु पण्डिते" (श्लोक ११७) પડિત–दानिस्मद–दानिश्मद

"म्वुलान आचार्य" (श्लोक ११७) આચાર્ય–म्वुलान–मुल्ला

"आपोद उपाध्याये" (श्लोक ११७) ઉપાધ્યાય–आषोद–आखोद–आखूद

"शागिर्द. शिष्यसज्ञे" (श्लोक ११८) શિષ્ય–शागिर्द

"सभाया मज्लिस." (श्लोक ११९) સભા–मज्लिस–मजल्सि

"मन्त्रपाठे फातेहह" (श्लोक १२०) મત્રપાઠ–फातेहह–फातिहह

"कलिमा मूलमन्त्रे" (श्लोक ११९) મૂલમત્ર–कलिमा–कलिमह–कलमो

"अभ्युत्थाने च ताजीमः" (श्लोक १२१) આદર માટે ઊભા થવુ–ताजीम–ताअजीम

"खामोषी मौन उच्यते" (श्लोक १२२) મૌન–खामोषी

"अतिक्रमे जिआदती स्यात्" (श्लोक १२३) અતિક્રમ–બળાત્કાર–जिआदती–जियादती

"मोल्हिदः स्यात् तु पाखण्डे" (श्लोक १२६) પાખડ-મત–मोल्हिद–मुल्हिद

"यतौ तु दरवेश. स्यात्" (श्लोक १२६) યતિ–दरवेश

"न्याजवदी अभिवादने" (श्लोक १२४) અભિવાદન–न्याजवदी

"दृष्टान्ते तु दलेली स्यात्" (श्लोक १२४) દૃષ્ટાત–दलेली–दलील

"आमिलः तापसे भवेत्" (श्लोक १२५) તાપસ–आमिल–आलेम (અહી आल्मि' પાઠ હોવો જોઈએ)

આ વર્ગમા શબ્દોના વિભાગ અગે વિચારતા જણાય છે કે ૧૨૮ શ્લોક સુધી બ્રહ્મવર્ગ ચાલે છે અને પછી 'પાતશાહ' શબ્દની શરૂઆત થતા ૧૨૯મા શ્લોકથી ક્ષત્રિયવર્ગનો પ્રારભ થાય છે બ્રહ્મવર્ગના છેલ્લા શ્લોકમા 'ગુરુ' અર્થનો 'वोस्त' શબ્દ જણાવેલ છે

ક્ષત્રિયવર્ગનો પ્રારભ—

"पातशाहस्तु नृपे प्रोक्तः सुल्तानस्तु ततोऽधिके।
शाहान्शाही नृपाधीशे वजीरो मन्त्रिणि स्मृत.॥" (श्लोक १२९)

---

१ અરબી તથા ફારસી શબ્દોને સસ્કૃત તથા પ્રાકૃતનો ઢોળ ચડાવવાની રીત ઘણા જૂના વખતથી પ્રચલિત છે પાણિનીય વ્યાકરણમા તથા મહાભારતમા અને અમરકોશ વગેરે કોશોમા પણ એવા ઢોળ ચડાવેલા શબ્દો ઉપલબ્ધ છે

સસ્કૃત તથા પ્રાકૃત ઢોળ	અરબી કે ફારસી શબ્દ
१ तुरुष्क वनायुज–वनायुजे जाता वनायुजा (અહીં 'वनायुज' શબ્દ કોઈ ફારસી શબ્દનુ સસ્કૃત રૂપાતર છે)	तुर्क
२ पारसीक (અહીં पारसीक શબ્દ કોઈ–કદાચ 'ફારસી'–ફારસી શબ્દનુ સસ્કૃત રૂપાતર છે)	
३ साखि	शाह
४ साखानुसाखि	शाहन्शाही
५ साहाणुसाहि (પ્રાકૃત)	"

નૃપ–રાજા–पातशाह–पादशाह–बादशाह તેથી મોટો सुल्तान शाहान्शाही–રાજાઓનો રાજા–शहेनशाह મંત્રી–वजीर આ પછી ક્ષત્રિય વર્ગમા જ આવે છે—

"दोस्त मित्रे" (શ્લોક १३५) मित्र–दोस्त

"बहूना यवनाना य. प्रभुः षाण. स कथ्यते ।
नवाबस्तु स एवोक्तो मीआ स्यात् यवनोत्तमे ॥" (શ્લોક १३२)

ઘણા યવનોનો જે પ્રભુ–સ્વામી–તેને पाण–खान–કહેવાય અને नवाब–नौवाब પણ તેને જ ગણાય તથા જે યવન ઉત્તમ હોય તેને मीआ–કહેવાય–વર્તમાનમા જેને मिया કહે છે

તથા—

"यः सर्वगुणसम्पन्न. सर्वशास्त्रार्थकोविद. ।
ज्ञानोपदेष्टा सर्वेषा स नाह हज्रूरतः स्मृतः ॥ (શ્લોક १३३)

જે સર્વગુણસમ્પન્ન છે, સર્વશાસ્ત્રોના અર્થમા કુશળ છે, અને સર્વને જ્ઞાનનો ઉપદેશક છે તેને 'हज्रूरत' કહેવાય અહી મૂળ શ્લોકમા 'स नाह हज्रूरत' શબ્દ બતાવેલો છે તે ઉપરથી સ્પષ્ટ અર્થ સમજાતો નથી કાંઈ અશુદ્ધ હોય એમ જણાય છે અહી આ વર્ગમા આવા અનેકાનેક શબ્દો બતાવેલા છે

હવે પછી વૈશ્યવર્ગ—

वार्युं नाना भवेयुस्ते ये व्यापारपरा नरा. ।
सौदा तत्कर्मणि प्रोक्ता बक्कालः स्यात् वणिग्जने ॥ (શ્લોક १६०)

અનેક જાતના વ્યવહાર કરનારા લોકોને માટે वार्युं

વ્યાપાર–વ્યવહાર–सौदा
વાણિયા–बक्काल–बक्काल
આજીવિકા–वर्तन–रोजगार
ખેતી–जिरायत (શ્લોક ૧૬૧)
કુશીદક–વ્યાજ–कर्ज (શ્લોક ૧૬૨)
ઘઉં–गहू–गदम–(શ્લોક ૧૬૪)
ચણા–नषुद–नखुद
તલ–कुजिद–कुजिद–(શ્લોક ૧૬૫)
ફોફા–भूसु–बुरा–पूस्त
સૂદ–રસોયો–बावची–बाबर्ची–(શ્લોક ૧૬૬) ભાષામા 'બબર્ચી' શબ્દ જાણીતો છે એટલે 'बावची' પાઠને બદલે बाबर्ची પાઠ સભવી શકે
ચુનો–देगदान–(શ્લોક ૧૬૭) દેગ એટલે દેગડો, જેના ઉપર દેગડો ચડાવાય તે દેગદાન

"ये स्युस्तत्र च सामन्तास्ते साउय इति स्मृता ।
तेषा तु नृपति साउानुसाखिरिति च श्रुत" ॥ (જિનદેવકૃત કાલક કથા)

જેમકે, "वर्णौ वुक्" ४।२।१०३। ઇત્યાદિ સૂત્રો

પાણિનીય વ્યાકરણમા વર્ણુ (હાલ બન્નો) વગેરે કેટલાક શબ્દો નદી, પર્વત, ગામ વા નગર વગેરેના વાચક તરીકે મૂળસૂત્રોમા નિર્દેશેલ છે તે બધા લૌકિક શબ્દોને પાણિનિએ સંસ્કૃતનો ઢોળ ચઢાવેલ છે,

થાળી–देग
કુંભ–ઘડો–कुजह–कूजो–(શ્લોક ૧૬૮)
સૂંઢ–जजवील–(શ્લોક ૧૭૦)–जजर ચાલુ શબ્દ છે
લવણ–नमक–(શ્લોક ૧૭૧)
સાકર–शकर
મડ–રસ–सोर्वं–(શ્લોક ૧૭૪)–सेरवो ચાલુ શબ્દ છે
માખણ–મસ્કહ–मस्कह
તૃપ્તિ–सेरी–(શ્લોક ૧૭૬)
તનુ–શરીર–वदन–(શ્લોક ૧૯૦)

શ્લોક ૨૦૦થી પછીના શ્લોકોમા હવે શુદ્ર–શૂદ્ર–વર્ગનો આરભ—

માલાકાર–માળી–बागवान
વણનારો–वाफदह–बाफदह
સ્થપતિ–मेयमार
તુણનારો–दर्जी
રગાજીવ–રગારો–रगरेज
ચમાર–कफदोज–कफ़्शदोज़
લુહાર–आहगर
સોની–जर्गर–जरगर
તાબાનુ કામ કરનાર–मिसगर
નાપિત–हजाम
બઢઈ–સુતાર–दुरोद्गर–दरोदगर
રજક–ધોબી–गजार–गाज़ुर
શૌંડક–खम्मार
જાદુગર–बाजीगर
ગાયન કરનાર–गोयदह्
વાજુ વગાડનાર–साजदह

આમ ૨૧૧ શ્લોક સુધીમા શુદ્રવર્ગ પૂરો થાય છે આ પછી ૨૪૮ શ્લોક સુધીમા પરચુરણ શબ્દો આવેલા છે અમરકોશમા આ માટે ‘ સકીર્ણવર્ગ ’ નામ છે

મહાશય–बुजुर्ग–बुजर्ग (શ્લોક ૨૧૨)
સુહૃદય–दिलावर
નિપુણ–दाना
મહાઉદ્યોગ કરનાર–तरद्दुद
આયુષ્માન–उमरदज़्–उमरदराज़
દુર્મનસ્–दिलगीर
ખ્યાત–પ્રસિદ્ધ–मशहूर
પ્રભુ–साहिब

સમૃદ્ધ–आबादान्
વ્યસનમગ્ન–आशिक–आशक–આસક્ત
વ્યાકુલ–परेशान
દળદ્રી–मोफ्लिस–मुफलिश
સુદર–महबूव–मह्बूब
અધમ–बद
મોઘ–નકામુ–वेफायदह
મુખ્ય–સ્મૃતિકાર–एमाम–ईमाम
અથવા નિમાજના કાર્યમા અગ્રેસર–एमाम–ईमाम

૨૪૮મા શ્લોક પછીના નવ શ્લોકોમા કેટલાક વિશેષ્યનિઘ્ન શબ્દો તથા અનેકાર્થી શબ્દો જણાવેલા છે

નાનાર્થ શબ્દો—

"शाखस्तु वृक्षशाखायाम् पशो. शृङ्गे प्रकीर्तित." (શ્લોક ૨૫૧)
૧ शाख એટલે વૃક્ષની શાખા
૨ પશુનુ શિંગડુ
"फेरग: कथ्यते तज्ज्ञै. कुष्ठ–देशविशेषयो: (શ્લોક ૨૫૧)
૧ फेरग–કુષ્ઠ
૨ फेरग–એક દેશ–ફિરગીનો મુલક
"कमर कटौ च चन्द्रे च" (શ્લોક ૨૫૬)
૧ कमर–કટિ–કેડ
૨ कमर–ચદ્ર

આ રીતે આ આખો કોશ ૨૫૭ શ્લોકોમા પૂરો થાય છે આરભથી તે અત સુધીના આ તેના શ્લોક નબરો સળગ છે વચ્ચે નબગે લખવામા પોથીલેખકની ભૂલ લાગે છે એટલે શ્લોકો કુલ ૨૫૭ નહિ પણ ૨૫૫ છે કોશ પૂરો થતા પુષ્પિકામા લખેલુ છે કે—

"इति श्रीमहीमहेन्द्रश्रीमद्अकबरशाहकारिते विहारीकृष्णदासमिश्रकृते पारसीप्रकाशे शब्दार्थ-कोशप्रकरणम् ।"

આ પછી આ ગ્રથકારે જ પારસીપ્રકાશ નામથી[1] પારસી–ફારસી–ભાષાનુ વ્યાકરણ રચેલ છે

[1] પ્રસ્તુત કોશ જેવો જ કોઈ બીજો પારસીક કોશ હોવો જોઈએ, એનુ પ્રમાણ મળી આવેલ છે
ચૌદમા સૈકામાં શ્રીજિનપ્રભસૂરિ નામે એક જૈનાચાર્ય થયેલ છે દિલ્લીના બાદશાહ અલાઉદ્દીનની ગાદીએ આવેલા મહમ્મૂદશાહ પાદશાહની સાથે તેમને વિશેષ પરિચય હતો તેઓ ધર્મસ્નેહની વૃદ્ધિ માટે એ પાદશાહના દરબારમા જતા આવતા તેમણે ફારસી ભાષામા જ શ્રીઋષભદેવ ભગવાનનુ એક સ્તવન બનાવેલ છે તેની પહેલી કડી આ છે

"अल्लालाहि तुरा ह कीम्वरु सहियानु तु मरा ख्वाद ।
दुर्नायक समेदानइ वुस्मारइ वुध चिरा न म्ह ॥"

આ સ્તવનની વ્યાખ્યામાં પારસીકોશના અવતરણ આવેલ છે, તે આ પ્રમાણે છે

"आलोवो मसुआरदु एतमधुगक्ति सुराद्गायन
नृत्य स्याद् रसकुर्नयश्च हयमु स्वदिस्तदा काइदा" ઇત્યાદિ

તેમા સસ્કૃતની પેઠે નામવિભક્તિઓ, ધાતુવિભક્તિઓ તથા ધાતુ વગેરે કલ્પીને તેમની સાધના માટે સૂત્રો અને વૃત્તિ તથા ઉદાહરણો વગેરે સવિસ્તર સમજાવેલ છે

સૂત્રોનો નમૂનો—

पारसीकात् सेर्लुक् ॥ १ ॥
एकस्य यक् ॥ २ ॥
द्वेः दू. ॥ ३ ॥
त्रे से ॥ ४ ॥
चतुरशब्दस्य चहार चार ॥ ५ ॥

ઇ યાદિ અનેક સૂત્રો રચેલા છે

વ્યાકરણના આ પ્રથમ પ્રકરણનુ નામ સખ્યાશબ્દનિર્ણય છે

બીજા પ્રકરણનુ નામ શબ્દપ્રકરણ છે તેમા નામના રૂપો સસ્કૃતની ઢબે સાધી બતાવેલાં છે

સૂત્રો—	ઉદાહરણ—
सेर्लुक ॥ १ ॥	મર્દ
जसो हा ॥ २ ॥	મર્દહા
द्वितीयायाः षष्ठयाश्च रा ॥ ३ ॥	મર્દરા
तृतीयाया वा ॥ ४ ॥	વામર્દ

આમ અનેક સૂત્રો રચીને ફારસી ભાષાના નામના રૂપોને ઉદાહરણો સાથે સાધી બતાવેલ છે, આ પછી આ પ્રકરણમા છેટલી હકીકત સર્વાદિ નામોને લગતી આપેલ છે આ પછી અવ્યયોનુ પ્રકરણ બતાવેલ છે

અવ્યયોના સૂત્રો—

हमरा सहार्थे ।
सही सत्यार्थे ।
हमी हमीन् एवार्थे ।
चि किमर्थे ।
बाट बादज पश्चादर्थे ।
निमाज नित्यकर्मणि ।
गनीमत धर्मपूर्वकवस्तुलाभे ।

આ રીતે ગ્રથકારે કેટલાક અધિક અવ્યયોનો સગ્રહ કરેલ છે આ પ્રકરણ પૂરુ થયા પછી કારક પ્રકરણ, સમાસ પ્રકરણ, તદ્ધિત પ્રકરણ અને છેલ્લુ આખ્યાત પ્રકરણ આપેલ છે વ્યાકરણના આ આખા ય ગ્રથમા ગ્રથકાર ઉદાહરણોમા બીજા બીજા ઉદાહરણો સાથે વારવાર અકબર બાદશાહનો ઉલ્લેખ કરતો રહે છે

આ ઉપરથી જાણી શકાય એમ છે કે બીજો પણ કોઈ પારસીક કોશ જરૂર હોવો જોઈએ તે વ્યાખ્યામાં બીજુ પણ અવતરણ છે (જુઓ જૈન સાહિત્ય સશોધક ખડ ૩ અક ૧ પૃ૦ ૨૬થી)

આ સ્તવનની પાચમી કડીની વ્યાખ્યામા અરબી रहमान શબ્દને रहमाण રૂપે લખેલ છે અને સસ્કૃતના 'रह' ઉપરથી તેની વ્યુત્પત્તિ બતાવવામા આવેલ છે रहति-त्यजति-रागद्वेषौ इति रह् + अ + माण + स = रहमाण આ રીતે અરબી શબ્દને સસ્કૃતનો ઢોળ ચડાવવામા આવેલ છે

તદ્ધિત પ્રકરણમા—

૧ शाहस्य अपत्य शाहयादह् ।

અહીં અપત્ય અર્થ માટે 'यादह्' પ્રત્યય છે

खानस्य अपत्य खानयादह् ।

अशीलस्य अपत्य अशीलयादह् ।

अशील–असील એટલે કુલીન, 'અસલ' કે 'અસીલ' શબ્દો ભાષામા પ્રચલિત છે આ પ્રકરણમા અપત્ય અર્થનો પ્રત્યય પહેલા બતાવેલ છે પછી जात અર્થવાળો પ્રત્યય—

૨ काबुले जात. काबुली ।

अरबे जातः आरबी ।

चीने जात. चीनी ।

પ્રયુક્ત અર્થ સૂચક પ્રત્યય—

૩ महम्मदेन प्रयुक्ते महम्मदी ।

ભાવપણુ બોધક પ્રત્યય—

मुसुलमानस्य भावः मुसुल्मानी

काफिरी ।

અસ્તિ અર્થદ્યોતક 'स्तान्' પ્રત્યય—

૪ गुल विद्यते अस्य गुल्स्तान् ।

हिन्दुस्तान ।

बागिस्तान् । क्वचिद् इकारागमः ।

इदमर्थ સૂચક 'अण्' પ્રત્યય—

૫ अकबरस्य अयम् अकबरी ।

'तत् करोति' અર્થનો अण् પ્રત્યય—

अणि पूर्वस्वरस्य आकारः मध्यमस्वरस्य इकारो वक्तव्यः—'અણ્' લાગતા પૂર્વના સ્વરનો આકાર થાય છે અને મધ્યમ સ્વરને ઇકાર થાય છે

अदल करोति इति आदिलः ।

जुलम करोति जालिम. ।

हुकम करोति हाकिमः । ઇત્યાદિ

आदिल વગેરે પ્રયોગોમા तत् करोति અર્થનો अण् પ્રત્યય છે

આ રીતે તદ્ધિત પ્રકરણમા અનેક પ્રત્યયોનુ વિધાન કરેલ છે આ પ્રકરણમા અતે गुनाह कृतवान् गुनाहगार–गार प्रत्यय । 'समूह' અર્થનો दात् પ્રત્યય–यमादात् વગેરે तत् साधयति અર્થનો 'गर्' પ્રત્યય–यद्गर्, सितमगर વગેરે

तत् विक्रीणाति અર્થનો 'फरोश' પ્રત્યય—

सबुजी विक्रीणाति इति सबुजीफरोश વગેરે

तत् धारयति અર્થનો 'दान्' પ્રત્યય—

निमक धारयति निमकदान्, अयनकदान् વગેરે

तराश् પ્રત્યય–सगतराश्, बुततराश् વગેરે

અલ્પ અર્થનો चह् પ્રત્યય–सिंदूक + चह् = सिंदूकचह्, देगचह् વગેરે

તેમા સસ્કૃતની જેમ નામિકિનિઓ, [illegible] તથા [illegible] વગેરે કહ્યાને તેમની સાધના માટે ગણો અને જાતિ તથા [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] -

पारसीकाणां [illegible] ॥ १ ॥

[illegible] यक् ॥ २ ॥

[illegible] ॥ ३ ॥

[illegible] ॥ ४ ॥

[illegible] नहार नार ॥ ५ ॥

ઇત્યાદિ અનેક સૂત્રો રચેલા છે

વ્યાકરણના આ પ્રથમ પ્રકરણનુ નામ [illegible]નિર્ણય છે.

બીજા પ્રકરણનુ નામ નામપ્રકરણ છે તેમા નામના રૂપો સસ્કૃતની ઢબે સાધી બતાવેલા છે

સૂત્રો—	ઉદાહરણ—
सेर्लुक् ॥ १ ॥	મર્દ
जसो हा ॥ २ ॥	મર્દા
द्वितीयाया: षष्ठाश्च रा ॥ ३ ॥	મર્દરા
तृतीयाया बा ॥ ४ ॥	બામર્દ

આમ અનેક સૂત્રો રચીને ફારસી ભાષાના નામના રૂપોને ઉદાહરણો સાથે સાધી બતાવેલ છે, આ પછી આ પ્રકરણમા છેલ્લી હકીકત સર્વાદિ નામોને લગતી આપેલ છે આ પછી અવ્યયોનુ પ્રકરણ બતાવેલ છે

અવ્યયોના સૂત્રો—

हमरा सहार्थे ।

सही सत्यार्थे ।

हमी हमीन् एवार्थे ।

चि किमर्थे ।

बाद बादज पश्चादर्थे ।

निमाज नित्यकर्मणि ।

गनीमत धर्मपूर्वकवस्तुलाभे ।

આ રીતે ગ્રથકારે કેટલાક અધિક અવ્યયોનો સગ્રહ કરેલ છે આ પ્રકરણ પૂરુ થયા પછી કારક પ્રકરણ, સમાસ પ્રકરણ, તદ્ધિત પ્રકરણ અને છેલ્લુ આખ્યાત પ્રકરણ આપેલ છે વ્યાકરણના આ આખા ય ગ્રથમા ગ્રથકાર ઉદાહરણોમા બીજા બીજા ઉદાહરણો સાથે વારવાર અકબર બાદશાહનો ઉલ્લેખ કરતો રહે છે

આ ઉપરથી જાણી શકાય એમ છે કે બીજો પણ કોઈ પારસીક કોશ જરૂર હોવો જોઈએ તે વ્યાખ્યામા બીજુ પણ અવતરણ છે (જુઓ જૈન સાહિત્ય સશોધક ખડ ૩ અક ૧ પૃ૦ ૨૬થી)

આ સ્તવનની પાચમી કડીની વ્યાખ્યામા અરબી रहमान શબ્દને रहमाणु રૂપે લખેલ છે અને સસ્કૃતધાતુ 'रह' ઉપરથી તેની વ્યુત્પત્તિ બતાવવામા આવેલ છે रहति-त्यजति-रागद्वेषौ इति रह् + अ + माण + स् = रहमाण. આ રીતે અરબી શબ્દને સસ્કૃતનો ઢોળ ચઢાવવામા આવેલ છે

તદ્ધિત પ્રકરણમા—

१ शाहस्य अपत्य शाहयादह् ।

અહીં અપત્ય અર્થ માટે 'यादह्' પ્રત્યય છે

खानस्य अपत्य खानयादह् ।

अशीलस्य अपत्य अशीलयादह् ।

अशील–અસીલ એટલે કુલીન, 'અસલ' કે 'અસીલ' શબ્દો ભાષામા પ્રચલિત છે આ પ્રકરણમા અપત્ય અર્થનો પ્રત્યય પહેલા બતાવેલ છે પછી जात અર્થવાળો પ્રત્યય—

२ काबुले जातः काबुली ।

अरबे जात. आरबी ।

चीने जात. चीनी ।

પ્રયુક્ત અર્થ સૂચક પ્રત્યય—

३ महम्मदेन प्रयुक्ते महम्मदी ।

ભાવપણુ બોધક પ્રત્યય—

मुसुलमानस्य भाव. मुसुल्मानी

काफिरी ।

અસ્તિ અર્થદ્યોતક 'स्तान्' પ્રત્યય—

४ गुल विद्यते अस्य गुल्स्तिान् ।

हिन्दुस्तान ।

बागिस्तान् । क्वचिद् इकारागमः ।

इदमर्थ સૂચક 'अण्' પ્રત્યય—

५ अकबरस्य अयम् अकब्बरी ।

'तत् करोति' અર્થનો अण् પ્રત્યય—

अणि पूर्वस्वरस्य आकारः मध्यमस्वरस्य इकारो वक्तव्यः—'અણ્' લાગતા પૂર્વના સ્વરનો આકાર થાય છે અને મધ્યમ સ્વરને ઇકાર થાય છે

अदल करोति इति आदिलः ।

जुलम करोति जालिम ।

हुकम करोति हाकिमः । ઇત્યાદિ

आदिल વગેરે પ્રયોગોમા तत् करोति અર્થનો अण् પ્રત્યય છે

આ રીતે તદ્ધિત પ્રકરણમા અનેક પ્રત્યયોનુ વિધાન કરેલ છે આ પ્રકરણમા અતે गुनाह कृतवान् गुनाहगार–गार प्रत्यय । 'समूह' અર્થનો दात् પ્રત્યય–यमादात् વગેરે तत् साधयति અર્થનો 'गर्' પ્રત્યય–यर्गर्, सितमगर વગેરે

तत् विक्रीणाति અર્થનો 'फरोश' પ્રત્યય—

सब्जुजी विक्रीणाति इति सब्जुजीफरोश વગેરે

तत् धारयति અર્થનો 'दान्' પ્રત્યય—

निमक धारयति निमक्दान्, अयनकदान् વગેરે

तराश् પ્રત્યય–सगतराश्, बुततराश् વગેરે

અલ્પ અર્થનો चह् પ્રત્યય–सिंदूक + चह् = सिंदूकचह्, देगचह् વગેરે

નિંદા અર્થનો 'क' પ્રત્યય– यनक्, रिंदक्

પ્રકર્ષ અર્થનો 'तर' પ્રત્યય—

अतिशयेन देर् देरतर् खूवतर्, બદતર્ વગેરે

આ પછી આખ્યાત પ્રકરણમા ક્રિયાપદોના રૂપો સસ્કૃતની વિભક્તિ દ્વારા આદેશો કરી કરીને સાધી બતાવેલ છે અને સાથે સસ્કૃત ધાતુઓના આદેશો પણ બતાવેલા છે

જેમકે केटलाक आदेशो—

भू 'ધાતુનો शवद्' આદેશ

ति પ્રત્યયનો 'मे' આદેશ मेशवद्–भवति इत्यर्थ આમ દરેક કાળના રૂપો સાધી બતાવેલા છે

અસ્ ધાતુનો हस्त–हस्ती–अस्ति इत्यर्थ ।

अस् ધાતુનો ભૂતકાળમા बूद–बूद–आसीत् इत्यर्थ ।

૧ पच् ધાતુનો पेजद्–पुजद्

૨ दृश् ધાતુનો वीनद्–बीनद्

૩ कृप् ધાતુનો कगद्

૪ ग्वथ् ધાતુનો जोगद्

૫ घट् ધાતુનો साजद्

૬ दा ધાતુનો दिहद्

૭ कृ ધાતુનો कुनद्

આ રીતે સસ્કૃતના દશે ગણના અનેક ધાતુઓના જુદા જુદા આદેશો બતાવેલા છે અને આમ કરીને આ ફારસી ભાષા સસ્કૃત ભાષા દ્વારા જન્મી હોય એવો આભાસ કરાવવાના હેતુથી ગ્રથકાર આ વ્યાકરણ બનાવવા પ્રેરાયા જણાય છે જો કે ફારસી ભાષા સસ્કૃત પ્રાકૃત ભાષાઓ સાથે સબધ જરૂર રાખે છે પણ તે એમાથી જન્મી હોય તે બનવા જોગ નથી આ રીતે આ લેખમા ફારસી ભાષાના કોશનો અને વ્યાકરણનો ટૂકો પરિચય આપેલ છે કોશ કરતા વ્યાકરણનો પરિચય વધારે વીગતથી આપવો જોઈએ એમ લાગે છે પણ એમ કરવા જતા લખ્યુ છે તે કરતા બમણુ અઢી ગણુ લખવુ જોઈએ અને એવુ લંબાણુ અરુચિકર થવા સભવ છે; માટે તેમ કર્યું નથી વળી, કોઈ બીજે પ્રસગે એ વિશે વીગતથી લખી શકવાનો અવકાશ છે જ

હાથપ્રતનો પરિચય—

હાથપ્રતના કુલ પાના ૨૮ છે વ્યાકરણ ભાગના છેલ્લા પાનામા સમાપ્તિસૂચક કોઈ ઉલ્લેખ કે પુષ્પિકા નથી એથી એમ જણાય છે કે પ્રત અધૂરી છે

પાના ચાલુ પાના કરતા વધારે પહોળા છે, એક એક પાનામા ૧૪–૧૪ લીટીઓ છે હાથપ્રત સુવાચ્ય છે પણ અશુદ્ધ છે અને વચ્ચે વચ્ચે કોરી જગ્યા પણ છે એટલે એમ જણાય છે કે વચ્ચે વચ્ચે કાઈ છૂટી ગયુ હોય અક્ષરો થોડા મોટા છે ગ્રથકારના સમય વિશે ખાસ લખવાની જરૂર નથી પોતે અકબર બાદશાહની પ્રેરણાથી આ પ્રવૃત્તિ કરેલ છે એમ સ્પષ્ટ જણાવે છે એટલે ગ્રથકાર અકબરની સભાનો પડિત હોય એ બનવા જોગ છે કટ્ટર હિંદુઓનો એવો આગ્રહ હતો કે न पठेत् यावनीं भाषा प्राणै कण्ठगतैरपि। અર્થાત્ "જીવ જાય તો ભલે જાય પણ યાવની ભાષાને ભણવી જ નહિ" એ આગ્રહને નેવે તો મૂક્યો પણ બ્રાહ્મણ પડિતોએ अल्लोपनिषद् જેવા ઉપનિષદ્ પણ રચેલ છે તથા પ્રસ્તુત ફારસી ભાષાનુ વ્યાકરણ લખવા પણ પ્રયાસ કરેલ છે, અને શ્રીવિષ્ણુની સાથે સરખામણી બતાવીને અકબરની ખૂબ સ્તુતિ અને પ્રશસા સુદ્ધા કરેલ છે તેનુ કારણ ગોતવા જવુ પડે તેમ નથી હાથપ્રતને ઉપયોગમા લેવા દેવા માટે ला० द० भारतीय सस्कृति विद्यामदिरना નિયામકનો આભારી છુ

નાસિક્ય પછી વ્યંજનાગમ અને સારૂપ્ય

હરિવલ્લભ ચૂનીલાલ ભાયાણી

૧

ભારતીય-આર્યની પ્રાચીન ભૂમિકાના મ્+ર્ અને મ્+લ્ એ વ્યંજનસંયોગો જે પરિવર્તન પામીને મધ્યમ ભૂમિકામાં આવ્યા છે તેની વિશિષ્ટતા એ છે કે તેમાં વચ્ચે બ્નો આગમ થયો છે

સં૦ આમ્ર : પ્રા૦ અંબ : ગુ૦ આંબો
આમ્રાતક : અંબાડઅ અંબાડો
તામ્ર . તંબ . તાંબું
અમ્લ : અંબ : આંબવું, અંબાવું
*આચામામ્લ[૨] . આયંબિલ : આંબેલ
આમ્લિકા[૨] અંબિલિઆ : આંબલી

૨

નાસિક્ય વ્યંજન (ન્, મ્, અનુસ્વાર) અને હકારના સંયોગના પરિવર્તનમાં એક વલણ એવું જ છે તે અનુસાર ન્ પછી દ્ નો, મ્ પછી બ્ નો અને અનુસ્વાર પછી ગ્ નો આગમ થાય છે પરવર્તી હકારની સાથે ભળી જતાં તે અનુક્રમે ધ્, ભ્, અને ઘ્ રૂપે નિષ્પન્ન થયા છે

આમાં હ્ મૂળનો હોય અથવા તો માધ્યમિક પરિવર્તનપ્રક્રિયા અનુસાર નિષ્પન્ન થયેલો હોય—એટલે કે મૂળના પૂર્વવર્તી હ્ કે સ્ માંથી નીપજેલો અને વ્યત્યયને પરિણામે પરવર્તી બનેલો હોય[૩] ઉદાહરણો

સં૦ ચિહ્ન . પ્રા૦ ચિંધ ગુ૦ ચીંધવું
સંસ્મરતિ સંભરઇ સાંભરે

સિંહ : સિંઘ · °સિંગ°, સગ (માનસિંગ, અભેસંગ)
કુષ્માણ્ડ : કુંભંડ : કોભાડ

૩

આ વલણ નાસિક્ય વ્યજન અને ર્ કે લ્ સયુક્ત નહીં પણ નિકટનિકટ હોય ત્યારે પણ ક્વચિત પ્રવર્ત્યું છે પ્રાચીન ભૂમિકામા પણ આનું ઉદાહરણ છે

વૈદિક સૂનર ‘પ્રસન્ન’ સ૦ સુન્દર.

ઉપરાંત

સ૦ શાલ્મલિ, પ્રા૦ સિંબલિ, ગુ૦ શીમળો. સ૦ બૃહન્નલ અપ૦ વિહુંદલ ગુજ૦ વ્યંઢળ.

કેટલાક ગુજરાતી ઉદાહરણો આ વલણ અમુક અગે પ્રબળ હોવાના દ્યોતક છે (આમા પરવર્તી ધ્વનિ ર્ કે લ્ સિવાય ક્વચિત્ ડ્ છે)

સ૦ ચૂર્ણ . પ્રા૦ ચુન્ન . ગુજ૦ ચૂન્ડી (હિંદી ચુનરી)
વાનર : અપ૦ વન્નર : ગુજ૦ વાન્દર, વાદરો
પંચદશ : પન્નરહ : પંદર
પર્ણ : પન્ન ' પાંદડું
રત્ના : રન્ન + લ : રાનલ, રાંદલ

ગુજ૦ મીની, મીનડી, મીંદડી

ઉપરાત ચામડું, ગામડું, આમળાના વિરોધે ચામ્બડું, ગાંમ્બડું, આંબળું, (આમલક) એવા ઉચ્ચારણનો પણ અહીં નિર્દેશ કરી શકાય [૪]

૪

નિકટવર્તી અક્ષરોના નાસિક્ય વ્યજન અને હકાર વચ્ચે વ્યજનાગમ થયાના પણ એક ઉદાહરણ મળે છે

અભિજ્ઞાન . અહિન્નાણ *અહિંદાણ . એંધાણ
મદનફલ . મયણહલ . મીંઢળ, મીંઢોળ
એંધાણમાં પરવર્તી ધ્વનિ ણ્ છે

સુરતી ઉચ્ચારણ બધે (<બન્હે = બંને), બધેવી (<બન્હેવી = બનેવી), જાંદરડી (<જાનરડી, વિમલપ્રબન્ધમા જાંદ્રણી), નાધલું, નાધડિયું, (નાન્હુ, લન્હ, શ્લક્ષ્ણ) ઉપરની પ્રક્રિયા બતાવે છે

આમા દીર્ઘ નાસિક્ય વ્યજનનુ પ્રબળ ઉચ્ચારણ પરિવર્તન માટેની આવશ્યક શરત જણાય છે નાસિક્યના ઉચ્ચારણ વેળા બધી હવા માત્ર નાસિકા વાટે નીકળવાને બદલે ઉત્તરાંશમા તે મુખ વાટે નીકળતા નાસિક્ય પછી સ્પર્શ વર્ણ નીપજેલો છે મૂળનો એક વ્યજન એમા વિભક્ત થાય છે એ રીતે જોતા આ પરિવર્તન દ્વિભાજન (split)ના પ્રકારનુ ગણાય.

૫

અર્વાચીન ગુજરાતી ઉચ્ચારણમા ઉપરના વલણથી સ્થૂળ દૃષ્ટિએ વિપરીત કહી શકાય તેવુ વલણ પ્રવર્તે છે સાનુનાસિક સ્વર પછીનો મધ્યવર્તી અલ્પપ્રાણ ઘોષ સ્પર્શ (ઘણુખરુ તો બ્) અનુનાસિકની અસર નીચે સારૂપ્ય પામીને પોતાના વર્ગનો નાસિક્ય સ્પર્શ બને છે ઉદાહરણો

અમરાઈ (પ્રા૦ અમ્બરાઈ, સ૦ **આમ્રરાજિ**), **શીમળો** (પ્રા૦ **સિંબલિ**, સ૦ **શાલ્મલિ**); **કામઠી-કામડી** (પ્રા૦ **કંબા**), **ચીમટો** (મૂળમા *ચિંબ્[૨]-).

ઉપરાત **આંબળું-આમળુ**, **આંબલી-આમલી**, **ઉંબરો-ઊમરો**, **કાંબળો-કામળો**, **તાંબડી-તામડી**, **તૂબડી-તૂમડી**, **પૂભડું-પૂમડું**, **લીંબડો-લીમડો** એવી માન્ય જોડણીઓ, તથા **જાંબળી-જામળી**, **સાંબેલું-સામેલું**, **લાંબડો-લામડો**, **ચાનકી** (**ચાંદ**, **ચંદ્ર**), **બીનકી** (**બિન્દુ**)

૬

સાનુનાસિક સ્વર પછીનો શબ્દાંત અલ્પપ્રાણ ઘોષ સ્પર્શ (ખાસ કરીને બ્-ભ્, તેથી ઓછે અંશે દ્, ડ્) નાસિક્ય સ્પર્શ (મ્, ન્, ણ્) બનવાનુ વલણ વિશેષે ધરાવે છે ઉદાહરણો

કરમો-કરમલો (**કરંબ**)
ચૂમવુ-ચૂમી (**ચૂંબ-ચુબ્**)
ઝૂમવું, ઝૂમણું, ઝુમ્મર (પ્રા૦ **ઝુંબ્-ઝુંબણગ**), **ઝુમ્ખુક**
બૂમ (પ્રા **બુબા**)
લૂમ (**લૂબ, લૂબી**)
સામ (**સાંબેલું, સંબ, શમ્બ**)
અડીખમ, મલખમ (°**ખંબ**°, **ખંભ**)
ડામવું (**ડાંભવું**, પ્રા૦ **ડભણ**)
વામ (**વાંભ**)

૭

આ ઉપરાત રોજની લોકવ્યવહારની ભાષામા પ્રાદેશિક પ્રયોગો લેખે **ખાણ** (**ખાંડ**), **ગાણ** (**ગાંડ**), **માણ** (**માંડ**), **રાણુનો** (**રાંડનો**), **કનમૂળ** (**કંદમૂળ**), **બનબારણે** (**બંધ બારણે**), **ચનરા** (**ચદ્રા**), **વાનરો**, **પાનડી**, **પંનર**, **ચૂનડી**, **વનરાવન**, **અનરાધાર**, **શિનરી** (**શીદરી**), **ગન** (કે **ઘન**, **ગંધ**), **ગોવનજી** (**ગોવિંદ**) જેવા ઉચ્ચારણ પ્રચલિત છે તે પણ આ વલણ અંગે દિશાસૂચક છે[૫]

નાસિક્ય ધ્વનિના પ્રભાવ નીચે ડ્ > ણ્, ળ્ > ણ્, વ્ > મ્ (કણ**બી**, **વાણંદ**, **બમણું**, ગભરામણ વગેરે) એ પરિવર્તનવલણો ઉપર વર્ણવેલા વલણ સાથે સવાદી છે

ટિપ્પણ

૧ ચર્ચેલા પરિવર્તનોનો પૂર્વનિર્દેશ, વિચારણા વગેરે માટે જુઓ હેમચદ્ર, સિદ્ધહેમ, ૮, ૨।૫૬, ૧।૨૬૪, ૨।૫૦ ૨।૭૪, ૪।૪૧૨, પિશલ, ગ્રામાતિક, § ૨૯૫, ૨૬૭, ટર્નર, ગુજરાતી ફોનોલોજિ, § ૭૮, ૮૪, નરસિંહરાવ,

ગુજરાતી, લૅંગ્વેજ ઍન્ડ લિટરેચર, ૧, ૩૨૮–૩૩૩, ૪૭૧, ૪૭૨ (બી), ભાયાણી, વાગ્વ્યાપાર, પૃ૦ ૩૧૦, ૩૨૫ સરખાવો બ્લોક (ભાષાંતર, પરાંજપે), મરાઠી ભાષેચા વિકાસ, § ૧૨૩

વ્યંજનાગમવાળા શબ્દોનો વિચાર કરતાં નરસિંહરાવે પ્રાકૃત ભૂમિકાનાં ઉદાહરણો નોંધ્યા છે, પણ તેમનો જ વારસો ગુજરાતી વગેરેને મળ્યાનુ તેમની સમજમાં નથી આવ્યુ આ પરિવર્તનને સમજાવતાં તેમા તેમણે સ્વરભારની અસરથી અથવા પાછળના ર્, ર્‌ને કારણે મળના નાસિક્ય વ્યંજનનો નાસિક્ય દ્, બ્ વગેરે થયાનુ માન્યુ છે, પણ એમનુ પૃથક્કરણ ભૂલ ભરેલુ છે તેમણે પૃ૦ ૪૭૨ (બી) ઉપર ટાંકેલો મત જ સાચો ખુલાસો રજૂ કરે છે દૂષિત પૃથક્કરણને કારણે તેમણે આ વલણના ઉદાહરણો સાથે મ્ > વઁ એ ભિન્ન વલણનાં ઉદાહરણો ભેળવી દીધા છે અને એક વૈરૂપ્યનુ ઉદાહરણ પણ (અડવાણો અણુવાણુહુ) એ સાથે મૂકયુ છે

૨ ટર્નર, ઇન્ડો આર્યન લૅંગ્વેજિજ્ * આચામામ્લ, આમ્લા, કુષ્માણ્ડ, * ચિંબ્ એ શીર્ષકોની નીચે જુઓ

૩ અન્ય પ્રાકૃત અપભ્રંશ ઉદાહરણો બંભ (બ્રહ્મ), બંભણ (બ્રાહ્મણ), ગિંભ (ગ્રીષ્મ), સેંભ (શ્લેષ્મ), કમ્હાર (કમ્હાર = કશ્મીર), સંધાર (સંહાર), સંઘ્ (શંસ્), આસંઘ્ (આશંસ્) વગેરે

એ ધ્યાનમાં રાખવાનુ છે કે વધુ વ્યાપક વલણ તો કશા આગમ વિના નાસિક્ય અને હકારના સયોગને બીજા સયોગોની જેવો ગણવાનુ અને પછીથી હકારનો ઘણુખરુ લોપ કરવાનુ છે ઉદાહરણો ઊનુ (ઉન્હ, ઉષ્ણ), કાનો (કન્હ, કૃષ્ણ), પાનો (પન્હવ, પ્રસ્નવ), પાની (પન્હિઅ, પાર્ષ્ણિ), નાનુ (લન્હ, શ્લક્ષ્ણ), અમે (અમ્હ, અસ્મ-), તમે (તુમ્હ, *તુષ્મ), મસાણ (મસાણ, શ્મશાન), ઘીમ (ગિમ્હ, ગ્રીષ્મ), વીસરે (વિમ્હરઇ, વિસ્મરતિ), નરશી (નરસીહ, નરસિંહ) વગેરે

૪ હિંદી તાંબા, બંદર, પદ્મ વગેરે, બનજારી (કે લબાડી) ઉંદાળેમા (=ઉનાળામા), મરાઠી તાંબે, આંબા, વાંદર, પધરા, સાંગણે વગેરે

અંગ્રેજી (કેટલાક મૂળ તો કેટલાક ફ્રેંચમાંથી) fumble, grumble, humble, nimble, gander, gender, thunder વગેરે તથા ગ્રીક andros વગેરે આવા જ વ્યંજનાગમના ઉદાહરણો છે

૫ હિંદી અમરાઈ, આમ, ચૂમના, ઝૂમના, રોમ, લૂમના, ખામ, મલખમ, વગેરેમા આ જ પરિવર્તન-વ્યાપાર છે સરખાવો ગેમાની (ડોમ્બ) અંગ્રેજી શબ્દાન્ત — mbનો મ્ (bomb, comb, dumb, thumb, tomb, womb, jamb, lamb, limb, વગેરેમા) તથા –ingના ઙ (sing, ring, coming વગેરેમા) આવી જ પ્રક્રિયા રજૂ કરે છે



ગુજરાતનું લોકજીવન

મંજુલાલ ર૦ મજમુદાર

ગુજરાતનો મિશ્રસમાજ

મધ્યકાલીન ગુજરાતી સમાજ અનેકાનેક જાતિ, વર્ણ અને સસ્કારોના સમિશ્રણમાથી અસ્તિત્વમા આવ્યો છે, એ હકીકત છે ગુજરાતની ભૂમિ ઉપર અનેક પ્રજાસમૂહોના સમિશ્રણ થયા છે, પરિણામે, એ સૌના સ્વભાવલક્ષણો ગુજરાતી સમાજમા વરતાવા લાગ્યા છે પ્રજાના પરિભ્રમણોએ ગુજરાતી સમાજને અને તેના સ્વભાવને ઘડ્યો છે તેથી જ ગુજરાતી પ્રજાજનને, અનુભવથી ઘડાઈ ને નમ્ર અને વ્યવહારકુશલ થતા આવડ્યુ છે, તેમ જ આ કારણથી જ ગુજરાતીમા સ્વપ્રાતાભિમાન, બીજાને મુકાબલે, બહુ મોળુ રહેવા પામ્યુ છે

દ્રવ્યલક્ષી પ્રજા

'ગુજરાતીઓ મોટે ભાગે દ્રવ્યલક્ષી પ્રજા છે'—એવુ આક્ષેપાત્મક કથન ચાલ્યુ આવે છે, તેની સાથે એ પણ યાદ કરવા જેવુ છે કે ગુજરાતના બદરો ઉપર ઘણીવાર પરદેશી હકૂમત રહેલી છે, અને તેને લીધે, ગુજરાતનો આતરપ્રદેશ જુલમી અધિકારથી બચી પણ ગયો છે

સુદ્રાવ્યાપારમાં અગ્રેસર

ગુજરાતના દ્રવ્યલક્ષીત્વની સારી છાપ રાષ્ટ્રતત્ર અને તેના કારભાર ઉપર પણ પડ્યા વગર રહી નથી જેમ આજના જમાનામા મોટા રાષ્ટ્રોનો વ્યવહાર શરાફી પેઢીઓ, બૅન્કો અને કરોડાધિપતિઓ ઉપર નભે છે તેમ, ગુજરાતના રાજ્યોનો વ્યવહાર તેના મોટા મોટા વેપારીઓ ઉપર નભતો હતો મધ્યકાલીન ગુજરાતમા વસ્તુપાલ–તેજપાલ, શાતિદાસ ઝવેરી, તથા પેશ્વાઈના વખતમા પૂનામા પહેલી ટકશાળો ચલાવનાર ગુજરાતી દુલ્લભ શેઠ, અને કપની સરકારના વખતમા સુરતથી મુબઈમા આવીને રહેલા આત્મારામ ભૂખણ ત્રવાડી વગેરે શરાફોની પેઢીઓએ નોંધપાત્ર સેવા બજાવી છે

લોકવાર્તા–વ્યાપારી રાજાઓ

ગુજરાતી લોકવાર્તાના સાહિત્યમા, વેપારીઓને 'રાજાઓ' તરીકે ઓળખાવેલા છે તેમના કુમારો, વ્યાપારમા કમાયેલી લક્ષ્મીથી ભરપૂર વહાણો લઈને પરદેશથી આવતા ત્યારે, રાજા પણ તેમનુ સન્માન કરતા ઘણીવાર રાજાની કુવરીને, વૈશ્ય પ્રધાનના વ્યાપારી પુત્રને પરણાવવામા નાનમ ગણાતી નહિ

પરદેશી વ્યાપારીઓ પ્રત્યેનો વર્તાવ

ગુજરાત-સૌરાષ્ટ્રના બદરો સાથે વેપાર કરવા આવનાર પરદેશીઓ અને પરધર્મીઓ કોઈપણ જાતની હરકત વગર પોતપોતાનો ધર્મ તથા આચાર પાળી શકે તે માટે, ઉદારભાવે જોગવાઈઓ કરી આપવામા આવતી હતી માગરોળ તથા ખભાતના બદરો ઉપર મુસલમાનો માટે મસ્જિદો પણ બાધી આપવામાં આવી હતી, એવી લેખી નોંધ મળી આવી છે

ધર્મમત–સહિષ્ણુતા

ગુજરાતમા ધર્મમત સહિષ્ણુતા સોલકી સમયમા પ્રવર્તતી હોવાના નિર્ણાયક દાખલા ઇતિહાસમાથી મળે છે અગિઆરમા અને બારમા સૈકામા દક્ષિણમા, શૈવરાજાઓ દ્વારા વૈષ્ણવોની ભારે કનડગત થઈ હોવાના દાખલા મળે છે, પણ ગુજરાતમા એવા દાખલા નથી શૈવધર્મી રા' મડલિકે વૈષ્ણવ ભક્તકવિ નરસિંહ મહેતાને પજવ્યાનો દાખલો અપવાદ ગણવો જોઈએ અલબત્ત, શ્વેતામ્બર અને દિગમ્બર જૈનો વચ્ચે તથા બ્રાહ્મણ અને જૈનો વચ્ચે વાગ્યુદ્ધો તથા પરસ્પરની નિંદા થયેલી છે ખરી, પણ એથી આગળ કઈ થયુ નથી રાજાઓએ તથા મત્રીઓએ તો સર્વધર્મ પ્રત્યે સમભાવ રાખેલો છે

પારસીઓને આવકાર

એટલુ જ નહિ, પણ ઈ૦ સ૦ ૯૩૬મા મુસ્લિમ કનડગતને લીધે ઇરાનથી દક્ષિણ ગુજરાતમા ભાગી આવેલા અગ્નિપૂજક પારસીઓને, ગુજરાતના પડોશી એવા કોંકણના શિલાહાર રાજાએ આશ્રય આપ્યો હતો, અને એ દક્ષિણ કાઠા પર આવીને વસેલા પારસીઓ ગુજરાતીઓ તરીકે જ અગિયારસો વર્ષથી માનભેર જીવી રહ્યા છે સિદ્ધરાજના સમયમા ખભાતની મસ્જિદને આ સૂર્યપૂજકોએ કાફિરો દ્વારા બાળી મુકાવી હતી એ દગામા એંસી મુસ્લિમો માર્યા ગયેલા આની ફરિયાદ સિદ્ધરાજ પાસે પહોંચતા, તે રાજાએ જાતે તપાસ કરી, વાત સાચી ઠરતા, બ્રાહ્મણોનો તથા અગ્નિપૂજકોના મુખ્ય નેતાઓનો યોગ્ય દડ કર્યો અને પ્રજાપાલનની સમભાવભરી વ્યવસ્થા અમલમા મૂકી

ધાર્મિક સમભાવ : મંદિરો, મસ્જિદો

વાઘેલા રાજ્યકાળમા મત્રીશ્વર વસ્તુપાલ તેજપાલે જૈન અને બ્રાહ્મણધર્મના પૂજાસ્થાનો ઊભા કર્યાં હતા તે સાથે મસ્જિદો પણ બધાવી હતી એમ તેમના ચરિત્રલેખકો જણાવે છે કચ્છ-ભદ્રેશ્વરના જગડુશાહે પણ મસ્જિદો બધાવી હતી પરતુ ધાર્મિક સમભાવનો સૌથી સરસ દાખલો તો વેરાવળના સ૦ ૧૩૨૦ના લેખમા છે — અર્જુનદેવ વાઘેલાના મહામાત્ય રાણક શ્રી માલદેવ હતા ત્યારે, સોમનાથના પાશુપતાચાર્ય ગડશ્રી પરવીર અને ત્યાના આગેવાન મહાજનો પાસેથી હરમુઝ(ઇરાનનુ હોરમઝ)ના કાહાના અમીર ફકરુદ્દીનના રાજ્યના નાખુદા પીરોઝે, સોમનાથદેવના નગરની બહારના ભાગમા એક મસ્જિદ બાધવા માટે જમીનનો એક ટુકડો, બધા હક્કો સાથે, ખરીદી લીધો હતો

જમીનના આ ટુકડા ઉપર પીરોઝે મસ્જિદ બાંધી અને એના ધૂપ, દીપ, તેલ, કુરાનપાઠ વગેરે માટે, તથા ચાલુ દુરસ્તી ખર્ચ માટે ધઉલેશ્વરદેવીની માલિકીની, બે માળના ઘરવાળી એક મોટી વાડી, બે હાટ તથા એક ઘાણી ખરીદી લઈ, તેની ઉપજ મસ્જિદ માટે વાપરવા આપી દીધી તે ઉપરાત શિયાપથી વહાણવટીઓના ઉત્સવ માટે અમુક રકમ દગવી આપી, જેનો વહીવટ પ્રભાસપાટણના મુસ્લિમો કરે, અને કાંઈ રકમ વધે તો મક્કા અને મદીના મોકલે મુસલમાન વહાણવટીઓની સાથેનો હિન્દુ ધર્માચાર્યોનો મીઠો સબધ અહી સ્પષ્ટ જણાય છે

ગણરાજ્યના અવશેષ : મહાજનનું બળ

ગુજરાતમા એક બીજી વિશિષ્ટતા ધ્યાન ખેંચે તેવી છે કૌટિલ્યના અર્થશાસ્ત્રમા નોંધ્યા પ્રમાણે, ‘સૌરાષ્ટ્રની પ્રજા વ્યાપાર તથા શસ્ત્રો ઉપર જીવનારી હતી’ યાદવોના વૃષ્ણિ અને અન્ધક કુલોના સમયથી ‘ગણરાજ્યો’નુ અસ્તિત્વ પશ્ચિમ હિંદમા હતુ ધીમે ધીમે સામ્રાજ્યવાદનુ આક્રમણ થવા લાગ્યુ, અને મૌર્યો, ક્ષત્રપો, ગુપ્તો વગેરેના સમયમા ગણરાજ્યોનુ ગજ્યત્વ ગયુ, છતા એક સગઠિત ‘ગણ’ તરીકે વર્તવાની સમૂહશક્તિ, તેમનામાથી લુપ્ત થઈ શકી નહિ તેથી જ વર્ણવાર, જાતિવાર, પ્રદેશવાર, ધર્મવાર અને વ્યવસાયપરત્વે ‘મહાજનો’નુ આતરિક રાજ્ય, પરસ્પર માટે એક અને અભેદ્ય રીતે ચાલ્યા જ કર્યું આજે પણ ‘મહાજન’ કે ‘પચ’નુ બળ, રાજકીય સત્તાની સરખામણીમા, હજી અબાધિત રહ્યું છે સાપ્રતકાળનુ ‘પચાયતી રાજ્ય’ તેનો જ આછો પડઘો છે

જમીનદાર અને ગરીબનો વર્ગ

આ દષ્ટિએ, મધ્યકાલીન ગુજરાતમા જો સમાજનો કોઈ પણ ભાગ વધારે પ્રભાવશાળી અને કાર્યક્ષમ તથા સગઠિત શક્તિવાળો હોય તો તે આવા મધ્યમવર્ગના જુદા જુદા ‘મહાજનો’ છે હિંદના બીજા પ્રાતોમા મુખ્યત્વે કરીને આખો સમાજ બે મોટા વિભાગોમા વહેંચાયેલો નજરે પડે છે એક મોટો જમીનદાર, સરદાર અને બાબુલોકોનો દબદબાવાળો વર્ગ તો બીજી તરફ શૂદ્રોનો વર્ગ—વિવિધ સેવા આપનારનો વર્ગ એક તરફ અમીરોનો વર્ગ, તો બીજી તરફ ફકીરોનો વર્ગ એક છેડે બાબુઓનો વર્ગ તો બીજે છેડે ખાખીઓનો વર્ગ બગાળમા, રાજસ્થાનમા તથા મહારાષ્ટ્રમા મધ્યમવર્ગનુ સ્થાન આ પ્રકારનુ છે એટલે કે બન્ને સમુદાયોની દયા ઉપર જીવનાર તરીકે જ શૂદ્રોનુ સ્થાન રહ્યું છે

ગુજરાતનો મધ્યમવર્ગ

ત્યારે ગુજરાતનો મધ્યમવર્ગ સ્વાશ્રયી છે, આપકમાઉ છે, ગરીબ છે છતા સ્વમાની છે ગુજરાતમા અનેકવાર રાજ્યક્રાતિઓ થવા છતા, થોડા થોડા સમયને અતરે, મધ્યમવર્ગ પાછો પોતપોતાને કામે લાગી જતો કોણ રાજ્ય કરે છે તેની તેમને બહુ પરવા પણ નહોતી માત્ર તેમનો વ્યાપાર–રોજગાર નિર્બાધિતપણે ચાલ્યા કરે એવી હકૂમતને જ તેઓ મહત્ત્વ આપતા

મહાજનનુ બળ એટલુ બધુ અસરકારક ગણાતુ કે રાજા પણ તેમની આમન્યા તોડી શકતો નહિ મોટા વિરોધ અને મતભેદને પ્રસગે, નગરનુ મહાજન આખી વસતિની હિજરતની ધમકી રાજાને આપી શકતુ, અને રાજાને પણ એની સત્તાની મર્યાદાનુ ભાન કરાવતુ

ગુજરાતમાં રાજાનું સ્થાન

એકરીતે ગામનો, નગરનો કે પ્રદેશનો રાજા પણ, પ્રજાના રક્ષણ માટે જ નિભાવાતો પ્રજાનો રક્ષણહાર તથા સાચા અર્થમા ‘ગૌ બ્રાહ્મણ પ્રતિપાલ’ હોવાથી જ એ પૂજ્ય ગણાતો, છતા પ્રજાનો તો

એ પોતાને 'સેવક' જ માનતો લોકશાહીના મૂળ આ પ્રકારની મધ્યકાલીન ગુજરાતની સમાજવ્યવસ્થામા જોઈ શકાય છે તેથી જ ગુજરાત સૌરાષ્ટ્રના રાજ્યવ્યવહારમા, તેના સમાજજીવનમા, તથા તેની સસ્કારિતામા, 'મહાજનમડળો'એ અને 'નગરશેઠો'એ, અગત્યનુ સ્થાન સાચવ્યુ છે

સાહિત્યપોષક મધ્યમવર્ગ

આ પ્રકારનો ખાધેપીધે સુખી, સસ્કારી, સયમી છતા સાથે વિલાસી, અને ભાતભાતના વ્યાપાર દ્વારા પ્રાપ્ત થતા વૈભવોનો સયમિત ઉપભોગ કરનારો મધ્યમવર્ગ જ સાહિત્ય, સગીત, કલા, શિલ્પ, સ્થાપત્ય અને ધર્મનો પોષક હોય એમા આશ્ચર્ય નથી વલભીપુરમા મૈત્રકરાજા ધરસેનના રાજ્યકાળમા આશ્રય પામેલો 'ભટ્ટીકાવ્ય' અથવા 'રાવણવધ' રચનાર ભટ્ટીકવિ, શ્રીમાલ(ભિન્નમાલ)મા 'શિશુપાલવધ' રચનાર શ્રીમાલી કવિ માવ, ગુર્જર પ્રતિહારવશના મહેન્દ્રપાલ તથા મહીપાલના રાજ્યમા સન્માનિત કવિ રાજશેખર, સિદ્ધરાજ-કુમારપાળના રાજ્યમા સન્માનિત 'કલિકાલસર્વજ્ઞ' શ્રી હેમચદ્રાચાર્ય અને એમનુ શિષ્યમડલ, તથા અનેક કાવ્ય–નાટકના રચનાર ગુર્જરેશ્વર પુરોહિત શ્રી સોમેશ્વરદેવ સિવાય, બીજા કોઈ સાહિત્યકારોને ગુજરાતમા રાજ્યાશ્રય મળ્યાનુ જાણવામા નથી

વસ્તુપાલ-તેજપાલ જેવા રાજ્યમત્રીઓએ તથા એવા બીજા શ્રેષ્ઠીઓએ, સેનાપતિઓએ અને નગરપતિઓએ જ, ભારતીય સસ્કૃતિના સસ્કારોને સમાજના નીચલા થર સુધી પહોંચતા કરવાની સેવા ગુજરાતમા ઉપાડી લીધી હતી કવિ પ્રેમાનદને નદુરબારના દેસાઈ મહેતા શકરદાસે (અત્યારસુધી મનાતુ હતુ તેમ નદુરબારના ઠાકોરે નહિ) કવિના 'આખ્યાન–સાહિત્ય'ને ખીલવવામા સારી આર્થિક અનુકૂળતા કરી આપી હતી શામળભટ્ટને એક ઠીક ઠીક કહીએ એવા સામાન્ય જમીનદાર રખીદાસે, તેમની પદ્ય-વાર્તાઓને રસભેર સાભળી, તેમને પોતાના ગામ સિંહુજમા કાયમ માટે વસાવ્યા હતા

કલાપોષક મધ્યમવર્ગ

જેવુ સાહિત્યમા હતુ તેવુ જ લલિતકલાઓમા—ખાસ કરીને પોથીના ચિત્રોની કલામા, મધ્યમ છતા પોસાતા વર્ગનુ જ પ્રોત્સાહન તથા પ્રેરણા ગુજરાતમા સુલભ બન્યા હતા એટલે જ ગુજરાતની ચિત્રકલા રાજ્યાશ્રિત હતી નહિ, પરતુ મોટે ભાગે શ્રીમત મધ્યમવર્ગના જૈનો તથા ભાવિક હિંદુઓ દ્વારા પોષાઈ હતી પુણ્ય કમાવાની ઇચ્છાથી મધ્યમવર્ગ આ રીતે કલાને પોષણ આપી કૃતાર્થ બનતો હતો

એ જ પ્રમાણે શિલ્પસ્થાપત્યમા પણ ગુર્જરેશ્વરના મત્રીઓ વિમળશાહે અને વસ્તુપાલ તેજપાલે આબુ–દેલવાડાના અને કુભારિયાના મદિરોની તથા ગિરનાર અને શત્રુજય ઉપરની જે શિલ્પસમૃદ્ધિ ખડી કરાવી તેઓ પણ, ગુજરાતી સમાજમા ઉપલા મધ્યમ વર્ગના જ હતા આ ઉપરાત અસખ્ય વાવ, કૂવા અને તળાવ જેવા સાર્વજનિક બાધકામો ભાવિક પ્રજાજનોની સપત્તિમાથી જ નિર્માણ થયેલા છે આમ ગુજરાતમા આ પ્રકારની લોકશૈલીને જે ઉત્તેજન મળ્યુ તેને, રાજ્યાશ્રયથી વિકસેલી શિષ્ટકલા સાથે સરખાવવાની ભૂલ કદી ન થવી જોઈએ

ગુજરાતનું લોકાશ્રિત સંગીત

ગુજરાતનુ સગીત—ખાસ કરીને લોકસગીત—રાસ, ગરબા, ગરબી, ભજન, પદ–એ પણ મોટે ભાગે લોકભોગ્ય અને લોકાશ્રિત એવુ દેશી સગીત જ છે 'માર્ગી' અથવા શાસ્ત્રીય સગીત તથા નૃત્ય વગેરે, જે રાજસભાઓમા જ વિકાસ પામતુ રહે છે તે, ગુજરાતમા બહુધા જોવા મળતુ નથી જોકે શાસ્ત્રીય સગીતના કેટલાક વિશિષ્ટ રાગોને ગુજરાતના કેટલાક સ્થળો ઉપરથી ઓળખાવવામાં આવે છે

ખરા જેમકે ખભાયતી, બિલાવલ, મારુ, ગુર્જરી વગેરે છતા ગુજરાતનુ સગીત તથા ગુજરાતનુ નાટ્ય મોટે ભાગે ‘ લોકસગીત ’ અને ‘ લોકનાટ્ય ’ જ રહ્યા છે

વિદ્યાસેવનમાં ઉદાસીન ગુજરાતીઓ

મધ્યકાલીન ગુજરાતનો વિદ્યાસેવકવર્ગ સોલકીઓ અને વાઘેલાઓના સમયમા વિદ્યાવ્યાસગી બન્યો હતો, જે માટેની પ્રેરણા, પરમાર રાજા ભોજની હિન્દવ્યાપી સરસ્વતી–ઉપાસનામાથી મળી હતી પરતુ તે પછીના સમયમા, વિદ્યાનુ સેવન મોટા પ્રમાણમા અથવા તો ઉચ્ચ કક્ષાએ થયુ જણાતુ નથી ‘વિદ્યા ખાતર વિદ્યાનુ સેવન ’ ગુજરાતમા અલ્પ–અત્યલ્પ થયેલુ જણાય છે યજ્ઞ–યાગાદિ કરનાર બ્રાહ્મણોએ તથા ઉપાશ્રયોમા વિદ્યાનુ સેવન કરનાર જૈન મુનિઓએ જ્ઞાનની જ્યોતને ઝાખી થતી અટકાવવામા સારી સેવા બજાવી છે એ કબૂલ કરવા છતા, આ વર્ગની ઉપાસના સમાજવ્યાપી બની હોય એમ કહી શકાય તેમ નથી

ગુજરાતમાં સંસ્કૃતનો પ્રચાર

સસ્કૃત સાહિત્યનુ અવતરણ ગુજરાતમા ઘણા સમય પહેલાનુ થયુ હતુ તે ધ્યાનમા લેવા જેવુ છે સસ્કૃતમા જે પહેલો લાબો લેખ આ દેશમા કોતરેલો મળ્યો છે તે, જૂનાગઢની ગિરનારની તળેટી આગળ અશોકના લેખવાળી શિલા ઉપરનો છે આ લેખ ક્ષત્રપ મહારાજા રુદ્રદામાનો ઈ૦ સ૦ ૧૫૦નો લેખ છે આ લેખમા ‘ શબ્દાર્થ વિદ્યા ’ અથવા ‘ વ્યાકરણ વિદ્યા ’નો ઉલ્લેખ છે તે પછી ભટ્ટી અને માઘ જેવા સસ્કૃત કવિઓ થઈ ગયા છે ખરા

પછી ઈસ્વીસનના બારમા શતકમા હેમચદ્રાચાર્ય અને તેમના રામચદ્રસૂરિ જેવા શિષ્યોની સાહિત્ય-કૃતિઓથી અને તેરમા શતકમા સોમેશ્વરદેવ, અરિસિંહ, નાનાક, શ્રીપાલ વગેરે વસ્તુપાલ–તેજપાલના આશ્રિત કવિઓની કૃતિઓ દ્વારા ગુજરાતે સસ્કૃત સાહિત્યમા ફાળો આપ્યો છે પરતુ ઉચ્ચ સાહિત્યકક્ષાની દૃષ્ટિએ પહેલા વર્ગના નહિ, પરતુ બીજા-ત્રીજા વર્ગના કાવ્યો અને નાટકો ગુજરાતમા ઠીક સખ્યામા રચાયા છે તે પછી, સસ્કૃત વિદ્યાનુ ગાઢ પરિશીલન ઘટી ગયુ જોકે સસ્કૃત રચનાઓનો નાનો પ્રવાહ તો છેક ગયા સૈકાસુધી ચાલ્યો છે

વિદ્યાવ્યાસગમા પાછળ ગુજરાત

એટલે જ સ્વીકારવુ પડે છે કે ગુજરાતીઓનો વિદ્યાનો વ્યાસગ, મહારાષ્ટ્ર, બગાળ કે દ્રાવિડના પડિતો સાથે સરખાવતા નબળો જ કહેવો પડે તેવો છે મહારાષ્ટ્રમા તો ‘માધુકરી’ પ્રથાની મદદથી ગરીબ બ્રાહ્મણબટુઓને વિદ્યાર્થી અવસ્થામા નિર્વાહનુ સાધન સૈકાઓ સુધી અપાયુ છે, જે એ પ્રાતનો વિદ્યાપ્રેમ બતાવે છે ત્યારે ફક્ત પુરાણની કથા વાચી, પોતાનો પાટલો સાચવી શકે તેથી વધારે સસ્કૃત ભણનાર બ્રાહ્મણો, ગુજરાતમા કોઈક જ નીકળ્યા છે સસ્કૃત મહાકાવ્યોમાથી એકબે, અને થોડુ વ્યાકરણ ‘ કૌમુદી ’ કે ‘ સારસ્વત ’ એટલાથી જ સતોષ માનનાર ઘણા હતા કાશી જઈને વધારે ભણનાર તો વિરલ જ વળી કાશીમા શાસ્ત્રી અને શ્રેષ્ઠ અધ્યાપક તરીકે મહારાષ્ટ્રીઓ અને બગાળીઓની, ગઈકાલ સુધી જે પ્રખ્યાતિ જોવામા આવે છે તેવુ, કોઈ ગુજરાતીએ પોતાનુ નામ કાશીમા કાઢ્યુ હોય એમ જાણવામા નથી આ હકીકત વિદ્યાવ્યાસગમા ગુજરાતીઓની ન્યૂનતા સચોટ રીતે બતાવે છે

ધર્મમતાન્તરો પ્રત્યે સમભાવ

બીજે પક્ષે જોઈએ તો ગુજરાતમા બ્રાહ્મણોનુ વિદ્યાબળ ઓછુ હોવાથી, આપણામા ધર્મનુ ખૂની ઝનૂન પણ ઘણુ ઓછુ જોવામા આવ્યુ છે બ્રાહ્મણ અને અ–બ્રાહ્મણના ઝઘડાથી ગુજરાત પર રહી

શકયુ છે, અને ધર્મભાવનામા પરસ્પર મતસહિષ્ણુતાનો ગુણ તેમનામા વધારે જોવામા આવે છે સામાન્ય રીતે વર્ણોના ક્રમની બાબતમા ગુજરાતમા ઊંચી વરણ એટલે "વાણિયા-બ્રાહ્મણ" એમ કહેવાય છે વસ્તુત, બ્રાહ્મણનુ સ્થાન વાણિયા પછી આવે છે

જૈન મંત્રીઓની સમાધાનવૃત્તિ

વિક્રમ સવત ૧૧૮૧મા મહારાજાધિરાજ સિદ્ધરાજની સભામા દિગબર જૈનોની વાદવિવાદમા હાર થઈ ત્યારે, બીજી તરફથી શૈવ રાજાઓના આશ્રયથી સ્વધર્મનો પ્રચાર કરતા જૈન આચાર્યોએ, શૈવવૈષ્ણવ મત સાથે વ્યવહારુ ડહાપણથી સમાધાનવૃત્તિ રાખી એ કાળ પછીથી આજ સુધી, જૈનો અને શૈવવૈષ્ણવોએ ગુજરાતમા સલાહસપથી રહેવાનુ ચાલુ રાખ્યુ છે

મધ્યકાળમા શૈવરાજાની સેવા જૈન મત્રીઓએ કરી છે, અને તેમણે દાન વગેરેનો લાભ જૈન ઉપરાત બ્રાહ્મણ સસ્થાઓને તથા બ્રાહ્મણ વિદ્વાનોને અને કવિઓને પણ આપ્યો છે કેવળ મતાતર-સહિષ્ણુતા જ નહિ, પણ મતાતરો પ્રતિ સમભાવનુ જે ઊંચુ ધોરણ મૌર્ય સમ્રાટ અશોકે આરભ્યુ હતુ અને જેને ગુપ્તોએ અને વલભીના મૈત્રકોએ અપનાવી લીધુ હતુ તે, ગુજરાતના રાજવીઓએ અને જૈન-બ્રાહ્મણ મત્રીઓએ મધ્યકાલીન જમાનામા પણ જાળવી રાખ્યુ હતુ

જૈન ધર્મનો ગુજરાતના ઘડતરમાં ફાળો

જૈન ધર્મે ગુજરાતની સસ્કૃતિના વિકાસમા મૂલ્યવાન ફાળો આપ્યો છે આ મધ્યકાલીન સમયમા જ ગુજરાતના સસ્કૃત સાહિત્યની, અપભ્રશ સાહિત્યની અને જૂની ગુજરાતીના સાહિત્યની જૈનોએ ઘણી સેવા કરી છે વળી ગ્રથો લખી-લખાવીને, તથા 'ગ્રથ ભડારો' સ્થાપીને, વિદ્યાને જીવત રાખવાનુ કાર્ય તેમણે કર્યું છે

જૈન અને જૈનેતર વિદ્યાવિષયક અનેક ગ્રથો, બીજે કયાય નથી સચવાયા તે, જૈન ભડારોમા સચવાઈ રહેલા મળ્યા છે જૈનો માટે જિનાલયો બધાવીને, તથા પુસ્તકોને સચિત્ર કરાવવાની પ્રથાને ઘણો આશ્રય આપીને, સ્થાપત્ય, મૂર્તિવિધાન તથા તાડપત્ર, લાકડાની પાટલી કે કાગળ ઉપર ચિત્રો દોરાવવાના વિષયમા લાખો રૂપિયા ખરચતા, તેમણે પાછુ વાળીને જોયુ નથી

અહિંસા અને જીવદયાનો પ્રસાર

અહિંસા અને જીવદયાના આચારને વ્યાપક બનાવવામા પણ જૈનોનો અગ્રગણ્ય ફાળો છે પક્ષીઓને ચણ નાખવા માટે ગામડે ગામડે દેખાતુ 'પરબડી'નુ સુદર સ્થાપત્ય તથા મૂગા પ્રાણીઓના વિસામારૂપી 'પાજરાપોળો', ગુજરાત બહાર ભાગ્યે જોવા મળશે મદિરોના સ્થાપન-મહોત્સવો, મૂર્તિઓના રાગરાગણીના તથા દેશી સગીતના સુશ્રાવ્ય સ્તવનો, અર્ચન, વ્રત-ઉપવાસ તથા વરઘોડા અને તીર્થયાત્રાઓ—વગેરે વિષયોમા, વૈષ્ણવ ધર્મની અને જૈન ધર્મની સમાન અને સમાતર પ્રવૃત્તિ ચાલતી હતી

આવી સાસ્કૃતિક પ્રવૃત્તિઓને નિત્ય નિહાળવાથી, જનસમાજ ઉપર ઉદાત્ત અસર થતી આવી છે, તેમ બન્ને ધર્મોના આચારમા કોઈ મોટો ભેદ ભાગ્યે તેમને દેખાયો છે પરિણામે, સામાજિક જીવનમા પણ એક જ વૈશ્ય જ્ઞાતિમા વૈષ્ણવ કુટુબો અને જૈન કુટુબો હોય છે, અને તેઓ પરસ્પર બેટીવ્યવહાર કરવામા પણ બાધ ગણતા નથી આમ બન્ને સમાજો સમરસ રીતે વર્તતા જણાયા છે

જૈન તથા વૈષ્ણવ વચ્ચે સુમેળ

ટૂકામા કહીએ તો, ગુજરાતમા ભારતીય સસ્કારોને, વિશિષ્ટ વલણ અર્થાત્ ગુજરાતી વ્યક્તિત્વ આપવામા, જો કોઈ સસ્કારોએ વિશેષ પ્રાબલ્ય દર્શાવ્યુ હોય તો તે જૈનધર્મે અને વૈષ્ણવધર્મે—જેના અનુયાયીઓના જીવનવ્યવહારથી સાધારણ રીતે, ગુજરાતની સમસ્ત હિંદુ વસતિ એકરગે રગાયેલી રહી છે અહિંસા, દુરાગ્રહનો અભાવ, બાધછોડની સમાધાનવૃત્તિ અને દાનવૃત્તિ જેવા સસ્કારો—મોટે ભાગે આ બે ધર્મસપ્રદાયોથી અને લોકોની વેપારીવૃત્તિથી પોષાઈને ગુજરાતી સ્વભાવના સ્થાયી વલણરૂપ બન્યા છે

ગુજરાતીનાં સ્વભાવલક્ષણો

ગુજરાતની વિશિષ્ટ સસ્કારિતાનો અનુભવ ગુજરાતના અર્થલક્ષી સ્વભાવમા, તેના વિનયશાળી ચારિત્રમા, તેના સર્વવ્યાપી ઉદારભાવમા, તેની નમ્ર ધર્મશીલતામા અને તેના બધા સાથે મેળથી રહેવાના ગુણમા અનુભવી શકાય તેમ છે ગુજરાતની અસ્મિતા તેથી જ એકદમ પ્રાતિક, સ્થાનિક કે સકુચિત નથી ગુજરાતની સસ્કારિતામા બ્રાહ્મણત્વ છે, ક્ષત્રિયત્વ છે, વૈશ્યત્વ છે તેમા શૂદ્રભાવ પણ છે તેમા ભારતીય તત્ત્વ છે એટલુ જ નહિ પરતુ તેમા વિશ્વબધુત્વના ગુણો પણ રહેલા છે

છેલ્લા ગુણની અતિશયતા, કેટલીક વખત ગુજરાતને 'વેવલુ' કહેવડાવે છે ઘરના છોકરાને ભૂખ્યા રાખી, ઉપાધ્યાયને આટો આપી, એ ખોટો આત્મસતોષ અનુભવે છે ગુજરાતને 'થાય એવા થઈને', ગામ વચ્ચે રહેતા આવડતુ નથી અને તેથી જ, થવા ધારે તો યે એને પ્રાન્તવાદી બનતા આવડ્યુ નથી ગુજરાતના આ ગુણની આવી મર્યાદા પણ છે તે ભૂલવુ જોઈએ નહિ



ગુજરાતી ભાષાના દ્વિરુક્ત શબ્દ અને તેમનું વર્ગીકરણ

પ્રભાશંકર રા૦ તેરૈયા

કોઈ પણ ભાષાના શબ્દભંડોળમા દ્વિરુક્ત શબ્દો (Reduplicatives) મહત્ત્વનુ સ્થાન ધરાવે છે ગુજરાતી ભાષામા પણ દ્વિરુક્ત શબ્દો આપણા શબ્દકોશનુ એક મહત્ત્વનુ અંગ છે દ્વિરુક્ત એટલે એકના એક અંશનો કે ઘટકનો બેવાર પ્રયોગ આવા પ્રયોગ ત્રણ કક્ષાએ મળી આવે છે (૧) વાક્યની (Sentence) કક્ષાએ (૨) વાક્યખંડની (Phrase) કક્ષાએ (૩) શબ્દની કક્ષાએ

'ચાલ્યો આવ ચાલ્યો આવ,' 'બોલ મા બોલ મા,' વગેરે વાક્યકક્ષાના દ્વિરુક્ત પ્રયોગ છે 'સૂડી સૂડીને ઠેકાણે ગઈ,' 'રાક્ષસ ખાઉં ખાઉં કરતો આવ્યો,' 'વાચતા વાચતા ગત પસાર કરી' વગેરે વાક્યખંડની કક્ષાની દ્વિરુક્તિના પ્રયોગો છે પ્રસ્તુત લેખમા માત્ર શબ્દકક્ષાના દ્વિરુક્ત શબ્દોની ચર્ચા અને વર્ગીકરણ કરવામા આવ્યા છે

ધ્વનિ (Sound)ની જેમ દ્વિરુક્તિ થાય છે તેમ અર્થની (Meaning) પણ દ્વિરુક્તિ થાય છે જેમકે, 'ધનદોલત,' 'લાજશરમ,' 'કાગળપત્ર', 'જીવજાન' વગેરે પરભાષાનો એક અલ્પપરિચિત લાગતો શબ્દ સ્પષ્ટ કરવા માટે તેની સાથે પરિચિત ભાષાનો પ્રચલિત શબ્દ ટિપ્પણ રૂપે જાણે કે મુકાતો હોય તેમ બને છે આ પ્રકારના ઘડતરનુ વલણ પ્રમાણમા ઘણુ જૂનુ છે આ પ્રકારના શબ્દોને ડૉ૦ સુનીતિકુમાર ચેટરજીએ 'ભાષાન્તર સમાસ' (Translation Compounds) એવુ વિશેષ નામ આપ્યુ છે[1] આવા પ્રકારના શબ્દોનો જુદો જ વર્ગ છે જેમા અર્થની દ્વિરુક્તિ થતી હોય છે આવા અર્થની દ્વિરુક્તિના તત્ત્વને બાકાત રાખી, દ્વિરુક્ત શબ્દોનુ સ્વરૂપ આપણે આ પ્રમાણે નિશ્ચિત કરી શકીએ કે જેમા ધ્વનિમૂલક મૂળ ઘટકની દ્વિરુક્તિ થતી હોય તે જ દ્વિરુક્ત શબ્દ

---

૧ જુઓ તેમના લેખ 'પોલીગ્લોટીઝમ ઈન ઈન્ડો આર્યન' ધી સેવન્થ ઑલ ઇન્ડિયા ઑરિયેન્ટલ કૉન્ફરન્સ - વૉ૦ ૧ વડોદરા ૧૯૩૩ પૃ૦ ૧૭૭-૧૮૯

માત્ર ધ્વનિની નહિ પણ ધ્વનિમૂલક ઘટકની દ્વિરુક્તિ થવી જોઈએ એટલી સ્પષ્ટતા આવશ્યક છે, કારણકે માત્ર ધ્વનિની દ્વિરુક્તિથી દ્વિરુક્ત શબ્દ કહી શકાય નહિ રવાનુકારી (Onomatopoetic) શબ્દોમા મુખ્યત્વે રવનુ ભાષામા વર્ણ દ્વારા અનુકરણ કરવામા આવતુ હોય છે ટનનન, ખળળળ, ભડડડ, ઝળળળ, ભડડડ, ઘરરર જેવા શબ્દોને દ્વિરુક્ત શબ્દો કહી શકાય નહિ પરન્તુ તેમાથી સાધિત થયેલા કે તેમના રૂપાન્તર અનુક્રમે ટનટન, ખળખળ, ભડભડ, ઝળઝળ, ભડભડ, ઘરઘર સ્પષ્ટ રીતે દ્વિરુક્ત પ્રયોગ છે, કારણકે તેમા ધ્વનિનો મૂળભૂત ઘટક દ્વિરુક્ત થયો છે

ઘણીવાર ગુજરાતીમા બે અક્ષરવાળા (Syllable) વિશેષણોના બીજા અક્ષરનો વ્યજન જ્યા ભાર દેવો હોય ત્યા બેવડાવવામા આવે છે બીજી રીતે કહીએ તો ગુજરાતીમા ઘણાયે દ્વિ-અક્ષરી વિશેષણોના બે રૂપ હોય છે એક ભારમુક્ત (unemphatic) અને બીજુ ભારયુક્ત (Emphatic) તેમની વચ્ચેનો ભેદ બીજા વ્યજનની હ્રસ્વતા–દીર્ઘતા દ્વારા દર્શાવાય છે, જેમકે સાચુ–સાચ્ચુ, પાકુ–પાક્કુ, મીઠુ–મીઠ્ઠુ, ખાટુ–ખાટ્ટુ, એઠુ–એઠ્ઠુ વગેરે આ એક માત્ર અભિવ્યક્તિની પદ્ધતિ છે અને બને રૂપો પ્રચલિત છે બીજુ રૂપ વિશેષ બોલીમા મળે છે તેમને દ્વિરુક્ત શબ્દ ન ગણી શકાય

આટલી ચર્ચા પછી એ સ્પષ્ટ થશે કે દ્વિરુક્ત શબ્દના ઘડતરમા ધ્વનિમૂલક એક ઘટક કે સમ્પૂર્ણ અગની દ્વિરુક્તિ થાય છે તે શબ્દનુ સ્વરૂપ સમસ્ત કે અસમસ્ત હોય અત્યાર સુધી આપણા વિદ્વાનોને દ્વિરુક્ત શબ્દનુ આવુ સ્વરૂપ સ્પષ્ટ ન હતુ તેથી તેઓએ કરેલા તેમના વર્ગીકરણમા મોટે ભાગે અતાર્કિકતા અને અશાસ્ત્રીયતા આવી ગયેલા છે કમળાશકર પ્રા૦ ત્રિવેદી, નરસિંહરાવ દીવેટિયા, નવલરામ ત્રિવેદીએ ગુજરાતીના, અને શ્રી એસ એમ કત્રેએ ઇન્ડો–આર્યન દ્વિરુક્ત પ્રયોગોના વર્ગીકરણની યોજના વિશે વિચારણા કરી છે તેમના આ વિષયના કાર્યની વિશેષતા કે મર્યાદાનુ વિવેચન અત્રે અપ્રસ્તુત છે તેથી માત્ર તેમણે કરેલી વર્ગીકરણની યોજના પૂરતી જ ચર્ચા આ લેખમા મર્યાદિત રાખવામા આવી છે પ્રથમ તેમના વર્ગીકરણની સક્ષેપમા ચર્ચા કરી અતે ગુજરાતી દ્વિરુક્ત શબ્દોનુ ઘડતર, કાર્ય અને સ્વરૂપની દૃષ્ટિએ વર્ગીકરણ આપવામા આવ્યુ છે

કમળાશંકર ત્રિવેદી[૨] : દ્વિરુક્તિની વ્યાખ્યા, સ્વરૂપ, પ્રકાર વગેરેની ચર્ચા કમળાશકરે કરી નથી પ્રથમથી જ દ્વિરુક્તિના સાત પ્રકાર આપી દીધા છે પ્રકારનુ લક્ષણ આપી તેના ઉદાહરણો આપવામા આવ્યા છે આ વર્ગીકરણમા કોઈપણ પ્રકારની વ્યવસ્થા કે શાસ્ત્રીયતા જણાતી નથી આ કુલ સાત પ્રકારો મૂળ કયા તત્ત્વને આધારે પાડવામા આવ્યા છે તેની કશી પણ સ્પષ્ટતા મળતી નથી

બીજા પ્રકારની વ્યાખ્યા આ પ્રમાણે છે "દ્વિરુક્તિના બે શબ્દમા પ્રથમ શબ્દને વિભક્તિ લાગેલી હોય છે કે તેનો અન્ત્ય સ્વર દીર્ઘ થયેલો હોય છે કે તેમા ફેરફાર થયેલો હોય છે અને બીજો મૂળ સ્વરૂપમા હોય છે " તેની નીચે વિશેષણના ઉપશીર્ષક નીચે આપેલા ઉદાહરણો સપૂર્ણ રીતે અસબદ્ધ છે, તેમ જ સર્વનામના ઉપશીર્ષક નીચે આપેલા ઉદાહરણોમા તે જ સ્થિતિ છે જેમકે, 'ચાર ચાર, પાચ પાચ, કોણ કોણ, શુ શુ'મા વ્યાખ્યા પ્રમાણે પ્રથમ શબ્દને નથી વિભક્તિ લાગી કે તેનો અન્ત્ય સ્વર દીર્ઘ થયો નથી કે તેમા કશો ફેરફાર થયો નથી

પ્રસ્તુત વર્ગીકરણમા વાક્યની કક્ષાની દ્વિરુક્તિ બીજા વર્ગના ક્રિયાપદના શીર્ષક નીચે દર્શાવી છે જેમકે, 'જા જા, આવ આવ, બોલ બોલ' અને તે પછી તરત જ 'તે ચાલતો ચાલતો આવ્યો,'

---

૨ 'ગુજરાતી ભાષાનુ બૃહદ્ વ્યાકરણ' મુબઈ, ૧૯૧૯ પ્રકરણ ૩૧ પૃ૦ ૩૮૯–૩૯૪

તે દોડતો દોડતો ગયો 'મા આ વાક્યખંડની કક્ષાની દ્વિરુક્તિ છે આમ વાક્યકક્ષા, વાક્યખંડ કક્ષા અને શબ્દકક્ષા વચ્ચે કશો ભેદ જણાવાયો નથી

આ ઉપગત ધ્વનિની દ્વિરુક્તિ અને અર્થની દ્વિરુક્તિ બનેની ચર્ચા કરી છે પણ તેની વચ્ચે સ્પષ્ટ ભેદરેખા દોરાઈ નથી પાચમા પ્રકારમા ધ્વનિને લક્ષમા રાખી વર્ગ યોજ્યો હોય તેમ લાગે છે, જ્યારે સાતમા પ્રકારમા "પર્યાય શબ્દથી દ્વિરુક્તિ થાય છે," એમ જણાવ્યુ છે એટલુ જ નહિ, પણ આપેલા ઉદાહરણો યોજેલી વ્યાખ્યા સાથે અસગત છે, જેમકે, 'તીખુતમતમુ, લાલચોળ, કાળુમેંશ'મા પર્યાયો સાથે યોજાયા જ નથી

આમ કક્ષા, ધ્વનિ અને અર્થ વચ્ચેની અવ્યવસ્થાને લીધે આખાયે વર્ગીકરણની યોજના અતાર્કિક અને અશાસ્ત્રીય બની ગઈ છે

નરસિંહરાવ દીવેટિયા[3] નરસિંહરાવ યુગ્મચારી શબ્દો ને 'વાસણકૂસણાદિ ગણ'ના નામે ઓળખાવે છે આ શબ્દો 'ઘોડોબોડો' જેવા શબ્દોથી જુદા છે એમ જણાવી તેમનુ વર્ગીકરણ આપે છે તેમના મતે 'ઘોડોબોડો'મા ઘોડો અને તેના જેવુ, એવો અર્થ નીકળે છે, ત્યારે પ્રસ્તુત શબ્દયુગ્મોમા 'ઇત્યાદિ' એવો અર્થ નીકળે છે

તેઓ આ પ્રકારના શબ્દોના ત્રણ વર્ગ પાડે છે

(૧) જેમા પ્રથમ ઘટક સાર્થ હોય તેવા શબ્દો જેમકે, વાસણકૂસણ ઢેકાઢૈયા ઠીકઠાક વગેરે

(૨) જેમા દ્વિતીય ઘટક સાર્થ છે તેવા શબ્દો જેમકે, આસપાસ આડોશીપાડોશી આરપાર વગેરે

(૩) જેમા બને ઘટક સાર્થ છે તેવા શબ્દો જેમકે, ગચરચીલુ જીવજત ફેરોફાટો વગેરે

નરસિંહરાવનુ આ આખુ યે વર્ગીકરણ અર્થાશ્રિત છે તેમના ધ્યાનમા યુગ્મચારી શબ્દો જ છે તેથી આપણી દૃષ્ટિએ આ વર્ગીકરણ અનુકૂળ આવે તેમ નથી 'ઇત્યાદિ' અર્થવાળા શબ્દોને લીધા છે તેમ તેઓ જણાવે છે, પણ 'ઠીકઠાક' 'આરપાર' જેવા અનેક ઉદાહરણો સાથે તેનો મેળ બેસતો નથી આમ છતા બીજો વર્ગ સ્પષ્ટ રીતે દ્વિરુક્ત શબ્દોનો છે પણ વિષયના અભિગમની દૃષ્ટિ જ જુદી છે, તેથી આપણા માટે આ યોજના તદ્દન નિરુપયોગી છે

નવલરામ ત્રિવેદી[4] : નવલરામ ત્રિવેદી નરસિંહરાવના વર્ગીકરણને આધારભૂત માની તેમા વિશેષ પ્રભેદ પાડે છે

પ્રથમ તો તેઓ નરસિંહરાવના ત્રીજા વર્ગના ત્રણ પ્રભેદ પાડે છે

(૧) એક જ શબ્દ બે વખત વપરાય—ઝટઝટ, મોગમોર, આઘેઆગ્રે, છેટેછેટે, ઉચેઉચે, દૂરદૂર

(૨) એક જ અર્થવાળા બે જુદા જુદા શબ્દો વપરાય તેમા બીજા શબ્દનો ઉદ્દેશ 'વગેરે' દર્શાવવાનો હોય છે, જેમકે, કાગળપત્ર, છૈયાછોકરા, ઠામઠેકાણુ, કામકાજ, ચીજવસ્તુ, બાવાસાધુ, લાજઆબરૂ, ફિકરચિંતા

---

૩ 'ગુજરાતી લેંગ્વેઈઝ ઍંડ લીટરેચર' ભાગ-૨ મુબઈ, ૧૯૩૨ પૃ૦ ૧૭૮-૧૮૦

૪ 'બુદ્ધિપ્રકાશ' જુલાઈ-સપ્ટેમ્બર' અક ૩ ૧૯૩૬ પૃ૦ ૨૬૩-૨૬૭

(૩) મળતા અર્થવાળા શબ્દો જેમા બીજા શબ્દનો ઉદ્દેશ પહેલા શબ્દના અર્થમા ઉમેરો કરવાનો છે નરસિંહરાવે ગણાવેલ આ વર્ગના (ત્રીજા વર્ગના) સર્વ શબ્દો આ પેટાવિભાગમા આવી શકે તેમા 'વગેરે' જેવો અર્થ પણ કોઈવાર નીકળે જેમકે, માનમરતબો

નરસિંહરાવના ત્રીજા વર્ગમા આટલુ સશોધન કરી નવલરામ તેમા એક સ્વતત્ર ચોથો વર્ગ ઉમેરે છે, જેમા છૂટક બને શબ્દ અર્થ વગરના હોય છે પણ ભેગા થાય ત્યારે તેમાથી અર્થ નીકળે છે, જેમકે, અફૂદદૂક, એકેક, અડગજડગ, અડીદડી

નવલરામનુ આ વર્ગીકરણ નરસિંહરાવના અનુસધાનમા જ છે અને મુખ્યત્વે અર્થાશ્રિત છે નરસિંહરાવના ત્રીજા વર્ગના આપેલા ત્રણ પેટાવિભાગમાના પ્રથમ પેટાવિભાગમા સ્પષ્ટ રીતે ધ્વનિની દ્વિરુક્તિ છે, ત્યારે બીજા પેટાવિભાગમા ભાષાન્તર-સમાસ છે

નવલરામે ચોથા વર્ગમા દર્શાવેલ અફૂદદૂક, અડીદડી સ્પષ્ટ રીતે નરસિંહરાવે જણાવેલા બીજા વર્ગના જ ઉદાહરણો છે ટૂકમા નરસિંહરાવના વર્ગીકરણની મર્યાદાઓ આ વર્ગીકરણની પણ છે અર્થની અસ્પષ્ટતા અને સાપેક્ષતાને લીધે વર્ગીકરણમા ડગલે ડગલે મતભેદની સભાવના રહે છે આ ઉપરાત મોટા ભાગના શબ્દો દ્વિરુક્ત નથી

શ્રી એસ. એમ. કત્રે[૫] : શ્રી કત્રેએ આપેલી વર્ગીકરણની પદ્ધતિ સૂક્ષ્મદર્શી અને દ્વિરુક્તિઓના સ્વરૂપ અને કાર્ય પર પ્રકાશ નાખનારી છે આ વિષય પ્રત્યેનો તેમનો અભિગમ શાસ્ત્રીય અને આધુનિક ભાષાવિજ્ઞાનના સિદ્ધાતોની ઊંડી સૂઝ ઉપર આધારિત છે

શ્રી કત્રે દ્વિરુક્ત શબ્દોના મુખ્ય ચાર વર્ગ આ પ્રમાણે આપે છે

(૧) વર્ણ કે વર્ણસમૂહની દ્વિરુક્તિવાળા રવાનુકારી શબ્દો

(૨) સજ્ઞામૂલક, વિશેષણમૂલક, સર્વનામમૂલક, અને સાર્વનામિક વિશેષણમૂલક, સખ્યાદર્શકમૂલક, ક્રિયામૂલક અને ક્રિયાવાચક પદમૂલક આમ્રેડિત રચનાવાળા શબ્દો

(૩) બને ઘટક સાર્થ હોય તેવા પ્રાસમૂલક શબ્દો

(૪) જેમા એક જ ઘટક સાર્થ હોય તેવા પ્રતિધ્વન્યાત્મક શબ્દો

ઉદાહરણો નીચે પ્રમાણે છે

(૧) વર્ગના ઉદાહરણો ઠનઠન, ડમડમ, તડતડ વગેરે

(૨) વર્ગના ઉદાહરણો

(૧) સજ્ઞામૂલક ઘડીઘડી

(૨) વિશેષણમૂલક જગજગ, ગરમગરમ

(૩) સર્વનામમૂલક આપઆપણુ

(૪) સાર્વનામિક વિશેષણમૂલક (Pronominal Adjectives) જેમજેમ, તેમતેમ

---

૫ 'બુલેટિન ઓફ ડેકકન કૉલેજ રિસર્ચ ઇન્સ્ટિટ્યુટ', પૂના વૉલ્યુમ એકમાનો લેખ–'રિડુપ્લીકેટિવ્ઝ ઈન ઇન્ડો આર્યન', ઈ૦ સ૦ ૧૯૩૯–૪૦ પૃ૦ ૬૦–૭૦

(૫) સખ્યાદર્શકમૂલક   એકએક, બેબે,

(૬) ક્રિયાવાચક પદમૂલક (Verbal Formation)   રમતરમત

(૩) વર્ગના ઉદાહરણો   જતરમતર, ગ્હ્રુસહ્રુ, ગમતગમત

(૪) વર્ગના બે પ્રભેદ પડે છે

(અ) પ્રથમ ઘટક સાર્થ હોય તેવા શબ્દો   જેમકે, નવુસવુ, સાચમાચ

(આ) બીજો ઘટક સાર્થ હોય તેવા શબ્દો   જેમકે, આડોશીપાડોશી

× × × ×

દ્વિરુક્ત શબ્દોના ઘડતર, સ્વરૂપ અને અર્થ · વર્ગીકરણ

દ્વિરુક્તિ સજ્ઞા આમ તો કોઈ પણ શબ્દ, શબ્દાશ કે ઘટકના એક આવર્તનની વાચક છે   પણ આ ઉપરાત આવૃત્ત કે દ્વિરુક્ત શબ્દોના બીજા પણ કેટલાક લક્ષણો છે, એ ભુલાવુ ન જોઈએ   આમાનુ એક, તરત નજરે ચડે તેવુ લક્ષણ તે દ્વિરુક્તિઓમા પ્રવર્તતુ પ્રાસનુ તત્ત્વ છે   દ્વિરુક્ત શબ્દોમા તેમના ઘટકો વચ્ચે એક કે વધારે અક્ષરોનો પ્રાસ જોવા મળે છે   વળી કેટલીક દ્વિરુક્તિઓમા એક ઘટક બીજા ઘટકના બીબા ઉપરથી નવેસરથી ઘડાયો હોય એવુ પણ જોવા મળે છે   આ ઉપરાત દ્વિરુક્ત શબ્દોના બે ઘટક વચ્ચેનો સબધ જુદી જુદી કક્ષાનો હોય છે   તદ્દન સ્વતત્ર વ્યક્તિત્વ ધરાવતા ઘટકોથી માડીને ખાસ પૃથક્કરણથી જુદા પાડીએ તો જ જુદા પડે એવા ઘટકો સુધીની સબધની કક્ષાઓ જોઈ શકાય છે   એટલે દ્વિરુક્ત શબ્દોના વર્ગીકરણની કોઈ પણ શાસ્ત્રીય યોજના આ હકીકતો ઉપર લક્ષ્ય કેન્દ્રિત કરીને જ યોજાવી જોઈએ તે દેખીતુ છે

પ્રસ્તુત લેખમા દ્વિરુક્ત શબ્દોના વર્ગીકરણનો પ્રયાસ છે   વાક્ય અને વાક્યખડના દ્વિરુક્ત પ્રયોગોની આપણે આગળ ચર્ચા કરી પણ હકીકતમા દ્વિરુક્ત શબ્દો જેવો વર્ગીકરણનો પ્રશ્ન તેમના સબધે નહિ રહે   વ્યાકરણની દૃષ્ટિએ તેમના વર્ગો પાડવા સરળ છે   શ્રી કત્રેના વર્ગીકરણનો બીજો પ્રકાર એટલે કે આમ્રેડિત પ્રકારના દ્વિરુક્ત શબ્દોના પ્રકારમા થોડો ફેરફાર આવશ્યક છે   મૂળ પાણિનિ પ્રમાણે[૬] વીપ્સા કે આભીક્ષ્ણ્ય સૂચવવા જે દ્વિરુક્તિ થાય છે તેના બીજા પદને જ આમ્રેડિત કહેવામા આવે છે   વીપ્સા એટલે પ્રત્યેકતા (Distributive Sense) એવો અર્થ છે, ત્યારે આભીક્ષ્ણ્ય દ્વારા ક્રિયામા સાતત્ય અને ઉત્કટતા સૂચવાય છે   ઘરઘર, ગામગામ વીપ્સાના; અને મારામારી, દોડાદોડ, દોડદોડ આભીક્ષ્ણ્યના ઉદાહરણ છે   આમ તો આ એક વ્યાકરણની પદ્ધતિ છે પણ તે દ્વારા જે રૂઢ પ્રયોગો બન્યા છે તેનો વીપ્સામૂલક અથવા આવર્તનમૂલક દ્વિરુક્ત શબ્દો એવો વર્ગ ઊભો કરી શકાય

દ્વિરુક્ત શબ્દોના ઘડતર દ્વારા કા તો વીપ્સા કે પ્રત્યેકતાનો અર્થ સધાય છે, કા તો આભીક્ષ્ણ્ય કે ક્રિયાના સાતત્ય અને ઉગ્રતા સધાય છે, કા તો રવાનુકરણ વ્યક્ત થાય છે અથવા તો પ્રાસરચના અને તે દ્વારા કેટલીકવાર સમૂહભાવની અભિવ્યક્તિ સધાય છે   આ હેતુને અનુલક્ષીને દ્વિરુક્ત શબ્દોનુ વર્ગીકરણ કરવુ આવશ્યક અને ઇષ્ટ છે   શ્રી કત્રેની યોજનામા પણ આ જ ધોરણ મોટે ભાગે અનુસ્યૂત છે

---

૬ तस्य परमाम्रेडितम्। (૮-૧-૨)

આટલી વિચારણાને લક્ષ્યમા રાખી ગુજરાતી ભાષાના દ્વિરુક્ત પ્રયોગોનુ વર્ગીકરણ આ પ્રમાણે યોજી શકાય

(૧) **વીપ્સાવાચક કે આવર્તનવાચક દ્વિરુક્ત શબ્દો :**

(ક) સયોજક વિનાના દ્વિરુક્ત શબ્દો

(૧) મૂળ ઘટકની અવિકલ દ્વિરુક્તિવાળા જેમકે, એકએક, બેબે, ફરીફરી, માડમાડ ભલેભલે વગેરે

(૨) જેમા મૂળ ઘટકનો અતિમ અશ લુપ્ત થયો છે તેવા જેમકે, એટએટલુ કેટકેટલુ, આપઆપણુ, ઠરઠરાવ, ઠેકઠેકાણે વગેરે

(ખ) સયોજકવાળા દ્વિરુક્ત શબ્દો

(૧) આ—સયોજકવાળા જેમકે, અકડાઅકડી, ચડાચડી, ઊભાઊભ, ખેંચાખેંચી, મારામારી વગેરે,

(૨) એ—સયોજકવાળા જેમકે, કાનેકાન, ગામેગામ, ઘરેઘર વગેરે

(૩) ઓ—સયોજકવાળા જેમકે, અડધોઅડધ, કાનોકાન, અગોઅગ, નજરોનજર, ભવોભવ વગેરે

(૪) અનુસ્વાર—સયોજકવાળા જેમકે ફૂદફૂદા, ગાળગાળી, ઠોકઠોક, દોડદોડ, પોલપોલ વગેરે

(૨) **રવાનુકારી દ્વિરુક્ત શબ્દો :**

(ક) ઘટકના અવિલ આવર્તનવાળા દ્વિ૦ શબ્દો

(૧) સયોજક વિનાના જેમકે, ખટખટ, ગટગટ, ઘરઘર વગેરે

(૨) સયોજકવાળા

(અ) આ—સયોજકવાળા કચાકચ, કડાકડ, ચટાચટ, ધબાધબ, છનાછન વગેરે

(આ) ઓ—સયોજકવાળા ટપોટપ, ચટોચટ, ફટોફટ, સબોસબ વગેરે

(ખ) ઘટકના આશિક પરિવર્તનવાળા (મૂળ શબ્દનુ ઘડતર રવાનુકારીનુ, પણ બે ઘટક વચ્ચે પ્રાસ) ખળભળ, ખટપટ, ગડબડ, ચડભડ વગેરે

(૩) **પ્રાસસાધક દ્વિરુક્ત શબ્દો :**

(ક) જેમા બને ઘટકો પ્રચલિત કે સાર્થ હોય તેવા દ્વિરુક્ત શબ્દો જેમકે, બચ્યુજચ્યુ, રહ્યુસહ્યુ, આવકજાવક વગેરે

(ખ) જેનો એક ઘટક પ્રચલિત કે સાર્થ છે અને બીજો ઘટક પ્રતિધ્વન્યાત્મક (Echo or Jingle) છે તેવા દ્વિરુક્ત શબ્દો

(૧) **પાછલો ઘટક પ્રતિધ્વન્યાત્મક .**

(અ) આદ્યવ્યજનને સ્થાને બકારવાળા ઘરબર, ગામબામ

(આ) આદ્યાક્ષરના સ્વરના પરિવર્તનથી સધાયેલા

આ ભિક્ષા ઘરની સ્ત્રીઓ દ્વારા સાધુઓને અપાતી હોઈને સાધુઓનો સ્ત્રીઓ સાથેનો નિયમિત અને વારવાર થતો સપર્ક અનિવાર્ય બને છે. સાધુઓના આચારો અને સઘની પ્રતિષ્ઠાને માટે આ સપર્ક દ્વારા ઉત્પન્ન થતા ભયોનુ આ પ્રકરણમા આબેહૂબ વર્ણન કર્યું છે, અને સાધુને ત્યાગ છોડી સસારમા પાછા ફરતા રોકવાનો પ્રયત્ન કરવામા ગ્રન્થકાર આપણને નહિ ધારેલી અને કોઈકવાર અમનોરજક નહિ એવી, પ્રથમ અનુવાદક યાકોબી[2]ના શબ્દોમા "આશરે ૨,૦૦૦ વર્ષ ઉપરના હિંદુ ગૃહજીવનની ઝાખી" કરાવે છે

૨. પ્રસ્તુત પ્રકરણના ૫૩ શ્લોકોમા અસાધારણ રસ ઊભો કરે એવો બીજો ગુણ તે તેમનુ સ્વરૂપ છે ભારતીય છન્દશાસ્ત્રના ઇતિહાસમા જેટલા અગત્યના તેટલા જ દુર્લભ એવા, એટલે કે આર્યાના પ્રાચીનતર સ્વરૂપમા, આ શ્લોકો રચવામા આવ્યા છે પ્રાકૃત કાવ્યમા પ્રચલિતતમ એવી ઉત્તરકાલીન કે 'સામાન્ય' આર્યા, આપણે જાણીએ છીએ તેમ, જૈન આગમોના અર્વાચીનતમ સ્તરનુ અગ છે અને એના પ્રાચીનતર સ્તરોના (મૂળભૂત ભાગોમા) તે સર્વથા અનુપલબ્ધ છે એથી ઊલટુ ચાલુ આર્યાની પુરોગામિની પ્રાચીન આર્યા, આયાર ૧ ૯, સૂયગડ ૧ ૪ અને (કઈક અશે) ઉત્તરજ્ઝાય ૮ એમ અત્યત પ્રાચીનતમ જૈન ગ્રથોના ત્રણ પ્રકરણોમા અને અત્યત પ્રાચીનતમ પૈકીના એક એવા સુત્તનિપાતના ૮ અને ૧૪ એ બે પ્રકરણોમા જ ઉપલબ્ધ થાય છે સર્વપ્રથમ યાકોબીએ આયાર ૧ ૯ અને સૂય૦ ૧ ૪માથી આ છદને શોધ્યો અને ZDMG ૩૮, પૃ૦ ૫૯૫ મા એની ચર્ચા કરી પરતુ આ બે પ્રકરણોની સમીક્ષિત આવૃત્તિ આ ચર્ચાની સાથે નહિ આપવાથી એમણે કરેલી વિગતપૂર્ણ આકડામય ચર્ચાની વ્યાવહારિક ઉપયોગિતા મોટે ભાગે ઓછી થઈ ગઈ, જ્યારે હસ્તલિખિત ગ્રથોમા અને ચાલુ છાપેલી આવૃત્તિઓમા અસખ્ય દૂષિત અને અચોકકસ જોડણીઓ, ત્યાગ, પ્રક્ષેપ અને જુદા જુદા ભ્રષ્ટ પાઠોને લીધે આ છદ બગડી ગયો છે અને કોઈકવાર ઓળખાય એવો પણ નથી રહ્યો પરિણામે શુબ્રિગે[3] આયાર ૧ ૯ની સમીક્ષિત આવૃત્તિ તૈયાર કરી અને છન્દની પુન ચર્ચા કરી પાછળથી એ વિદ્વાને[4] એનુ ભાષાતર પણ આપ્યુ અને આ અનુવાદની સમીક્ષા કરતા લૉયમાને (ZII, ૭, પૃ૦ ૧૬૦) છન્દની દૃષ્ટિએ વિશેષ પ્રદાન કર્યું આયાર ૧ની સાથે શુબ્રિગે સૂયગડ ૧ ૪નુ ભાષાતર કરેલુ, પરતુ કમનસીબે આજસુધી એની સમીક્ષિત આવૃત્તિ તૈયાર ન થઈ શકી[5] પ્રસ્તુત લેખનુ પ્રયોજન આ ખામીને દૂર કરવાનુ છે

આ સાથે મેં નવો અનુવાદ અને ગ્રન્થના કેટલાક અત્યત ગૂચવાડા ભરેલા મુદ્દાઓની ચર્ચા કરતું ટિપ્પણ ઉમેર્યું છે હુ માનુ છુ કે તે યોગ્ય લાગશે પ્રશસનીય પ્રારભકાર્યરૂપ યા૦ નુ ભાષાતર શીલાકની ટીકા તથા બીજી બે અર્વાચીન ટીકાઓ પર સપૂર્ણ રીતે આધારિત છે, કારણકે તે સમયે બીજી કોઈ સહાય ન હતી આ ટીકાઓ આજે પણ અનિવાર્ય છે, છતા તે વિશ્વસનીય માર્ગદર્શકની ગરજ જરાય સારતી નથી કેટલીક સ્પષ્ટ બાબતોમા તેમના વ્યાખ્યાનો એકાદ શબ્દ કે કડિકાના સાચા અર્થનુ સપૂર્ણ અજ્ઞાન બતાવે છે, જ્યારે ઈતર દુર્બોધ સ્થળોએ આપણને તદ્દન લાચાર બનાવે છે—આ હકીકત આજે ય પણ ભાગ્યે જ વિવાદાસ્પદ છે ઉપરની ટીકાઓ ઉપરાત શુબ્રિગ પાસે અનેક અમૂલ્ય અને રસિક

---

૨ સેક્રેડ બુકસ ઑફ ધી ઈસ્ટ, ગ્ર૦ ૪૫, પૃ૦ ૨૭૬, નોંધ ૨

૩ આયારાગ સુત્ત, પ્રથમ શ્રુતસ્કન્ધ (જર્મન) ગ્રન્થ, પૃથક્કરણ અને શબ્દકોષ (લાઇપત્સીગ, ૧૯૧૦)

૪ 'Worte Mahāvīras' પુસ્તકમા (ગોટિન્ગેન, ૧૯૨૬)

૫ પી૦ એલ૦ વૈદ્યે (જુઓ નીચે) તૈયાર કરેલી સૂયગડની સમીક્ષિત આવૃત્તિ તરીકે જાહેર કરાયેલી આવૃત્તિ—ઓછામાં ઓછુ ૧ ૪ની બાબતમા—છદ તરફ ઓછામા ઓછુ ધ્યાન આપી (કદાચ છદના જ્ઞાન વગર જ) તૈયાર કરવામા આવી છે

પાઠાંતરોવાળી ચૂર્ણિ ટીકા પણ હતી આનુશ્રુતિક વ્યાખ્યાનોના બંધનોથી મોટે ભાગે મુક્ત એવું એમનું ભાષાન્તર એક મોટું અગત્યનું આગળનું સોપાન છે દરેક પ્રાચીન આગમ ગ્રન્થ—અને ખાસ કરીને પ્રસ્તુત ગ્રંથ—જે મુશ્કેલીઓનો ગંજ ખડકે છે તેનો વિચાર કરતા, જે સ્થળોએ ગ્રંથની છન્દોરચના અર્થને વિકૃત કરે છે તેવા સ્થળો બાદ કરતા અન્યત્ર શુબ્રિંગના ભાષાંતરમા સુધારાઓની શક્યતાઓનું સૂચન કરવાનું હું સાહસ કરું છું તેથી મને ખાતરી છે કે હું તે ભાષાંતરની કિંમત જરાય ઘટાડતો નથી મારા પોતાના ભાષાંતરને પણ હું છેવટનું માનવા તત્પર નથી હજુ ઘણાય ધૂંધળા કે સંદિગ્ધ ફકરાઓ છે

જોકે મને પ્રત્યક્ષ રીતે હસ્તલિખિત ગ્રન્થો ઉપલબ્ધ ન થયા, પરંતુ ગ્રંથની સમીક્ષિત આવૃત્તિ તૈયાર કરવા માટે મને પૂરતી સામગ્રી ઉપલબ્ધ હતી

(૧) ટી૦ = શીલાંકની ટીકાવાળી પન્યાસ શ્રીચન્દ્રસાગરગણિસંપાદિત આવૃત્તિ, શ્રી ગોડી પાર્શ્વ જૈન ગ્રન્થમાળા નં૦ ૪, મુંબઈ ૧૯૫૦

આ ગ્રંથમા પાદટીપમા સંપાદક નીચેના ગ્રન્થોમાથી પાઠાન્તરો આપે છે

સા૦ = સાગરચન્દ્રસૂરિની ઉપરના ગ્રંથની પહેલી આવૃત્તિ

અ૦ = શાંતિનાથ ભંડાર, ખંભાતની સં૦ ૧૩૪૯ની ભૂર્જપત્ર પોથી (વિજયકુમુદસૂરિજીનું સૂચિપત્ર, પૃ૦ ૧૪, ડાબડો ૬૨) અને—

ઈ૦ = એ જ ભંડારની કાગળ પર લખેલી પોથી (સૂચિપત્ર પૃ૦ ૪૪, ડાબડો ૨)

(૨) વૈ૦ = सूयगडं નિર્યુક્તિ ટીકા, ભિન્નભિન્ન પાઠાંતરો, ટિપ્પણ અને પરિશિષ્ટો સહિત સર્વપ્રથમ સમીક્ષિત આવૃત્તિ ડૉ૦ પી૦ એલ૦ વૈદ્ય (એકલા !) સંપાદિત ભાગ ૧ (ગ્રન્થ અને નિર્યુક્તિ), પૂના ૧૯૨૮

(૩) હૈ૦ = (હિંદી અનુવાદવાળી) સ્થાનકવાસી ગ્રંથની હૈદરાબાદની આવૃત્તિનો બીજો ભાગ પ્રસિદ્ધકર્તા દક્ષિણ હૈદરાબાદનિવાસી રાજાબહાદુર લાલા સુખદેવસહાયજી જ્વાલાપ્રસાદજી જોહરી (વર્ષ આપ્યુ નથી)

(૪) ચૂ૦ = જિનદાસગણિની સૂત્રકૃતાંગચૂર્ણિ પ્રકાશક શ્રી ઋષભદેવજી કેસરીમલજી શ્વેતામ્બર સંસ્થા, રતલામ, ૧૯૫૦

પુપ્ફભિક્ખુ સંપાદિત નવી સ્થાનકવાસી આવૃત્તિ(સુત્તાગમે પ્રથમ ગ્રન્થ, ગુરગાંવ, ૧૯૫૩)ની પણ મેં તુલના કરેલી પણ તેમ કરતા મને લાગ્યું કે ૧ ૪ની પાઠ વૈ૦ ને મળતો જ છે બંનેમા ફેર એટલો છે કે તેમા ૨ ૮ તૃતીય પાદમા વૈ૦ના मुहमिंजाए ને બદલે ०मिंजाए અને ૨ ૧૮ તૃતીય પાદમા વૈ૦ના व से न वा ને બદલે वा से न वा એવા પાઠાન્તરો છે

ટી૦ વૈ૦ અને હૈ૦ વલ્ગેટ (પ્રચલિત પાઠ) રજૂ કરે છે આ ગ્રંથોમા ખરા ફેરફારો, સાચા પાઠાંતરો માત્ર જૂજ છે અ૦ અને ઈ૦ ખાસ કરીને અ૦મા કેટલીક જગાએ ખરેખર વધુ સારા પાઠાન્તરો મળે છે—ખાસ કરીને છન્દની દૃષ્ટિએ કરવા પડતા સુધારાઓને તે કંઈક અંશે સમર્થન આપે છે ચૂ૦ની બાબતમા પણ એ જ પરિસ્થિતિ છે છતા એમા છન્દને વ્યવસ્થિત, સરળ કે પુનઃ સ્થાપિત કરવા માટેના કેટલાક સ્પષ્ટ પ્રયત્નો તરી આવે છે એને લીધે ચૂ૦ના પાઠાંતરોને દુર્બોધ પાઠાન્તરો (lectio-difficilior) નો સિદ્ધાન્ત કડક રીતે લાગુ પાડવો જ રહ્યો

(૧) સયોજક વિનાના કાપકૂપ, પૂછપાછ, થીંગડથાગડ વગેરે

(૨) સયોજકવાળા કાપાકૂપી, ડાઘાડૂઘી વગેરે

(ઈ) સમ્પૂર્ણ આદ્યાક્ષરના પરિવર્તનવાળા વાસણકૂસણ, અદ્દરપદ્દર, ઉપરાછાપરી, આખુપાખુ વગેરે

(૨) **આગલો ઘટક પ્રતિધ્વન્યાત્મક:**

(અ) સયોજક વિનાના આડોશીપાડોશી, અડીદડી, વગેરે

(આ) સયોજકવાળા અદલાબદલી

આ પ્રમાણે સમગ્ર દ્વિરુક્ત શબ્દો મૂળ મુખ્ય ત્રણ વિભાગમા વિભજિત કરીને પેટાવિભાગ પાડી શકાય દરેક ઘડતરને તેની પરપરા અને ઇતિહાસ છે



इत्थीपरिन्ना

[ભારતીય છન્દ શાસ્ત્રના પ્રદાન તરીકે સપાદિત
કરેલુ જૈન સાધુજીવનને લગતા કાવ્યનુ એક પ્રકરણ]

લેખક પ્રો૦ ડૉ૦ લુડ્વીગ આલ્સડૉર્ફ

અનુવાદક અરુણોદય ન૦ જાની

આયારંગ, દસવેયાલિય અને ઉત્તરજ્ઝાય ઉપરાત સૂયગડાગ એ શ્વેતામ્બર જૈન સિદ્ધાન્તના ચાર આગમ ગ્રન્થો પૈકીનુ એક છે એના પ્રથમ સુયક્ખધના ચોથા પ્રકરણને અહીં તેની સમીક્ષિત ચર્ચા કરવા માટે બે કારણોને લીધે જુદુ પાડયુ છે

૧. બ્રહ્મચર્ય અને સ્ત્રીઓ પ્રત્યેનો વ્યવહાર એ પ્રશ્ન, જે સાધુઓના જીવન અને આચારને લગતા મુખ્ય પ્રશ્નો પૈકીનો એક છે, તેની તે ચર્ચા કરે છે—અને તે ય પણ નોંધપાત્ર રીતે કરે છે જોકે આપણને એમા સૈદ્ધાન્તિક, આદર્શ વસ્તુસ્થિતિનુ વિધાન કરતા અને આલેખતા આચારના વિગતપૂર્ણ નિયમોનુ સમગ્ર શાસ્ત્ર મળતુ નથી, પરતુ આશ્ચર્ય પમાડે એવી સરળતાથી કબૂલ કરેલા[1] રોજિદા વ્યવહારના દૂષણોથી ઉદ્ભવેલી આગ્રહપૂર્ણ વિનતિ મળે છે સાધુએ ખરેખર સ્ત્રીઓ સાથેનો સપર્ક ચીવટપૂર્વક ત્યજવો એ વધારે સારુ છે, પરતુ સાધુ જીવનની મૂળભૂત જરૂરિયાત એટલે કે રોજનુ ભિક્ષા માટેનુ ભ્રમણ છે, અને

---

૧ પ્રસ્તુત પ્રકરણ આપણને જયા પાછા ખેંચી જાય છે તેવા જૈન સઘના ઇતિહાસના દૂરના આરભકાળમા જ માત્ર આદર્શ સિદ્ધાન્ત અને દયનીય વ્યવહાર વચ્ચેનુ અતર ઘણુ મોટુ હતુ એમ નથી ડૉ૦ યુ૦ પી૦ શાહે (જર્નલ, એશિ૦ સોસા૦ મુબઈ, ૩૦, ૧, પૃ૦ ૧૦૦) અણહિલવાડ પાટણમા સન ૧૨૪૨મા ભરાયેલી જૈન પરિષદના, હસ્તલિખિત ગ્રથમા સચવાયેલા, ઘણા રમૂજી વૃત્તાતને પ્રગટ કર્યો છે કેટલાક સખ્યાબધ મોટા આચાર્યો અને બીજા અગત્યના સામાન્ય માણસોએ આ પરિષદમા એક ઠરાવ પસાર કર્યો છે તે સમયે પ્રચલિત રિવાજ પ્રમાણે જૈન આચાર્યો માત્ર સતાનોત્પત્તિ કરતા એટલુ જ નહિ, પરતુ તેમને સાધુ કે સાધ્વી તરીકે દીક્ષા પણ આપતા અગર આચાર્યપટ્ટે પણ તેમને સ્થાપતા આ રિવાજની તે ઠરાવમા નિંદા કરી, તેનો નિષેધ કર્યો છે

આ ભિક્ષા ઘરની સ્ત્રીઓ દ્વારા સાધુઓને અપાતી હોઈને સાધુઓનો સ્ત્રીઓ સાથેનો નિયમિત અને વારવાર થતો સપર્ક અનિવાર્ય બને છે સાધુઓના આચારો અને સઘની પ્રતિષ્ઠાને માટે આ સપર્ક દ્વારા ઉત્પન્ન થતા ભયોનુ આ પ્રકરણમા આબેહૂબ વર્ણન કર્યું છે, અને સાધુને ત્યાગ છોડી સસારમા પાછા ફરતા રોકવાનો પ્રયત્ન કરવામા ગ્રન્થકાર આપણને નહિ ધારેલી અને કોઈકવાર અમનોરજક નહિ એવી, પ્રથમ અનુવાદક યાકોબી[2]ના શબ્દોમા "આશરે ૨,૦૦૦ વર્ષ ઉપરના હિંદુ ગૃહજીવનની ઝાખી" કરાવે છે

૨. પ્રસ્તુત પ્રકરણના ૫૩ શ્લોકોમા અસાધારણ રસ ઊભો કરે એવો બીજો ગુણ તે તેમનુ સ્વરૂપ છે ભારતીય છન્દશાસ્ત્રના ઇતિહાસમા જેટલા અગત્યના તેટલા જ દુર્લભ એવા, એટલે કે આર્યાના પ્રાચીનતર સ્વરૂપમા, આ શ્લોકો રચવામા આવ્યા છે પ્રાકૃત કાવ્યમા પ્રચલિતતમ એવી ઉત્તરકાલીન કે 'સામાન્ય' આર્યા, આપણે જાણીએ છીએ તેમ, જૈન આગમોના અર્વાચીનતમ સ્તરનુ અગ છે અને એના પ્રાચીનતર સ્તરોના (મૂળભૂત ભાગોમા) તે સર્વથા અનુપલબ્ધ છે એથી ઊલટુ ચાલુ આર્યાની પુરોગામિની પ્રાચીન આર્યા, આયાર ૧ ૯, સૂયગડ ૧ ૪ અને (કઈક અંશે) ઉત્તરજ્ઝાય ૮ એમ અત્યત પ્રાચીનતમ જૈન ગ્રથોના ત્રણ પ્રકરણોમા અને અત્યત પ્રાચીનતમ પૈકીના એક એવા સુત્તનિપાતનાં ૮ અને ૧૪ એ બે પ્રકરણોમા જ ઉપલબ્ધ થાય છે સર્વપ્રથમ યાકોબીએ આયાર ૧ ૯ અને સૂય૦ ૧ ૪માથી આ છદને શોધ્યો અને ZDMG ૩૮, પૃ૦ ૫૯૫ મા એની ચર્ચા કરી પરતુ આ બે પ્રકરણોની સમીક્ષિત આવૃત્તિ આ ચર્ચાની સાથે નહિ આપવાથી એમણે કરેલી વિગતપૂર્ણ આકડામય ચર્ચાની વ્યાવહારિક ઉપયોગિતા મોટે ભાગે ઓછી થઈ ગઈ, જ્યારે હસ્તલિખિત ગ્રથોમા અને ચાલુ છાપેલી આવૃત્તિઓમા અસખ્ય દૂષિત અને અચોક્કસ જોડણીઓ, ત્યાગ, પ્રક્ષેપ અને જુદા જુદા ભ્રષ્ટ પાઠોને લીધે આ છદ બગડી ગયો છે અને કોઈકવાર ઓળખાય એવો પણ નથી રહ્યો પરિણામે શુબ્રિગે[3] આયાર ૧ ૯ની સમીક્ષિત આવૃત્તિ તૈયાર કરી અને છન્દની પુન ચર્ચા કરી પાછળથી એ વિદ્વાને[4] એનુ ભાષાતર પણ આપ્યુ અને આ અનુવાદની સમીક્ષા કરતા લૉયમાને (ZII, ૭, પૃ૦ ૧૬૦) છન્દની દૃષ્ટિએ વિશેષ પ્રદાન કર્યું આયાર ૧ની સાથે શુબ્રિગે સૂયગડ ૧ ૪નુ ભાષાતર કરેલુ, પરતુ કમનસીબે આજસુધી એની સમીક્ષિત આવૃત્તિ તૈયાર ન થઈ શકી[5] પ્રસ્તુત લેખનુ પ્રયોજન આ ખામીને દૂર કરવાનુ છે

આ સાથે મેં નવો અનુવાદ અને ગ્રન્થના કેટલાક અત્યત ગૂચવાડા ભરેલા મુદ્દાઓની ચર્ચા કરતુ ટિપ્પણ ઉમેર્યું છે હુ માનુ છુ કે તે યોગ્ય લાગશે પ્રશસનીય પ્રારભકાર્યરૂપ યા૦ નુ ભાષાતર શીલાકની ટીકા તથા બીજી બે અર્વાચીન ટીકાઓ પર સપૂર્ણ રીતે આધારિત છે, કારણકે તે સમયે બીજી કોઈ સહાય ન હતી આ ટીકાઓ આજે પણ અનિવાર્ય છે, છતા તે વિશ્વસનીય માર્ગદર્શકની ગરજ જરાય સારતી નથી કેટલીક સ્પષ્ટ બાબતોમા તેમના વ્યાખ્યાનો એકાદ શબ્દ કે કડિકાના સાચા અર્થનુ સપૂર્ણ અજ્ઞાન બતાવે છે, જ્યારે ઇતર દુર્બોધ સ્થળોએ આપણને તદ્દન લાચાર બનાવે છે—આ હકીકત આજે ય પણ ભાગ્યે જ વિવાદાસ્પદ છે ઉપરની ટીકાઓ ઉપરાત શુબ્રિગ પાસે અનેક અમૂલ્ય અને ગસિદ

---

૨ સૅક્રેડ બુક્સ ઑફ ધી ઈસ્ટ, ગ્ર૦ ૪૫, પૃ૦ ૨૭૬, નોંધ ૨

૩ આયારાગ સુત્ત, પ્રથમ શ્રુતસ્કન્ધ (જર્મન) ગ્રન્થ, પૃથક્કરણ અને શબ્દકોષ (લાઇપત્સીગ, ૧૯૧૦)

૪ 'Worte Mahāvīras' પુસ્તકમા (ગોટિન્ગેન, ૧૯૨૬)

૫ પી૦ એલ૦ વૈદ્યે (જુઓ નીચે) તૈયાર કરેલી સૂયગડની સમીક્ષિત આવૃત્તિ તરીકે જાહેર કરાયેલી આવૃત્તિ—ઓછામાં ઓછુ ૧ ૪ની બાબતમા—છદ તરફ ઓછામા ઓછુ ધ્યાન આપી (કદાચ છદના જ્ઞાન વગર જ) તૈયાર કરવામા આવી છે

પાઠાંતરોવાળી ચૂર્ણિ ટીકા પણ હતી આનુશ્રુતિક વ્યાખ્યાનોના બંધનોથી મોટે ભાગે મુક્ત એવુ એમનુ ભાષાન્તર એક મોટુ અગત્યનુ આગળનુ સોપાન છે દરેક પ્રાચીન આગમ ગ્રન્થ—અને ખાસ કરીને પ્રસ્તુત ગ્રથ—જે મુશ્કેલીઓનો ગજ ખડકે છે તેનો વિચાર કરતા, જે સ્થળોએ ગ્રથની છન્દોરચના અર્થને વિકૃત કરે છે તેવા સ્થળો બાદ કરતા અન્યત્ર શુબ્રિંગના ભાષાતરમા સુધારાઓની શકયતાઓનુ સૂચન કરવાનુ હુ સાહસ કરુ છુ તેથી મને ખાતરી છે કે હુ તે ભાષાતરની કિંમત જરાય ઘટાડતો નથી મારા પોતાના ભાષાતરને પણ હુ છેવટનુ માનવા તત્પર નથી હજુ ઘણાય ધૂધળા કે સદિગ્ધ ફકરાઓ છે

જોકે મને પ્રત્યક્ષ રીતે હસ્તલિખિત ગ્રન્થો ઉપલબ્ધ ન થયા, પરતુ ગ્રથની સમીક્ષિત આવૃત્તિ તૈયાર કરવા માટે મને પૂરતી સામગ્રી ઉપલબ્ધ હતી

(૧) ટી૦ = શીલાકની ટીકાવાળી પન્યાસ શ્રીચન્દ્રસાગરગણિસપાદિત આવૃત્તિ, શ્રી ગોડી પાર્શ્વ જૈન ગ્રન્થમાળા ન૦ ૪, મુબઈ ૧૯૫૦

આ ગ્રથમા પાદટીપમા સપાદક નીચેના ગ્રન્થોમાથી પાઠાન્તરો આપે છે

સા૦ = સાગરચન્દ્રસૂરિની ઉપરના ગ્રથની પહેલી આવૃત્તિ

અ૦ = શાતિનાથ ભડાર, ખભાતની સ૦ ૧૩૪૯ની ભૂર્જપત્ર પોથી (વિજયકુમુદસૂરિજીનુ સૂચિપત્ર, પૃ૦ ૧૪, ડાબડો ૬૨) અને—

ब० = એ જ ભડારની કાગળ પર લખેલી પોથી (સૂચિપત્ર પૃ૦ ૪૪, ડાબડો ૨)

(૨) વૈ૦ = सूयगड નિર્યુક્તિ ટીકા, ભિન્નભિન્ન પાઠાતરો, ટિપ્પણ અને પરિશિષ્ટો સહિત સર્વપ્રથમ સમીક્ષિત આવૃત્તિ ડૉ૦ પી૦ એલ૦ વૈદ્ય (એકલા!) સપાદિત ભાગ ૧ (ગ્રન્થ અને નિર્યુક્તિ), પૂના ૧૯૨૮

(૩) હૈ૦ = (હિંદી અનુવાદવાળી) સ્થાનકવાસી ગ્રથની હૈદરાબાદની આવૃત્તિનો બીજો ભાગ પ્રસિદ્ધકર્તા દક્ષિણ હૈદરાબાદનિવાસી રાજાબહાદુર લાલા સુખદેવસહાયજી જ્વાલાપ્રસાદજી ઝવેરી (વર્ષ આપ્યુ નથી)

(૪) ચૂ૦ = જિનદાસગણિની સૂત્રકૃતાગચૂર્ણિ પ્રકાશક શ્રી ઋષભદેવજી કેસરીમલજી શ્વેતામ્બર સસ્થા, રતલામ, ૧૯૫૦

પુપ્ફભિખ્ખુ સપાદિત નવી સ્થાનકવાસી આવૃત્તિ(સુત્તાગમે પ્રથમ ગ્રન્થ, ગુરગાવ, ૧૯૫૩)ની પણ મેં તુલના કરેલી પણ તેમ કરતા મને લાગ્યુ કે ૧ ૪ની પાઠ વૈ૦ ને મળતો જ છે બનેમા ફેર એટલો છે કે તેમા ૨ ૮ તૃતીય પાદમા વૈ૦ના मुहमिंजाए ને બદલે ०भिंजाए અને ૨ ૧૮ તૃતીય પાદમા વૈ૦ના व से न वा ને બદલે वा से न वा એવા પાઠાન્તરો છે

ટી૦ વૈ૦ અને હૈ૦ વલ્ગેટ (પ્રચલિત પાઠ) રજૂ કરે છે આ ગ્રથોમા ખરા ફેરફારો, સાચા પાઠાતરો માત્ર જૂજ છે અ૦ અને બ૦ ખાસ કરીને અ૦મા કેટલીક જગાએ ખરેખર વધુ સારા પાઠાન્તરો મળે છે—ખાસ કરીને છન્દની દૃષ્ટિએ કરવા પડતા સુધારાઓને તે કઈક અશે સમર્થન આપે છે ચૂ૦ની બાબતમા પણ એ જ પરિસ્થિતિ છે છતા એમા છન્દને વ્યવસ્થિત, સરળ કે પુન સ્થાપિત કરવા માટેના કેટલાક સ્પષ્ટ પ્રયત્નો તરી આવે છે એને લીધે ચૂ૦ના પાઠાતરોને દુર્બોધ પાઠાન્તરો (lectio difficilior) નો સિદ્ધાન્ત કડક રીતે લાગુ પાડવો જ રહ્યો

ચૂ૦ દરેક પાદ કે દરેક શબ્દ ઉદ્ધૃત નથી કરતી તે ધ્યાનમા રાખવા જેવુ છે આનો અર્થ એ છે કે જ્યા સમીક્ષિત સામગ્રીમા ચૂ૦નો પાઠ ન આપ્યો હોય ત્યા ચૂ૦નો પાઠ સમીક્ષિત ગ્રંથ સાથે સમત છે એમ માનવાને કારણ નથી અ૦ અને ઈ૦ ની બાબત પણ સરખી છે સપાદક કેટલી ચોકસાઈથી બધા પાઠાન્તરો નોંધે છે તે આપણે જાણતા નથી આ સજોગોમા ચૂ૦, અ૦, કે ઈ૦ એમાના એક કે એકથી વધારેના પાઠોને ટી૦ વે૦ અને હે૦થી વિરુદ્ધ જઈને હુ સ્વીકારુ છુ ત્યારે હુ કૌંસમા તેમના પાઠો સ્પષ્ટ બતાવુ છુ, જેથી ખાતરી થાય કે મારો ગ્રન્થ મારી અટકળો પર નહિ પરતુ તે તે પાઠને આધારે નક્કી કરેલો છે

પ્રાચીન આર્યાના મુખ્ય લક્ષણો આ પ્રમાણે છે

(૧) (પશ્ચાત્કાલીન ગીતિની માફક) શ્લોકના બે અડધિયા સરખા છે, એટલે કે ઉત્તરાર્ધના છઠ્ઠા ગણનુ હ્રસ્વીકરણ તેમા નથી

(૨) યતિ ત્રીજા ગણ પછીથી આવતી નથી પણ (પશ્ચાત્કાલીન આર્યાની ભાષામા કહીએ તો) તે ચોથા ગણની મધ્યમા આવે છે વધુ ચોક્કસ રીતે કહીએ તો ત્રીજા ગણ પછી હ્રસ્વ કે દીર્ઘ એવો અન્ત્યવર્ણ આવે છે, જે યાકોબીની સાચી નોંધ પ્રમાણે, બતાવે છે કે આપણે ખરા પાદના અન્તભાગની ચર્ચા કરીએ છીએ યતિ પછી પાચમા ગણની પહેલા, જેને આપણે સમપાદ કહીએ છીએ તે શરૂ થાય છે તેની શરૂઆતમા દીર્ઘવર્ણ હોય છે અપવાદ તરીકે કોઈક વાર ⏑⏑ અથવા –⏑ જ્યારે કોઈક વખત આખો (ચોથો) ગણ પણ આવે છે[૬] જો વિષમપાદને અન્તે – હોય અને સમપાદની શરૂઆતમા ⏑⏑ હોય અથવા વિષમપાદના અન્તે જો ⏑ હોય અને સમપાદના આરભમાં –⏑ હોય તો યતિથી વિભક્ત થયેલો ચોથો ગણ આપોઆપ આવી જાય છે યતિને ખસેડીને આ બે પાદોને એકબીજા સાથે જોડવાથી અર્વાચીન આર્યા કેવી રીતે ઉદ્ભવે છે તે ઉપરની હકીકત બતાવે છે

બીજો ગણ હમેશા જ ગણ હોય છે ઘણી જગ્યાએ ત્રીજો ગણ –– નો બનેલો છે વારવાર બને છે તે પ્રમાણે જો પહેલો ગણ પણ –– નો બનેલો હોય તો વિષમપાદ અનુષ્ટુભનો નિયત શાસ્ત્રીય સમપાદ (–– –⏑––⏑) બની જાય છે કવિઓ આ તાદાત્મ્ય જોવામા નિષ્ફળ ન નીવડ્યા પરિણામે શ્લોકની દૃષ્ટિએ નિયમિત, પણ આર્યાની દૃષ્ટિએ ખામીવાળો એવો સમપાદ તેમણે કોઈ કોઈ પ્રસગે બનાવ્યો છે આપણા ગ્રન્થમા ૧ ૨^{c} અને ૨ ૪^{c}મા પહેલો ગણ –– ને બદલે ⏑– નો બનેલો છે ૧ ૩૧^{c} અને ૨ ૧૪^{c}મા બીજો ગણ ⏑–⏑ ને બદલે ⏑⏑⏑ નો બનેલો છે આ બન્ને સ્થળોએ જો અનુષ્ટુભનો સમપાદ સમજીએ તો એ પાદ શાસ્ત્રીય રીતે શુદ્ધ લાગે છે

યાકોબીએ બતાવ્યુ છે કે પાચમા ગણ પહેલાની શરૂઆતની માત્રાઓ છોડી દઈએ તો સમપાદ વિષમપાદના જેવો જ થાય છે કોઈ કોઈ વખતે, જોકે ભાગ્યે જ, વિષમપાદ સમપાદના જેવો બનાવી દેવાય છે આપણા ગ્રન્થમા આવા બે સ્થળો છે ૧ ૨૬^{c} (⏑⏑/––/⏑–⏑) અને ૨ ૯^{a} (–/––/⏑–⏑) આનાથી ઊલટુ ૧ ૧૩^{b}મા મળે છે એમા સમપાદની શરૂઆતની માત્રાઓ ખૂટે છે

---

૬ આપણા ગ્રન્થના ૧૦૧ સમપાદોના ચોક્કસ આકડાઓ નીચે પ્રમાણે છે ‒૫, ⏑⏑૧૫, –⏑૧૬, ––૮, ૧ ૩^{b}મા ⏑–⏑ અને ૧ ૧૩^{b}મા અનુપલબ્ધ

સમ અને વિષમપાદનુ માની લીધેલુ એકસરખાપણુ કોઈપણ રીતે તદ્દન સપૂર્ણ નથી કારણકે બન્નેમા બીજા ગણની રજૂઆતમા નોંધપાત્ર તફાવત છે બન્ને પાદોમા એનુ મૂળ સ્વરૂપ ⏑ – ⏑ એ પ્રમાણે છે

તદુપરાત વિષમપાદમા આપણને અનેકવાર ⏑ ⏑ – અને બે વખત – – મળે છે અને સમપાદમા ક્યારે ય ⏑ ⏑ – નથી મળતા પણ સાત વખત ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ એટલે કે પહેલા ગણ પછી યતિવાળો ન ગણ જે જ ગણનો નિયત પર્યાય છે તે મળે છે આપણા ૧૦૬ વિષમ અને ૧૦૬ સમપાદના સપૂર્ણ આકડાઓ નીચે પ્રમાણે છે

વિષમ		સમ
⏑ – ⏑	૮૯	૯૭
⏑ ⏑ –	૧૨	૧ (૨ ૪ᵇ)
– –	૨	—
⏑ ⏑ ⏑ ⏑	૧	૭
અનિયમિત	૨ (⏑ ⏑ ⏑, જુઓ ઉપર)	૧ (૨ ૧૬ᵇ)

પશ્ચાત્કાલીન આર્યાના બીજા અને છટ્ઠા ગણમાં જે ભેદ રહ્યો છે તે જ પ્રમાણેનો ભેદ ઉપર બતાવેલા સ્થળોમા છે, કારણકે પ્રાચીન આર્યાના બીજા અને છટ્ઠા ગણો અને પશ્ચાત્કાલીન આર્યાના બીજા અને છટ્ઠા ગણો એક સરખા છે

બાકીના બધા (૧, ૩, ૫, ૭) ગણોમા – – વધુ માનીતા છે કોઈ કોઈવાર તેને બદલે ⏑ ⏑ – વપરાયા છે બાકીના સ્વરૂપો કા તો સ્વીકારાયા નથી અથવા એટલા ઓછા છે કે ગ્રન્થની શુદ્ધતા માટે શકા ઉત્પન્ન કરતા નથી

	પહેલો ગણ	ત્રીજો ગણ	પાચમો ગણ	સાતમો ગણ
– –	૬૩	૭૩	૬૪	૮૨
⏑ ⏑ –	૩૯	૩૦	૩૬	૨૦
– ⏑ ⏑	૧	૩	૧	૧
⏑ ⏑ ⏑ ⏑	૧	—	૨	—
અનિયમિત	૨	—	૩	૩

જે ઘણી ઓછી અને સાચી અનિયમિતતાઓ મળે છે તેમાંની કેટલીક તો ચોક્કસ ગ્રન્થના પાઠોની ભ્રષ્ટતાને લીધે છે ૧ ૪ᵃ, ૧ ૬ᵃ અને ૨ ૩ᵃમા પમો ગણ ખામીવાળો (– ⏑) છે, પહેલા બે સ્થળોમા पासाणि ને पासाणी એમ કદાચ વાચવુ જોઈએ ૧ ૩ᵃ ખરેખર ભ્રષ્ટ છે (જુઓ ટિપ્પણ) ૧ ૭ᵃના અન્તે ⏑ – ⏑ / ⏑ – ⏑ (कहाही) આવે છે ૨ ૪ᵇમા છટ્ઠો ગણ ⏑ ⏑ – છે, જે ઘણો જ વાકાસ્પદ છે અને ૨ ૧૬ᵇ તદ્દન નિયમિત છે જ્યારે ગ્રન્થની શુદ્ધિ શકાને પાત્ર છે

ચૂ૦ દરેક પાદ કે દરેક શબ્દ ઉદ્ધૃત નથી કરતી તે ધ્યાનમા રાખવા જેવુ છે આનો અર્થ એ છે કે જ્યા અમીક્ષિત સામગ્રીમા ચૂ૦નો પાઠ ન આપ્યો હોય ત્યા ચૂ૦નો પાઠ સમીક્ષિત ગ્રથ સાથે સમત છે એમ માનવાને કારણ નથી અ૦ અને ઈ૦ની બાબત પણ સરખી છે સપાદક કેટલી ચોકસાઈથી બધાં પાઠાન્તરો નોંધે છે તે આપણે જાણતા નથી આ સજોગોમા ચૂ૦, અ૦, કે ઈ૦ એમાના એક કે એકથી વધારેના પાઠોને ટી૦ પૈ૦ અને હે૦થી વિરુદ્ધ જઈને હુ સ્વીકારુ છુ ત્યારે હુ કૌંસમા તેમના પાઠો સ્પષ્ટ બતાવુ છુ, જેથી ખાતરી થાય કે મારો ગ્રન્થ મારી અટકળો પર નહિ પરતુ તે તે પાઠને આધારે નક્કી કરેલો છે

પ્રાચીન આર્યાના મુખ્ય લક્ષણો આ પ્રમાણે છે

(૧) (પશ્ચાત્કાલીન ગીતિની માફક) શ્લોકના બે અડધિયાં સરખા છે, એટલે કે ઉત્તરાર્ધના છઠ્ઠા ગણનુ હ્રસ્વીકરણ તેમા નથી

(૨) યતિ ત્રીજા ગણ પછીથી આવતી નથી પણ (પશ્ચાત્કાલીન આર્યાની ભાષામા કહીએ તો) તે ચોથા ગણની મધ્યમા આવે છે વધુ ચોક્કસ રીતે કહીએ તો ત્રીજા ગણ પછી હ્રસ્વ કે દીર્ઘ એવો અન્ત્યવર્ણ આવે છે, જે યાકોબીની સાચી નોંધ પ્રમાણે, બતાવે છે કે આપણે ખરા પાદના અન્તભાગની ચર્ચા કરીએ છીએ યતિ પછી પાચમા ગણની પહેલા, જેને આપણે સમપાદ કહીએ છીએ તે શરૂ થાય છે તેની શરૂઆતમા દીર્ઘવર્ણ હોય છે અપવાદ તરીકે કોઈક વાર ⏑⏑ અથવા –⏑ જ્યારે કોઈક વખત આખો (ચોથો) ગણ પણ આવે છે[૬] જો વિષમપાદને અન્તે – હોય અને સમપાદની શરૂઆતમા ⏑⏑ હોય અથવા વિષમપાદના અન્તે જો ⏑ હોય અને સમપાદના આરભમા –⏑ હોય તો યતિથી વિભક્ત થયેલો ચોથો ગણ આપોઆપ આવી જાય છે યતિને ખસેડીને આ બે પાદોને એકબીજા સાથે જોડવાથી અર્વાચીન આર્યા કેવી રીતે ઉદ્ભવે છે તે ઉપરની હકીકત બતાવે છે

બીજો ગણ હમેશા જ ગણ હોય છે ઘણી જગ્યાએ ત્રીજો ગણ –– નો બનેલો છે વારવાર બને છે તે પ્રમાણે જો પહેલો ગણ પણ –– નો બનેલો હોય તો વિષમપાદ અનુષ્ટુભનો નિયત શાસ્ત્રીય સમપાદ (–– –⏑–––⏑) બની જાય છે કવિઓ આ તાદાત્મ્ય જોવામા નિષ્ફળ ન નીવડ્યા પરિણામે શ્લોકની દૃષ્ટિએ નિયમિત, પણ આર્યાની દૃષ્ટિએ ખામીવાળો એવો સમપાદ તેમણે કોઈ કોઈ પ્રસગે બનાવ્યો છે આપણા ગ્રન્થમા ૧ ૨^{c} અને ૨ ૪^{c}મા પહેલો ગણ –– ને બદલે ⏑– નો બનેલો છે ૧ ૩૧^{c} અને ૨ ૧૪^{c}મા બીજો ગણ ⏑–⏑ ને બદલે ⏑⏑⏑ નો બનેલો છે આ બન્ને સ્થળોએ જો અનુષ્ટુભનો સમપાદ સમજીએ તો એ પાદ શાસ્ત્રીય રીતે શુદ્ધ લાગે છે

યાકોબીએ બતાવ્યુ છે કે પાચમા ગણ પહેલાની શરૂઆતની માત્રાઓ છોડી દઈએ તો સમપાદ વિષમપાદના જેવો જ થાય છે કોઈ કોઈ વખતે, જોકે ભાગ્યે જ, વિષમપાદ સમપાદના જેવો બનાવી દેવાય છે આપણા ગ્રન્થમા આવા બે સ્થળો છે ૧ ૨૬^{c} (⏑⏑/––/⏑–⏑) અને ૨ ૯^{a} (–/––/⏑–⏑) આનાથી ઊલટુ ૧.૧૩^{b}મા મળે છે એમા સમપાદની શરૂઆતની માત્રાઓ ખૂટે છે

૬ આપણા ગ્રન્થના ૧૦૬ સમપાદોના ચોક્કસ આકડાઓ નીચે પ્રમાણે છે ૬૫, ⏑⏑ ૧૫, ––⏑ ૧૬, –– ૮, ૧ ૩^{b}મા ⏑–⏑ અને ૧ ૧૩^{b}મા અનુપલબ્ધ

સમ અને વિષમપાદનુ માની લીધેલુ એકસરખાપણુ કોઈપણુ રીતે તદ્દન સપૂર્ણ નથી કારણુકે બન્નેમા બીજા ગણુની રજૂઆતમા નોંધપાત્ર તફાવત છે અને પાદોમા એનુ મૂળ સ્વરૂપ ⏑ – ⏑ એ પ્રમાણે છે

તદુપરાત વિષમપાદમા આપણુને અનેકવાર ⏑ ⏑ – અને બે વખત – – મળે છે અને સમપાદમા ક્યારે ય ⏑ ⏑ – નથી મળતા પણુ સાત વખત ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ એટલે કે પહેલા ગણુ પછી યતિવાળો ન ગણુ જે જ ગણુનો નિયત પર્યાય છે તે મળે છે આપણા ૧૦૬ વિષમ અને ૧૦૬ સમપાદના સપૂર્ણ આકડાઓ નીચે પ્રમાણે છે

વિષમ		સમ
⏑ – ⏑	૮૯	૯૭
⏑ ⏑ –	૧૨	૧ (૨.૪[b])
– –	૨	—
⏑ ⏑ ⏑ ⏑	૧	૭
અનિયમિત	૨ (⏑ ⏑ ⏑, જુઓ ઉપર)	૧ (૨ ૧૬[b])

પશ્ચાત્કાલીન આર્યાના બીજા અને છઠ્ઠા ગણુમા જે ભેદ રહ્યો છે તે જ પ્રમાણેનો ભેદ ઉપર બતાવેલા સ્થળોમા છે, કારણુકે પ્રાચીન આર્યાના બીજા અને છઠ્ઠા ગણો અને પશ્ચાત્કાલીન આર્યાના બીજા અને છઠ્ઠા ગણો એક સરખા છે

બાકીના બધા (૧, ૩, ૫, ૭) ગણોમા – – વધુ માનીતા છે કોઈ કોઈવાર તેને બદલે ⏑ ⏑ – વપરાયા છે બાકીના સ્વરૂપો કા તો સ્વીકારાયા નથી અથવા એટલા ઓછા છે કે ગ્રન્થની શુદ્ધતા માટે શકા ઉત્પન્ન કરતા નથી

	પહેલો ગણુ	ત્રીજો ગણુ	પાચમો ગણુ	સાતમો ગણુ
– –	૬૩	૭૩	૬૪	૮૨
⏑ ⏑ –	૩૯	૩૦	૩૬	૨૦
– ⏑ ⏑	૧	૩	૧	૧
⏑ ⏑ ⏑ ⏑	૧	—	૨	—
અનિયમિત	૨	—	૩	૩

જે ઘણી ઓછી અને સાચી અનિયમિતતાઓ મળે છે તેમાંની કેટલીક તો ચોક્કસ ગ્રન્થના પાઠોની ભ્રષ્ટતાને લીધે છે ૧ ૪[a], ૧ ૬[a] અને ૨ ૩[a]મા પમો ગણુ ખામીવાળો (– ⏑) છે, પહેલા બે સ્થળોમા પાસાણિ ને પાસાણી એમ કદાચ વાચવુ જોઈએ ૧ ૩[a] ખરેખર ભ્રષ્ટ છે (જુઓ ટિપ્પણુ) ૧ ૭[a]ના અન્તે ⏑ – ⏑ / ⏑ – ⏑ (कहाहीं) આવે છે ૨ ૪[b]મા છઠ્ઠો ગણ ⏑ ⏑ – છે, જે ઘણો જ શકાસ્પદ છે અને ૨ ૧૬[b] તદન નિયમિત છે જ્યારે ગ્રન્થની શુદ્ધિ શકાને પાત્ર છે

ग्रन्थ

(१)

जे मायर च पियर च, विप्पजहाइ पुव्वसजोग ।
"एगे सहिए चरिस्सामि, आरयमेहुणो विवित्तेसी" ॥ १ ॥
सुहुमेणॅ त परक्कम्म, छन्नपएण इत्थिओ मदा ।
उवायँ ताओ जाणिँसु, जह ल्सिंति भिक्खुणो एगे ॥ २ ॥
पासे भिसं निसीयति, अभिक्खण पोसवत्थॅ परिहिंति ।
काय अहे वि दसंति, बाहुमुद्धट्टु क्खम् अणुव्वए ॥ ३ ॥
सयणाऽऽसणेहिँ जोगेहिँ, इत्थिओ एगया निमतेंति ।
एयाणि चेव से जाणे, पासाणि विरूव-रूवाणि ॥ ४ ॥
नो तासु चक्खु सधेज्जा, नो वि य साहस समभिजाणे ।
नो सद्धिय पि विहरेज्जा, एवमप्पा सुरक्खिओ होइ ॥ ५ ॥
आमन्तिय–उस्सविय वा, भिक्खु आयसा निमतेंति ।
एयाणि चेव से जाणे, सद्दाणि विरूव रूवाणि ॥ ६ ॥
मणबधणेहिँ णेगेहिँ, कलुणविणीयम् उवगसित्ताण ।
अदु मजुलाइँ भासति, आणवयति भिन्न कहाहिँ ॥ ७ ॥
सीह जहा व कुणिमेणॅ, निब्भयम् एगचर ति पासेणॅ ।
एवृ इत्थियाओ बधति, सवुड एगईयम् अणगार ॥ ८ ॥

ભાષાંતર

"જેને માટે મૈથુન બધ થયુ છે એવો અને એકાતની ઇચ્છાવાળો હુ એકલો, સિદ્ધ (થઈને) ફરીશ" (એમ વિચાર કરીને) જે માતા, પિતા અને પૂર્વ(કુટુબ)ના સબધોને છોડી દે છે, એવા— (સાધુ)ની પાસે મીઠાબોલી સ્ત્રીઓ કપટપૂર્ણ અને ચોરપગલે આવે છે તેઓ (એવા) ઉપાયને જાણે છે જેથી કેટલાક સાધુઓ લપમી જાય (૧–૨)

તેઓ એકદમ પાસે (અડોઅડ) બેસે છે, વારવાર પુરુષોના વસ્ત્રો પહેરે છે, શરીરનો નીચેનો ભાગ બતાવે છે અને હાથ ઊંચો કરતા બગલ (૩)

કોઈકવાર સ્ત્રીઓ તેને શયન—આસનરૂપી યુક્તિઓ દ્વારા આમત્રે છે તેણે (સાધુએ) આ બધાને ગદા (ભયકર) પ્રકારના પાશ સમજવા (૪)

એણે તે(સ્ત્રીઓ)મા નજર જોડવી નહિ, અને તેમના સાહસમા સમતિ પણ આપવી નહિ, તેમની સાથે ફરવુ પણ નહિ આમ કરવાથી એ(સાધુ)ની જાત સુરક્ષિત રહેશે (૫)

આમત્રણ આપીને કે ખુશામત કરીને તેઓ ભિક્ષુને પોતાની જાત સોંપે છે આ (આમત્રણ કે ખુશામતના) શબ્દોને તેણે ગદા (ભયકર) પાશ સમજવા (૬)

અથવા મનને બાધનારા અનેક ઉપાયો દ્વારા દયામણી અને વિનયપૂર્ણ રીતે (તેમની) પાસે જઈને મીઠા (વચનો) બોલે છે (અને) જાતજાતની વાતચીતોથી એને પોતાને વશ થવા આજ્ઞા કરે છે (૭)

અને પછી રથકાર જેમ નેમિને (નમાવે છે) તેમ તેઓ તેને ધીમે ધીમે નમાવે છે પાશથી બધાયેલા હરણની માફક તે (છૂટવા) ફાફા મારે છે પણ તેમાથી છૂટતો નથી (૯)

अह तत्थ पुणो नमयती, रहकारो व नेमिम् अणुपुव्व ।
बद्धे मिए व पासेणं, फदते न मुच्चए ताहे ॥ ९ ॥

अह सेऽणुतप्पई पच्छा, भोच्चा पायसं व विस-मिस्सं ।
एव विवेगम् आदाय, सवासो न कप्पए दविए ॥ १० ॥

तम्हा उ वज्जए इत्थी, विस-लित्त व कटक नच्चा ।
ओए कुलाण वस-वत्ती–, आघाए न से वि निग्गथे ॥ ११ ॥

जे एयम् उछम् अणु गिद्धा, अन्नयरा हु ते कुसीलाण ।
सुतवस्सिए वि से भिक्खू, नो विहरेज्ज सहणम् इत्थीसु ॥ १२ ॥

अवि धूयराहि सुण्हाहिँ, धाइहिँ अदुव दासीहिँ ।
महईहि वा कुमारीहिँ, सथवँ से न कुज्ज अणगारे ॥ १३ ॥

अदु नाइण च सुहिण वा, अप्पिय दट्ठु एगया होइ ।
"गिद्धा, सत्ता कामेहिँ!, रक्खण-पोसणे मणुस्सोऽसि!" ॥ १४ ॥

समण पि दट्ठु-उदासीण, तत्थ वि ताव एगेँ कुप्पति ।
अदु भोयणेहिँ नत्थेहिँ, इत्थी-दोस-सकिणो होन्ति ॥ १५ ॥

અથવા નિર્ભય અને એકલા ફરનાર સિંહને જેમ મરેલા પશુવડે (લોકો બાધે છે) તેમ સ્ત્રીઓ સયમી અને એકલા ફરનાર સાધુને પાશવડે બાધે છે (૮)

પછી વિષમિશ્રિત દૂધપાક ખાઈને (જેમ કોઈ પસ્તાય) તેમ તે પાછળથી પસ્તાય છે એ રીતે એકાત સ્વીકારીને સાધુને (?) માટે (કુટુબ) સાથેનો વાસ યોગ્ય નથી (૧૦)

તેથી (સ્ત્રીઓને) વિષથી ખરડાયેલા કાટા જેવી જાણીને (તેમનો) ત્યાગ કરવો જોઈએ જે ઓજસ્વી છતા કુટુબને વશવર્તી રહેનાર છે તે પણ નિર્ગ્રંથ કહેવાતો નથી (૧૧)

જેઓ આવી ભિક્ષાના લોભી હોય છે તેઓ કુશીલો (ખરાબ ચારિત્ર્યવાળા) પૈકીના જ કેટલાક છે ઉત્તમ તપ કરનારા ભિક્ષુએ પણ સ્ત્રીઓની સાથે ફરવુ નહિ (૧૨)

અનાગાર (ઘરરહિત) સાધુએ (પોતાની) પુત્રીઓ કે પુત્રવધૂઓ, ધાત્રીઓ કે દાસીઓ, મોટી ઉંમરની કે કુવારીઓ સાથે પરિચય ન કરવો (૧૩)

(સાધુને સ્ત્રીઓ સાથે ભળતો જોઈને) સગાવહાલા તથા મિત્રોને પણ કોઈકવાર માઠુ લાગે છે* (અને કહે છે કે–) હે લોભી, વાસનાઓમા આસક્ત! તુ ય (સામાન્ય) માણસ છે—જો તુ (સ્ત્રીઓનુ રક્ષણ અને પોષણ કરે તો (૧૪)

ઉદાસીન શ્રમણને પણ જોઈને કેટલાક તેના પર ગુસ્સે થાય છે અથવા (સાધુને) ભોજન આપતી વખતે (પોતાની) સ્ત્રીઓમા (ચારિત્ર્ય) દોષની શકા કરે છે (૧૫)

---

* 'અને ન ગમતુ જોઈને સગાવહાલા કે મિત્રોને પણ એકા॰ વખત (મનમા વિચાર) થઈ આવે છે'—આ પ્રમાણે અર્થ વધુ સુસ ાત લાગે છે

— અનુવાદક

"कुव्वति सथव ताहिँ, पब्भट्ठा समाहि जोगेहिँ ।"
तम्हा समणा न समेंति, आय-हियाएँ संनिसेज्जाओ ॥ १६ ॥

बहवे गिहाइँ अवहट्टु, मिस्सीभाव पत्थुया एगे ।
धुव मग्गम एव पवयति-, वाया वीरिय कुसीलाण ! ॥ १७ ॥

सुद्ध रवइ परिसाए; अह रहस्सम्मि दुक्कड करेइ ।
जाणति ण तहावि विया, "माइल्ले महासढेऽय" ति ॥ १८ ॥

सयं दुक्कड च नो वयइ, आइट्ठो वि प्पकत्थई बाले ।
"वेयाऽणुवीइ मा कासी", चोइज्जतो गिलाइ से भुज्जो ॥ १९ ॥

उसिया वि इत्थि पोसेसु, पुरिसा इत्थि-वेय-खेदन्ना ।
पण्णा समन्निया वू-एगे, नारीण वस वस उवकसति ॥ २० ॥

अवि हत्थ-पाद-छेज्जाईँ, अदुवा वद्ध-मस-उक्कते ।
अवि तेयसाऽभितवणाईँ, तच्छिय खार-सिंचणाइ च ॥ २१ ॥

अदु कण्ण-नास-छेज्जाईँ, कठ-च्छेदण तितिक्खति ।
इइ एत्थ पाव-सतत्ता, न य बेंति "पुणो न काह" ति ॥ २२ ॥

"સમાધિયોગથી ભ્રષ્ટ થઈને તેઓ તે(સ્ત્રી)ઓ સાથે પરિચય કરે છે" તેથી શ્રમણો પોતાના ભલા માટે સ્ત્રીઓ સાથે એક આસન પર બેસતા નથી (૧૬)

ઘણા ઘરોમા જાય છે (?), કેટલાક મૈથુનનુ સેવન કરે છે (અને છતા) ધ્રુવમાર્ગની વાતો કરે છે વાતો કરવી એ ખરાબ ચારિત્ર્યવાળાઓનુ જોર છે* (૧૭)

પરિષદોમા પવિત્ર (શબ્દોની) ગર્જના કરે છે, જ્યારે એકાતમા દુષ્કૃત્યો કરે છે. છતા ય ડાહ્યા માણસો એને ઓળખી કાઢે છે કે, "આ ધુતારો અને મહાન શઠ છે" (૧૮)

અને જાતે (પોતાનુ) દુષ્કૃત્ય કહેતો નથી અને જ્યારે એને બતાવવામા આવે છે ત્યારે એ નાદાન બણગા ફૂકે છે, અને જ્યારે એને શિખામણ આપવામા આવે છે કે "સ્ત્રી વેદનો વિચાર કર અને એમ ન કરીશ" ત્યારે ખૂબ ગ્લાનિ પામે છે (૧૯)

સ્ત્રીઓનુ પોષણ કરવાના અનુભવવાળા અને જેઓ સ્ત્રીવેદને સારી રીતે જાણે છે તેવા પુરુષો પણ— અને પ્રજ્ઞાયુક્ત પણ કેટલાક (લોકો) સ્ત્રીઓને વશ થઈ જાય છે (૨૦)

હાથપગનુ કાપી નાખવુ, અથવા ચામડી કે માસ ઊતરડી નાખવુ, અગ્નિમા તપાવવુ અને ઘામા ક્ષારનુ સિંચવુ (૨૧)

અથવા કાન અને નાકનુ કાપવુ, ગળુ કાપવુ—આ બધુ (સ્ત્રીઓ) સહન કરે છે છતા—અહીં (આ લોકમા) પાપથી દુ ખી થવા છતા—"હુ ફરી નહિ કરુ" એ પ્રમાણે તેઓ કહેતી નથી (૨૨)

---

* વધારે સારો અર્થ
ખરાબ ચારિત્ર્યવાળાઓનુ જોર વાણીમા હોય છે (સરખાવો वाचि वीर्यं द्विजानाम् ।)

— અનુવાદક

एव पि ता वदित्ताण, अदुवा कम्मुणा अवकरेंति ।
सुयम् एयम् एवम् एगेसिं, इत्थी-वेदे वि हु सुयक्लाय ॥ २३ ॥

अन्न मणेण चिंतेंति, वाया अन्न च, कम्मुणा अन्न ।
तम्हा न सद्दहे भिक्खू, बहु-मायाओ इत्थिओ नच्चा ॥ २४ ॥

जुवई समण बूया वि :, "चित्त् अलकारगाणि परिहित्ता ।
विरया चरिस्स्-अह लूह, धम्मम् आइक्ख णे, भयतारो" ॥ २५ ॥

अदु साविया-पवाएर्णं :, "असि साहम्मिणी य समणाण ।"
जउ-कुभे जहा उवज्जोई सवासे विदू वि सीएज्जा ॥ २६ ॥

जउ-कुभे जोइ-उवगूढे, आसुऽभितत्ते नासम् उवयाइ ।
एव् इत्थियाहि अणगारा, सवासेण नासम् उवयति ॥ २७ ॥

कुव्वति पावग कम्म, पुट्ठा व् एगे एवम् आहसु- ।
नोऽह करेमि पाव ति; "अके-साइणी मम्-एस" त्ति ॥ २८ ॥

बाल्स्स मंदय बिइय, जम् अवकड अवजाणई भुज्जो ।
दुगुण करेइ से पाव, पूयण-कामए विस्-अन्नेसी ॥ २९ ॥

सलोकणिज्जम् अणगार, आय-गय निमतणेणाऽऽहु ।
"वत्थ व, ताय! पाय वा, अन्न पाणग पडिग्गाहे!" ॥ ३० ॥

અથવા (કદાચ) તેમ કહીને પણ કાર્ય દ્વારા પાપનુ આચરણ કરશે સ્ત્રીવેદમા જે ખરેખર કહેવાયુ છે તે આ પ્રમાણે કેટલાકે સાભળ્યુ છે (૨૩)

(સ્ત્રીઓ) મનથી એકનો, વાણીથી અન્યનો, તો વળી કર્મથી અન્યનો વિચાર કરે છે, માટે સ્ત્રીઓને બહુ કપટવાળી જાણીને ભિક્ષુએ એમનો વિશ્વાસ કરવો નહિ (૨૪)

યુવતી શ્રમણને (એમ પણ) કહે કે "જાતજાતના અલકારોનો ત્યાગ કરીને હુ સસારનો ત્યાગ કરીશ અને તપનુ આચરણ કરીશ, હે ભદત, મને ધર્મનો ઉપદેશ આપો" (૨૫)

અથવા શ્રાવિકાના બહાના નીચે "હુ શ્રમણોની સહધર્મચારિણી (સાથે ધર્મનુ આચરણ કરનારી) છુ (એમ કહેશે) (સ્ત્રીઓ) સાથે રહેવાથી વિદ્વાન સાધુ પણ અગ્નિ પાસે રાખવામા આવેલ લાખના ઘડાની માફક નાશ પામશે (૨૬)

અગ્નિથી ઘેરાયેલો અને તપેલો લાખનો ઘડો જલદીથી નાશ પામે છે તેમ અનગારો (સાધુઓ) સ્ત્રીઓ સાથે રહેવાથી નાશ પામે છે (૨૭)

કેટલાક (સ્ત્રીઓ સાથે) પાપ કર્મ કરે છે અને પૂછવામા આવે ત્યારે આ પ્રમાણે કહે છે : "હુ પાપ કરતો નથી, આ તો માગ ખોળામા સૂતી છે" (૨૮)

નાદાનની મૂર્ખાઈ એ છે કે એ પોતાના દુષ્કૃત્યને વારવાર નકારે છે આ રીતે બેવડુ પાપ કરે છે માનની કામનાવાળો છે અને અશુદ્ધિને ઇચ્છે છે (૨૯)

દેખાવડા સાધુને જોઈને પોતાની જાતને અર્પતા (કેટલીક સ્ત્રીઓ) કહેશે "હે તાત, વસ્ત્ર કે પાત્ર કે અન્ન અથવા પીણાનુ ગ્રહણ કરો (૩૦)

"कुव्वति सथव ताहिँ, पब्भट्ठा समाहि जोगेहिँ ।"
तम्हा समणा न समति, आय-हियाए सनिसेज्जाओ ॥ १६ ॥

बहवे गिहाइँ अवहट्टु, मिस्सीभाव पत्थुया एगे ।
धुव मग्गम् एव पवयति–, वाया वीरिय कुसीलाण ! ॥ १७ ॥

सुद्ध रवई परिसाए, अह रहस्सम्मि दुक्कड करेइ ।
जाणति ण तहावि विया, "माइल्ले महासढेऽय" ति ॥ १८ ॥

सयँ दुक्कड च नो वयइ, आइट्ठो वि पकत्थई बाले ।
"वेयाऽणुवीइ मा कासी", चोइज्जतो गिलाइ से भुज्जो ॥ १९ ॥

उसिया वि इत्थि पोसेसु, पुरिसा इत्थि-वेय-खेदन्ना ।
पण्णा समन्निया व्-एगे, नारीण वस वस उवकसति ॥ २० ॥

अवि हत्थ-पाद-छेज्जाइँ, अदुवा वद्ध-मस-उक्कते ।
अवि तेयसाऽभितवणाइँ; तच्छिय खार-सिंचणाइ च ॥ २१ ॥

अदु कण्ण-नास-छेज्जाइँ, कठ-च्छेदण तितिक्खति ।
इइ एत्थ पाव-सतत्ता, न य बेंति "पुणो न काह" ति ॥ २२ ॥

"સમાધિયોગથી ભ્રષ્ટ થઈને તેઓ તે(સ્ત્રી)ઓ સાથે પરિચય કરે છે" તેથી શ્રમણો પોતાના ભલા માટે સ્ત્રીઓ સાથે એક આસન પર બેસતા નથી (૧૬)

ઘણા ઘરોમા જાય છે (?), કેટલાક મૈથુનનુ સેવન કરે છે (અને છતા) ધ્રુવમાર્ગની વાતો કરે છે વાતો કરવી એ ખરાબ ચારિત્ર્યવાળાઓનુ જોર છે* (૧૭)

પરિષદોમા પવિત્ર (શબ્દોની) ગર્જના કરે છે, જ્યારે એકાતમા દુષ્કૃત્યો કરે છે છતા ય ડાહ્યા માણસો એને ઓળખી કાઢે છે કે, "આ ધુતારો અને મહાન શઠ છે" (૧૮)

અને જાતે (પોતાનુ) દુષ્કૃત્ય કહેતો નથી અને જ્યારે એને બતાવવામા આવે છે ત્યારે એ નાદાન બણગા ફૂંકે છે, અને જ્યારે એને શિખામણ આપવામા આવે છે કે "સ્ત્રી-વેદનો વિચાર કર અને એમ ન કરીશ" ત્યારે ખૂબ ગ્લાનિ પામે છે (૧૯)

સ્ત્રીઓનુ પોષણ કરવાના અનુભવવાળા અને જેઓ સ્ત્રીવેદને સારી રીતે જાણે છે તેવા પુરુષો પણ— અને પ્રજ્ઞાયુક્ત પણ કેટલાક (લોકો) સ્ત્રીઓને વશ થઈ જાય છે (૨૦)

હાથપગનુ કાપી નાખવુ, અથવા ચામડી કે માસ ઊતરડી નાખવુ, અગ્નિમા તપાવવુ અને ઘામા ક્ષારનુ સિંચવુ (૨૧)

અથવા કાન અને નાકનુ કાપવુ, ગળુ કાપવુ—આ બધુ (સ્ત્રીઓ) સહન કરે છે છતા—અહીં (આ લોકમા) પાપથી દુ ખી થવા છતા—"હુ ફરી નહિ કરુ" એ પ્રમાણે તેઓ કહેતી નથી (૨૨)

---

* વધારે સારો અર્થ
ખરાબ ચારિત્ર્યવાળાઓનુ જોર વાણીમા હોય છે (સરખાવો वाचि वीर्यं द्विजानाम् ।)

— અનુવાદક

एव पि ता वदित्ताण, अदुवा कम्मुणा अवकरंति ।
सुयम् एयम् एवम् एगेसिं; इत्थी-वेदे वि हु सुयक्खाय ॥ २३ ॥

अन्न मणेण चिंतेंति, वाया अन्न च, कम्मुणा अन्न ।
तम्हा न सद्दहे भिक्खू, बहु-मायाओं इत्थिओ नच्चा ॥ २४ ॥

जुवई समण बूया वि :; "चित्त् अलकारगाणि परिहित्ता ।
विरया चरिस्स्-अह लूह, धम्मम् आइक्ख णे, भयतारो" ॥ २५ ॥

अदु साविया-पवाएण :, "असि साहम्मिणी य समणाण ।"
जउ-कुमे जहा उवज्जोई सवासे विदू वि सीएज्जा ॥ २६ ॥

जउ-कुमें जोइ–उवगूढे, आसुऽभितत्ते नासम् उवयाइ ।
एव् इत्थियाहिं अणगारा, सवासेण नासम् उवयति ॥ २७ ॥

कुव्वति पावग कम्म, पुट्ठा व् एगें एवम् आहसु– ।
नोऽह करेमि पाव ति, "अके–साइणी मम्-एस" त्ति ॥ २८ ॥

बालस्स मदय बिइय, जम् अवकड अवजाणई भुज्जो ।
दुगुण करेइ से पाव, पूयण–कामए विस्-अन्नेसी ॥ २९ ॥

सलोकणिज्जम् अणगार, आय-गय निमतणेणाऽऽहु ।
"वत्थ व, ताय ! पाय वा, अन्न पाणग पडिग्गाहे !" ॥ ३० ॥

અથવા (કદાચ) તેમ કહીને પણ કાર્ય દ્વારા પાપનુ આચરણ કરશે સ્ત્રીવેદમા જે ખરેખર કહેવાયુ છે તે આ પ્રમાણે કેટલાકે સાભળ્યુ છે (૨૩)

(સ્ત્રીઓ) મનથી એકનો, વાણીથી અન્યનો, તો વળી કર્મથી અન્યનો વિચાર કરે છે, માટે સ્ત્રીઓને બહુ કપટવાળી જાણીને ભિક્ષુએ એમનો વિશ્વાસ કરવો નહિ (૨૪)

યુવતી શ્રમણને (એમ પણ) કહે કે "જાતજાતના અલકારોનો ત્યાગ કરીને હુ સસારનો ત્યાગ કરીશ અને તપનુ આચરણ કરીશ, હે ભદત, મને ધર્મનો ઉપદેશ આપો" (૨૫)

અથવા શ્રાવિકાના બહાના નીચે "હુ શ્રમણોની સહધર્મચારિણી (સાથે ધર્મનુ આચરણ કરનારી) છુ (એમ કહેશે) (સ્ત્રીઓ) સાથે રહેવાથી વિદ્વાન સાધુ પણ અગ્નિ પાસે રાખવામા આવેલ લાખના ઘડાની માફક નાશ પામશે (૨૬)

અગ્નિથી ઘેરાયેલો અને તપેલો લાખનો ઘડો જલદીથી નાશ પામે છે તેમ અનગારો (સાધુઓ) સ્ત્રીઓ સાથે રહેવાથી નાશ પામે છે (૨૭)

કેટલાક (સ્ત્રીઓ સાથે) પાપ કર્મ કરે છે અને પૃછવામા આવે ત્યારે આ પ્રમાણે કહે છે • "હુ પાપ કરતો નથી, આ તો મારા ખોળામા સૂતી છે" (૨૮)

નાદાનની મૂર્ખાઈ એ છે કે એ પોતાના દુષ્કૃત્યને વારવાર નકારે છે આ રીતે બેવડુ પાપ કરે છે માનની કામનાવાળો છે અને અશુદ્ધિને ઇચ્છે છે (૨૯)

દેખાવડા સાધુને જોઈને પોતાની જાતને અર્પતા (કેટલીક સ્ત્રીઓ) કહેશે "હે તાત, વસ્ત્ર કે પાત્ર કે અન્ન અથવા પીણાનુ ગ્રહણ કરો (૩૦)

नीवारम् एव भुंजेज्जा, नो इच्छे अगारम् आगतु ।
बद्धे विसय-पासेहिँ, मोहम् आवज्जई पुणो मंदे ॥ ३१ ॥

(આ પ્રલોભનોને) તેણે માત્ર નીવાર (ડુક્કરોને લાલચમા નાખવા નીવાર વપરાય છે) સમજવા* ઘરમા આવવાની ઇચ્છા કરવી નહિ, (કારણકે જો એ તેમ કરશે તો) વિષયોના પાશમા બધાયેલો તે નાદાન ફરીથી મોહમા પડશે (૩૧)

* "તેણે નીવાર જ ખાવા" (भुञ्जेज्जा = भुञ्जीत) એટલે કે જગલમાં જ રહેવાનુ પસદ કરવુ

— અનુવાદક

(२)

ओए सया न रज्जेज्जा, भोगकामी पुणो विरज्जेज्जा ।
भोगे समणाण सुणेह, जह भुंजति भिक्खुणो एगे ॥ १ ॥

अह तं तु भेदम् आवन्न, मुच्छिय भिक्खुं काम-म्-ऐवट्टम् ।
पलिभिंदियाणं तो पच्छा, पाद्-उद्धट्टु मुद्धि पहणति ॥ २ ॥

"जइ केसियाएँ माअएँ, भिक्खू, नो विहरेज्ज सहणम् इत्थीए ।
केसाणि व्-अह लुंचिस्सं, न्-अन्नत्थ मए चरेज्जासि" ॥ ३ ॥

अह ण से होइ उवलद्धे, तो पेसति तहारूवेहिं ।
"अलाउ-च्छेदं पाहेहि, वग्गु-फलाइं आहराहि" त्ति ॥ ४ ॥

"दारूणि साग-पागाए, पज्जोओ वा भविस्सई राओ ।
पायाणि मे रयावेहि, एहि य ता, मे पिट्ठम् उम्मद्दे ॥ ५ ॥

ભાષાતર

મક્કમ (સાધુએ) ક્યારેય પ્રેમમા પડવુ નહિ, જો એને (વિષય) ભોગની કામના થાય તો એણે ફરીથી વૈરાગ્ય કેળવવો શ્રમણોના ભોગો સાભળો જેથી (સમજાય કે) કેટલાક સાધુઓ કેવી રીતે ભોગો ભોગવે છે (૧)

વાસનાથી ઘેરાયેલો કોઈ મૂર્ખ સાધુ જ્યારે (નિયમ) ભગ કરે છે ત્યારે સ્ત્રી એને પછી ઠપકો આપે છે અને પગ ઊચકીને માથા પર લાત મારે છે (૨)

"જો (માથે) વાળ હોવાને કારણે મુજ સ્ત્રી સાથે તુ નહિ રહે તો હુ મારા વાળનો લોચ કરીશ, પણ મારા સિવાય બીજે ક્યાય તુ રહી શકીશ નહિ" (૩)

પછી જ્યારે એ હાથમા આવી જાય છે ત્યારે એને નીચે પ્રમાણે કામે મોકલે છે

"તુમડુ કોચવાનો (સોયો) લઈ આવ, સુન્દર ફળો આણી આપ" (૪)

"શાકભાજી રાધવા માટે અથવા રાત્રે પ્રકાશ માટે લાકડા લઈ આવ; મારા પગ રગી આપ. આવ જરા મારો બરડો ચોળી આપ." (૫)

वत्थाणि मे॑ पडिलेहेहि, अन्न पाण च आहराहि" त्ति ।
"गध च रओहरण च; कासवग च समणुजाणाहि" ॥ ६ ॥

अदु "अजणिं अल्कार, कुक्कयय च मे पयच्छाहि ।
लोद्ध च लोद्ध-कुसुम च, वेणु-पलासिय च गुलिय च ॥ ७ ॥

कुट्ठ तगर अगरु च, सपिट्ठ सम उसीरेणॅ ।
तेल्ल मुहाऽभिलिंगाय, वेणु-फलाईं सन्निधाणाए ॥ ८ ॥

नदीचुण्णगाईं पहराहि, छत्तोवाणह च जाणाहि ।
सत्थ च सूव-छेज्जाए, आणील वत्थय रयावेहि ॥ ९ ॥

सुफणिं च साग-पागाए, आमलगाईं उदगहरण च ।
तिल-करणिम्, अजन-सलाग; घिंसु-विहूणय विजाणेहि ॥ १० ॥

सदासग च फणिह च, सीहलि-पासग च आणाहि ।
आदसग पयच्छाहि, दत-पक्खालण पवेसाहि ॥ ११ ॥

पूगाफल-तबोल च, सूई-सुत्तग च जाणाहि ।
कोसं च मोय-मेहाए, सुप्प्-उक्खलग च खारगलण च ॥ १२ ॥

"મારા વસ્ત્રોની કાળજી રાખ, ખોરાક અને પાણી, સુગધિ દ્રવ્યો અને (સાફસૂફી માટે) પીંછી લાવી આપ, અને મને હજામ પાસે જવા દે" (૬)

અથવા "મને મેંશની ડબ્બી, અલકારો, વીણા (?) (કકાવટી ?) લોધ્રનો પાવડર અને લોધ્રફૂલ, વેણુપલાસિકા અને ગોળી લાવી આપ" (૭)

"કુષ્ઠ, તગર(–ભૂકી) અને વાળાની સાથે પીસેલુ અગરુ, મોંઢે લગાડવા માટે તેલ, અને આ બધી (વસ્તુઓ) મૂકવા માટે વાસના નાના ટેબલ લાવી આપ" (૮)

"મને હોઠ રગવાનો પાવડર, છત્રી, જોડા, અને શાક સમારવાની છરી લાવી આપ મારા વસ્ત્રોને ભૂરા રગી આપ" (૯)[1]

"શાકભાજી રાધવાનુ વાસણ, આમળા, પાણી ભરવાના વાસણો, ચાલ્લો કરવાની સળી, મેંશ આજવાની સળી અને પખો લાવી આપ" (૧૦)

"(વાળ ખેંચી કાઢવા માટે) ચીપીઓ[2], કાસકો અને વાળ બાધવાની રીબન લાવી આપ અરીસો લાવ અને દાત-ખોતરણી આણી આપ" (૧૧)

"સોપારી અને પાન તથા સોય–દોરો લાવી આપ પેશાબ કરવાનુ વાસણ, સુપડુ અને ઊખળ અને ખારો ગાળવાનુ વાસણ લાવી આપ" (૧૨)

---

૧ "ગળી કરી આપ" ગળી કરવાનો રિવાજ તે સમયે હશે ખરો ? —અનુવાદક

૨ રાધવામાં વપરાતી 'સાણસી' એવો અર્થ પણ યોગ્ય લાગે છે. —અનુવાદક

वदाल्ग च करग च, वच्चघर च, आउसो॑, खणाहि ।
सरपादग च जायाए, गोरहग च सामणेराए ॥ १३ ॥

घडिग च स-डिंडिमय च, चेल गोल कुमार-भूयाए ।
वास समभियावन्न, आवसह च जाण भत्त च ॥ १४ ॥

आसदिय च नव-सुत्त, पाउल्लाइँ सकम्-अट्ठाए ।"
अदु पुत्त-दोहल् अत्थाए, आणप्पा हवति दासा व ॥ १५ ॥

"जाए फले समुप्पन्ने, गेण्हसु वा ण अहवा जहाहि" ।
अह पुत्त-पोसिणो एगे; भार-वहा हवति उट्टा व ॥ १६ ॥

राओ वि उट्ठिया सता, दारग सठवति धाई व ।
सुहिरीमणा वि ते सता; वत्थ धोवा हवति हसा व ॥ १७ ॥

एव बहूहि॑ कय-पुव्व, भोग् अत्थाएँ जेऽभियावन्ना ।
दासे मिए व पेसे वा, पसु-भूए व से न वा केई ॥ १८ ॥

एय खु तासु वेन्नप्प, संवासं संथव च वज्जेज्जा ।
तज्-जाइया इमे कामा, वज्ज करा य एवम् अक्खाया ॥ १९ ॥

"(પૂજા માટે) તામ્રપાત્ર અને કરવડો લાવી આપ મહેરબાન! દટ્ટણુ જાજરુ ખોદ (આપણા) પુત્ર માટે ધનુપ અને નાનકડા શ્રમણુ માટે બળદગાડુ લાવ" (૧૩)

"નાનકડી ડોલ, નગાર[૩] અને ચીંથરાનો દડો આપણા કુવરસાહેબ માટે લાવ વર્ષાઋતુ આવી રહી છે, મકાનની અને અનાજની તપાસ કર" (૧૪)

"ખુરશીને નવી પાટી લગાડ[૪], ચાલવા માટે પાવડીઓ લાવ" વળી પુત્ર (મેળવવા માટે) ગર્ભિણી સ્ત્રીના દોહદની પૂર્તિ માટે તેમને નોકરોની માફક હુકમ કરવામા આવે છે (૧૫)

"(આપણા જીવનના) ફળરૂપે પુત્ર ઉત્પન્ન થયો છે હવે એનો સ્વીકાર કર, કે (મારી પાસે) છોડી દે" હવે કેટલાક પુત્રનુ પોષણુ કરે છે તેઓ ઊંટની માફક ભાર વહે છે (૧૬)

રાત્રે પણુ ઊઠીને ધાઈની માફક છોકરાને ઊંઘાડે છે ખૂબ શરમ આવવા છતા તેઓ ધોબીની માફક લૂગડાં ધુએ છે (૧૭)

ભોગ ભોગવતા જે ઉપાધિમા પડ્યા છે એવા અનેકોએ ઉપર પ્રમાણે કર્યું છે એવા લોકો ગુલામ જેવા, પશુ જેવા, નોકર જેવા, જાનવર જેવા કે પછી કઈ જ નહિ એવા હોય છે (૧૮)

આ રીતનુ સ્ત્રીઓનુ વૈતરુ, સહવાસ અને પરિચય (એ બધાનો) ત્યાગ કરવો જોઈએ (કારણકે) એમ કહેવાય છે કે આ બધી વાસનાઓ એમનામાથી ઉત્પન્ન થાય છે અને વર્જ્ય કર્મ કરાવે છે (૧૯)

---

૩ ઘટ્ટિગ = વગાડવાની ઘડિયાળ, અને ડિંડિમ = એને વગાડવાનો દાંડીઓ (નાની મોગરી) એ અર્થ અભિપ્રેત લાગે છે —અનુવાદક

૪ અક્ષરશ —"નવી પાટીવાળી ખુરશી લાવ" —અનુવાદક

"एय भय, न सेयाय", इइ से अप्पग निरुभित्ता ।
नो इत्थी, नो पसु भिक्खू; नो सयँ पाणिणा निलिज्जेज्जा ॥ २० ॥

सुविसुद्ध-लेसे मेहावी, पर-किरिय च वज्जए णाणी ।
मणसा वयसा काएणँ, सव्व फासे सहेज्ज अणगारे ॥ २१ ॥

इच्चू-एवम् आहु से वीरे; धुय-राए धुय-मोहे से भिक्खू ।
तम्हा अज्झत्त-विसुद्धे, आमोक्खाए परिव्वएज्जासि, त्ति वेमि ॥ २२ ॥

"આ ભય છે અને એ કલ્યાણકારી નથી" એમ માનીને પોતાની જાતને કાબૂમા રાખીને, સાધુએ સ્રીને કે (સ્રીજાતીય) પશુને કે પોતાની જાતને હાથથી અડકવુ નહિ (૨૦)

અત્યન્ત વિશુદ્ધ ચારિત્ર્યવાળા, બુદ્ધિમાન અને જ્ઞાની એવા એણે પારકાના કામો વર્જ્ય કરવા અને મન, વચન અને કર્મથી બધા પાશો સહન કરવા (૨૧)

જેણે રાગ અને મોહ છોડી દીધા છે એવા (મહા) વીર સાધુએ આ પ્રમાણે કહ્યુ છે તેથી તમે (પણ) મોક્ષ પ્રાપ્ત થતા સુધી પવિત્ર આત્માવાળા થઈને ફરો આ પ્રમાણે હુ કહુ છુ (૨૨)

Critical Apparatus—સમીક્ષા સામગ્રી (૧)

1b ०जहाय टी०, वै०, हे०, (चू० 'विप्रधाय')
d विवित्तेसु टी० (पाठ ०त्तेसी) वै०, हे० (०त्तेसी અ० ઈ०)

2a परिक्कम्म टी० (પણ ટીકા—पराक्रम्य) वै०, हे०
परिक्कम्मा ई०
b इत्थीओ हे०
c उव्वाय पि ताउ (મુદ્રણદોષ—ताढ) जाणसु टी०, वै०, उवाय पि ताउ जाणसु हे०, (जाणिसु અ० ઈ०) जाणति ता उवाय च चू० (टी० અને वै०ના उव्वाय । અને અનપેક્ષિત અદ્યતનરૂપ जाणिसु એ બે પાઠોને છદ અને વ્યાકરણની દૃષ્ટિએ વ્યવસ્થિત કરવાનો ચોક્ખો પ્રયત્ન)
d जहा टी०, वै०, हे०, चू०

3c अधिविदसेंति चू०
d वाहू उ° टी०, वै०, हे०
वाहु उ° चू०, बाहुद्ध° ई० (बाहुमु° અ०)
अमुव्वजे टी०, अणुव्वजे हे०

4b इत्थीओ हे०, इत्थी चू०
निमतति टी०, हे०, (°तेंति चू०)

5a तासि चू०
b (समनुजानीयात् चू०)
c सहिय टी०, वै०, हे०, सज्झिय चू० (सद्धिय અ० ઈ૮)
d अप्पा रक्खिसु सेउ चू०

6a उरसदिया भि° टी०, वै०, °य भि° हे० (उरसचिय वा અ० ઈ०), ओसविय वा અને ओसवियाण चू०
b निमतति टी०, हे०, °तेंति च०
c जाणि चू०

7d आणवायति हे० आमतितेन अ०

8a जहा च हे० एवत्थियाउ ई० एवत्थियाओ हे० एवितित्थिया चू० एगातिय टी०, हे०, एगइय वे०

9a नमयति हे०, च०

b णेमि आणुपुव्वीए टी०, वे०, णेमि अणुपुव्वी अ०, हे०

c वद्धो वे० फदते वि टी० वे०, हे०, मुच्चती अ०, ताहि टे०

10a °तप्पइ टी०, हे० स णुतप्पती चू०

c विवागम् अणिस्सा विवेग इति चेत् भवति ' एव विवेगम् आतात चू०, आयाय वे०

d न वि क° टी०, वे०, हे०, न क° अ० ई०, सवासो न कल्पते चू०

11b °लित्त च हे०

c ओये चू०, उए हे०, कुलाणि टी०, वे०, हे०, चू०

d आघाते टी०, हे०, °ति चू०

12a एयम् उछ टी०, वे०, हे० एवम् इच्छ चू० अन्नयरा हॉति कु° वे० अन्नयरा हुति कु° टी०, हे० अण्णयरा उ ते कु° - चू०

d विहरे सह° टी०, वे०, हे०

13a °राहिं चू०

b धातीहिं टी०, हे०

c महतीहि टी०, हे०, महल्लीहिं चू०

d से ने अ०, ई०

14a णाईण हे०, अउ नातीण च सुहीण च चू० सुहीण वा टी०, वे०, हे०

b एगता होति टी०, हॉति हे०

15a पि અ૦મા નથી ચૂ૦ પાઠ उदासीर्णि

c अदुवा टी०, वे०, हे०, अह वा अ० (चू० अदु भो°)

d °दोस स° टी०, वे०, हे० (दोसस° चू०)

16cd ચૂ૦ ટી૦નો પાઠ तम्हा समणा उ जहाहि अहिताओ सन्निसेज्जाओ

d सनिसेज्जाए अ० ई०

17a गिहाणि चू०

b (पत्थुया एगे अ०, ई०), पत्थुया य एगे टी०, वे०, पत्थुया (पणता) य एगे हे०, पण्णता सा० पण्हया चू०

c एव भासिंसु चू०

18a रवति टी०, वे०, चू०

b रहसम्मि टी०, वे०, हे०, चू०, करेंति टी०, वे०, हे० कुणाति अ० करेंति અને करेइ त्ति चू०

c तहाविहा टी०, °विया ई० हे०, °विदा अ०, °विऊ वे०, °वेता ("तथा वेदा जानन्ति") चू० टी०, અ૦ અને ઈ૦ ટીકામા 'तथाविदस्'ने બદલે 'तथावेदास्' પાઠ આપે છે

19a न वयइ वे०, न वदति टी०, हे०, सय दुक्कर अवदते चू०

b वि पक° वे०, वि पकत्थति टी०, हे०

c वेदानुवीयी चू०

20a ओसिया टी०, वे०, हे० (उसिया , अ० ई०) उसिता , पोमेहिं चू०

b रोयन्ता वे०, हे०

d उवणामिंति चू०

21a अदु हत्थ° चू० पायछेयाए वै०, छेदाए टी०, च्छेदाय हे०
c अउ ते° चू० °हितवणाइ अ० °भितावणाणि टी०, वै०, हे०
d भत्थिय खा° हे०, °णाई य वै०

22a °नासछेय्य वै०, °णासच्छेद टी०, हे०, °नासियाछेज्न अ०, णासन्छेज्न ई०
b तितिक्खती टी०, तिइक्खती वै०
c इति टी०, चू०, हे०मा अभाव
d न वेति वै०, काहिंति टी०, वै०, हे०

23a एय वइत्ताण वै०
b अह पुण कम्मुणा चू०
c सुयमेव चू० सुतम् एतम् एवम् टी०, हे०
d वेदे ति हु टी०, हे०, वेय त्ति हु वै०, वेदे वि हु अ०, वेद्दे वे हु ई०

24a चिंतेति टी०, हे०
b अन्न वायाइ अ०

25a बूया य अ०, °याओ ई०
b °कारवत्थगाणि टी०, वै०, हे०
c रुक्ख टी०, वै०, हे०, लूड ई० मोण अ० (लूह चू०)

26a पवादेण चू०
b अहम् असि टी०, वै०, हे०
d विऊ वि वै०

27d नासणम् उवेंति अ०

28b आहिंसु टी०, वै०, हे० (चू० आहस्युरिति)
c नाह चू०

29a बितिय चू०, बीय टी०, वै०, हे०
b ज च कड अ° टी०, वै०, हे०
c °कामो टी०, वै०, हे० (°कामए अ० ई०)

30b °तणेणाहसु टी०, वै०, हे०, आहसु त्ति आदु चू०
c वट्ठ च ताइ टी०, वै०, च ताय हे०, च ताति पात चू०

31a एव टी०, वै०, हे० (एव चू०)
b अगारम् आगतु इति अगारत्व अथवा आगारम् आवत्त चू०, अगारम् अवाट्ट ति पाठातरसभव सं०
c विसयदामेहिं चू०
d आवज्जति मदो चू० आगच्छती अ०

(२)

1a चू०, सदा °ज्ज,
b चू० ज्ज,
c चू० भोगे सण्णाण
2a अ० त हु, वै० मेय,
b चू० कामेसु अतिअट्टम्
c चू० °दियाण,
d चू० मुद्धाणि पहणति

3a ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ केसिया ण मए भि० (ચૂ૦ केसियाए मए भि°), અ૦, ઈ૦ केसिया मए
b ટી૦, વૈ૦ હૈ૦ विट्टे (ચ૦ °रेजा)
c ટી૦ वेसाणवि ह, વૈ૦, હૈ૦ वेसाणवि ह, અ૦, ઈ૦, केमाणि वि ह, ચૂ૦ केसे वि अह, અ૦, ઈ૦ °विसु
4a ટી૦ स होइ, ટી૦ વૈ૦, હૈ૦ °ल्द्धो (ચૂ૦ °द्धे)
b ચૂ૦ ततो ण देसेति, અ૦ पेसेति, ઈ૦ पसाति
c ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ च्छेद, વૈ૦ च्छेय, d ચૂ૦ °फलाणि
5a ચૂ૦ दारुगाणि अण्णपाणा या,
b ચૂ૦ °स्सति
c ટી૦, હૈ૦, ચૂ૦ पाताणि य मे, વૈ૦ पायाणि य मे
d ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ एहि ता मे पिट्ठ ओमद्दे, ચૂ૦ एहि अतो मे पट्ठिं उम्माहे (અ૦, ઈ૦ एहि य ता)
6a ટી૦, વૈ૦, ચૂ૦ °णि य मे,
b ચૂ૦ अण्णपाण वा आहएहि, હૈ૦ °ण आह,
c સા૦ गथ इति स्यात् पाठान्तरम्। ચૂ૦ गथ, गंथ બન્ને મળે છે, ચૂ૦ °रण वा,
d ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ °वग च मे स° (અ૦, ઈ૦ मे કાઢી નાખે છે)
7a ચૂ૦ अउ,
b સા૦ कुकुइय, અ૦ कुक्कुइय, ઈ૦ कुकुकय, ચૂ૦ कुकुहम, ટી૦, વૈ૦, હૈ૦, ચૂ૦ च કાઢી નાખે છે,
c હૈ૦ लोद्द च लोद्द°,
d ચૂ૦ वेलु°
8a ચૂ૦ कोट्ठ ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ तगर च अगरु, અ૦, ઈ૦, तगर च अगरु च (ચૂ૦ तगर अगरु च)
b ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ सम्म उ°, અ૦ सह उ° (ચૂ૦ सम उ°)
c વૈ૦ मुहर्मिजाए, ટી૦ હૈ૦ मुहर्मिजाए, અ૦ मुहभिलिंगाए ઈ૦ मुहसिलिंगाए, સા૦ मुहभिढलिजाए,
ચૂ૦ मुहभिलणाय
d ચૂ૦ वेलु°, વૈ૦ सनिहाणाए
9a ટી૦, વૈ૦, હૈ૦, ચૂ૦ पाद्दराहि, અ૦ पहि° (ઈ૦ पह°)
c ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ °च्छेज्जाए, ચૂ૦ च्छेद्दाए
d ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ आणील च व°
10a ચૂ૦ सुफणित सागपाताए અને सुवपाताए
b ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ दगहारण, ચૂ૦ दगहरणी અને दगधारणी
c ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ तिलगकर°, ચૂ૦ तिलकरणिम् अजनि स°
d ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ घिंसु मे वि°, ચૂ૦ विंसुरिति गिम्हासु मम અ૦ विंसि
11b અ૦ आणाहि साहलिपासगच, ચૂ૦ सेह° અને सीह°
c ચૂ૦ आतस°
12a ટી૦ હૈ૦ पूयफल तबोलय, વૈ૦ पूग° °बोलय, ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ च કાઢી નાખે છે (ચૂ૦ पूयाफलतबोल च અને
पूयाफलग्रहणात्)
b ચૂ૦ सुइ जाणाहि सुत्तग,
d ટી૦, વૈ૦, હૈ૦ सारगालण (ચૂ૦ °गलण), અ૦ गोरगलणोए
13a ટી૦, વૈ૦, હૈ૦, ચૂ૦ चदा°, હુ શુ૦ના કલ્પિત પાઠને અનુસરું છું
c ટી૦, વૈ૦ सरपायग, હૈ૦ सरपाय
14a ચ૦ घडिकम्मेहि° टिंढिमण्ण,
c અ૦ वाम ममणाहिआव°, ચ૦ वाम इग मगभिआ°
d ચ૦ आनमइ जाणाहि भ°

15c चू० अउ, अ० पुत्तस्स दोहं°,
d टी०, वै०, हे० दासा वा

16b ई० वा ण (चू० एस ते गेण्हाहि व छड्डेहि व ण)
c टी० हे० अह पु°,
d चू० भारवाहो भवति उट्टो व

17c टी० वै० हे० सुहिराम°, चू० सुहिरि° (अ० ई० सुहिरि°)

18a हे० कण्पु°, चू० कट्टपु°
c टी० हे० मिइव (अ० ई० मिए व), चू० परमे वा
d टी० हे० भूतेव, चू० भूता

19a टी० वै० हे० एव खु (परंतु टी०नी टीकामां एतत् अने अ० ई० एय !) चू० एव अने एय, टी० वै० हे० विन्नप्प, चू० तासि वेनद्ध अने वेणप्प
b टी० वै० हे० सथव सवास
c टी० वै० हे० अक्खाए (पण टी०नी टीकामां आख्याता, अ०, ई० अक्खाया)

20a चू० भयण्ण,
c हे० चू० इत्थि,
d टी० सय

21a चू० °लेस्से,
d टी० वै० हे० फाससहे अण°

22b टी० धुअरए धुअ°, वै० धुयरए, हे० धुअरए धूअ° अ० धूतरए
d टी० वै० हे० सुविमुक्के आमो, सा० विहरे आमुक्खाए, टे० परिव्वएज्जासि पछी कौंसमां विहरे आमुक्खाए वगेरे छे

टिप्पण (१)

(या० याकोबी शु० शुब्रिंग)

1b परंपरा प्रमाणे विप्पजहाय ए संबंधक भूतकृदंत छे तेथी 'जे'थी शरू थता गौण वाक्यमां मुख्य क्रियापद आवतुं नथी विप्पजहाइ (विप्रजहाति) एम सुधारवाथी क्रियापद मळी जाय छे य नो इ करवी ए मात्र जोडणीनो ज प्रश्न छे

c टीकाकारो फरमावे छे (अने अनुवादको स्वीकारे छे) के सहिए नो अर्थ सहितो ज्ञान-दर्शन-चारित्रै, स्वस्मै वा हित स्वहित (चू० सहितो णाणादीहि, आत्मनो वा हित स्वहित)–ए प्रमाणे करे छे पण आ प्रकारना वैकल्पिक व्याख्यानो एमनी लाचारी सूचवे छे मारुं सूचन छे के एगोऽसहिए (अथवा वधारे सारुं–एग्–असहिए ?) एटले के असहित एम वाचवुं आम करवाथी आगळ आवेला एगे नो अर्थ समर्थित थाय छे अने ग्रन्थमां साधुने एकला अने एकांतमां रहेवा माटे जे वारंवार आग्रह करवामां आव्यो छे तेनी साथे ए अर्थ बंध बेसे छे ता० ११-१-६५ना पत्रमां प्रो० आल्सडोर्फ लखे छे के उपरनुं सूचन 'सहिए=(अ) सहिए बरोबर नथी शुब्रिंगनी माफक 'सिद्ध' एवो अर्थ करवो चर्चा माटे जुओ प्रो० आल्सडोर्फ उत्तरज्झाय studies, इन्डो इरानियन जर्नल, ६ २, पृ० १८१

2b शीलांक अने चू० मद ने तत्सम गणे छे (जे अर्थ नीचे आगळ मळे छे) या० आ प्रमाणे भाषांतर करे छे "गमे तेवी मूर्ख होय तो पण स्त्रीओ निपुण बहानाओ द्वारा तेनी पासे जाय छे" पण आ अर्थ संतोषजनक नथी आ अनुवादने सुधारता शु० मदा नो अर्थ 'खराब इरादा'थी एम करे छे मदानो अर्थ अहीं मन्दा थाय छे एमां मने जराय शंका नथी टीकाकारोने आ शब्दना प्राचीन (वैदिक) अर्थनी खबर नहोती तेथी मन्द शब्दना प्राचीन अर्थना अज्ञानने लीधे–मन्द्रभाणिन् शब्दनुं पालीमां 'मत्तभाणी' एवो खोटो अनुवाद थयो छे (जुओ ल्युडर्स Bemerkungen uber die sprache des buddhistischen Urkanons § 167)

3a मिस = उरूपपीडम् એવો શીલાકનો અનુવાદ યોગ્ય છે पोस (पीप – ઉત્સવ, રજા ?) નો અર્થ સદિગ્ધ છે ટીકાકારો એનો અર્થ 'પોષક' એટલે 'પ્રેમને પોષે એવાં' એવો કરે છે તે ખચિત અર્થહીન છે પ્રો૦ આલ્સડોર્ફ એમના ૧૧–૧–૬૫ના પત્રમાં पोसનો વિશેષ ખુલાસો કરતા જણાવે છે કે पोस = पुरुष पोस શબ્દ અર્ધમાગધીમાં સચવાયો નથી, પણ એ જરૂર પ્રાચીન પાલી રૂપ છે તે પાલીમા સારી રીતે સમર્થિત થયેલુ છે

d (⏑ ⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ ને બદલે ⏑ – ⏑ – એમ આવતો) છદ બતાવે છે કે શ્લોકને અતે પાઠ ખોટો છે તેથી સતોષકારક અર્થ અશક્ય બને છે [યા૦– જેથી તે તેમની પાછળ જાય (अणुव्वजे ?) શુ૦–"(તેમના વસ્ત્ર) ખભા સુધી પડે છે] બેલ્જિયમના ભારતીય વિદ્યાના નિષ્ણાત ડૉ૦ ડેલ્યૂ (Deleu) આ પાદને 'बाहुमुद्धट्टु कक्खमणुवीए એમ સમજી वीए = वीयइ (स० व्यजति) એમ ઘટાવે છે (પણ अणु સાથે આ રૂપ જાણીતુ નથી) આનો અર્થ આમ થાય "તેઓ હાથ ઊંચા કરે છે અને બગલને પખો નાખે છે" આમ છતા મને अणुवीए એ રૂપ અસ્પષ્ટ જ રહે છે

4d विरूव નો અર્થ પરપરા અને અનુવાદો પ્રમાણે 'જાતજાતના, ભાતભાતના' એવો છે પણ આ જ પ્રકારની પક્તિ 6 c-d માં આ જ પ્રમાણેનુ ભાષાતર અધરુ બને છે જ્યારે पाइअ-सद्दमहण्णवोમા આપેલા 'ખરાબ, કુત્સિત, વિરુદ્ધ, પ્રતિકૂલ' આ અર્થો ઉપરથી विरूप = "ગદા, ખરાબ, ભયકર" એવો અર્થ બને સદર્ભોમા બરોબર ઘટશે आयारंग ૨–૩–૮ જ્યા વિહાર કરનારા સાધુ માટે વર્જ્ય કરવાના ભયકર દેશોના વિશેષણ તરીકે विरूवरूवाणि વપરાયુ છે, ત્યા પણ આ જ અર્થ છે

6a उस्सविया પાઠ સ્વીકારીશુ તો એ સ૦ ભૂ૦ કૃદતો થશે પણ પરપરા °वियम् પાઠની તરફેણમા છે

d सद्दाणि શબ્દો સામાન્ય રીતે બીજા વિષયોનુ ઉપલક્ષણ છે (યા૦ ની પાદટીપ) એવુ માનવાની જરાય જરૂર નથી

7d ચૂ૦ भेदकरी कथा भिन्नकथा, ટી૦ भिन्नकथामी रहस्यालापैर्मैथुनसम्बद्धैर्वचोभि । આ બને વ્યાખ્યાઓ નિરાધાર છે સસ્કૃત भिन्न શબ્દનો અર્થ 'ખુલ્લા, વિસ્તૃત' પાણીના સદર્ભમા "મુક્ત વહેણવાળુ, ધસમસતુ" ઇત્યાદિ થઈ શકે છે આ જાતનો અર્થ વાણીના વિશેષણ માટે તદ્દન અપ્રસ્તુત નહિ ગણાય

आणवयंति નો અર્થ અલબત્ત आज्ञापयति થાય અને ચૂ૦, ટી૦ તથા યા૦ એ પ્રમાણે જ કરે છે નવમા શ્લોકમાં રથકારની ઉપમા સાથે नमयति નો પ્રયોગ બતાવે છે કે શુ૦ એનો आनमयन्ति (એને પોતાને માટે નમાવે છે) એવો અર્થ કરે છે તે બરોબર છે

8–9 આ બને શ્લોકોનો ક્રમ મેં કામચલાઉ બદલી નાખ્યો છે આનાથી ૭dમા આવેલા आणवयंतिનો ૯aમા આવેલા नमयति સાથે સીધો સબધ થાય છે એટલુ જ નહિ, પરતુ સાથે સાથે જાળમા ફસાયેલા સિંહની ઉપમાને ફસાયેલા હરણની ઉપમા પછી તરત આણી દે છે તેથી ૮aમા આવેલા जहा व (= वा) નુ સમર્થન થાય છે

9b પ્રાકૃત अणुपुव्व અને अणुपुव्वीएના જેવા સસ્કૃતમા પણ એ જ અર્થના अनुपूर्वम् અને आनुपूर्व्या એવા બે ક્રિયાવિશેષણો છે પરપરા છદથી વિરુદ્ધ જઈને आणुपुव्वीए સ્વીકારે છે, જ્યારે છદની દૃષ્ટિએ अणुपुव्व નિ સદેહ વધુ બધ બેસે છે 'હૈ૦' અને 'અ૦'નો आणुपुव्वी પાઠ કદાચ મૂળ પાઠનો અશ જાળવતો લાગે છે

8d एगचर ति (= इति) ને °पि (= અપિ) એમ સુધારવાનુ પ્રલોભન સ્વાભાવિક રીતે થાય છે एगाईय (છદ માટે દીર્ઘ, પરપરા °इय) સરખાવો પાલી—एकाकियो (થે૦ ગા૦ ૧,૫૪૧)

10c विवागमादाय આ પાઠ નિ સંદેહ ભ્રષ્ટ છે (યા૦ આ પાઠ સ્વીકારે છે—"પરિણામોનો વિચાર કરીને") પણ विवेग શબ્દનો પણ શુ૦ ખોટો અર્થ કરે છે તેઓ એનો 'નિર્ણય, વિવેક' એવો સામાન્ય અર્થ કરે છે ચૂ૦ નો પાઠ विवागमणिस्सा (= अन्विष्य) એનો સાચો અર્થ સ્પષ્ટ રીતે બતાવે છે ૧dમા આવેલા विविरेसोનુ એ સમાતરરૂપ છે 'विवेग' પછીના પાઠમા આવેલા सवासनु વિરુદ્ધાર્થક છે સરખાવો પાલી શ્લોક (થે૦ ગા૦ ૨૭ અને ૨૩૩) दब्ब कुस पोतकिलम् उसीर मुजपब्बजम् । उरसा पनुदहेस्सामि विवेकमनुब्रूहयम् ॥

d શુ૦નુ ભાષાતર विकप्पए (પૃ૦ ૧૪૫, ટીપ ૮) પાઠને અનુસરે છે, પણ છદ ભારપૂર્વક 'वि'નુ દૂરીકરણ ઇચ્છે છે અને અ૦, ઈ૦, અને ચૂ૦મા એ દૂર કરાયો છે दविए મા સાતમી (?) જરા રાકાપૂર્ણ છે એનો ચોક્કસ અર્થ શક્ય નથી

11c ओए (સરખાવો શુ૦ની આયારાગની આવૃત્તિની શબ્દાનુક્રમણી) ને ચ૦ આ પ્રમાણે સમજાવે છે ओओ नाम राग-दोष रहितो, ટી૦ एक असहाय सन्, ૨, ૧૨મા ચૂ૦ પોતાની વ્યાખ્યાની પુનરાવૃત્તિ કરે છે અને ટી૦ આ વખતે એની સાથે સમત થાય છે સસ્કૃતમા ओजस् એવુ વિશેષણ જાણવામાં નથી પણ ओजीयस् અને ओजिष्ठ એના તત્સમવાચક રૂપો ઉપરથી એવુ અનુમાન કરવુ જોઈએ कुलाणिनो °ण એવો શુ૦નો સુધારો ખરેખર અનિવાર્ય છે

d आघाए ચૂ૦, ટી૦ અને અનુવાદકો એને आख्याति એ પ્રમાણે ૩ પુ૦, એ૦, વ૦ સમજાવે છે અને 'તે ઉપદેશ કરે છે' એવો અર્થ કરે છે પણ 'आख्या'નો આવો અર્થ નથી आगाए એટલે आख्यात એમા મને જરાય શકા નથી

12a अणु ને उच्छम् એમ દ્વિતીયા સાથે જતુ કર્મપ્રવચનીય સમજી 'अणु गिद्धा' એમ બે શબ્દો છૂટા લખવા એ જરૂરનુ છે યા૦ उञ्छ નો અર્થ "પાપી (સબધ)' એનો કરે છે અને શુ૦ 'કચરો' (નોંધ "આ સ્ત્રીઓને લાગુ પડે છે") એવો અર્થ કરે છે પાલીમા उञ्छा નો અર્થ જગલમા મુનિઓએ ભેગા કરેલા ફળ અને મૂળ એવો થાય છે દા૦ ત૦, જાતક૦ IV પૃ૦ ૨૩ उञ्छा फला फलेहि यापेंतो। જાતક૦ ૫૦૭,૧૮ पण्णमाल कारित्वान वनमुञ्छाय पाविसि થે૦ ગા૦ ૧, ૧૫૫ અને Pv IV ૭ મા उञ्छापत्तागते रतो (ભિક્ષાપાત્રમા જે કઈ આવે તેનાથી સતોષી) એવુ વચન છે અને Pv પરની ટીકા અહીં એને उञ्छेन भिक्खाचारेण लद्धे पत्तगते आहारे रतो" એ રીતે સમજાવે છે આ રીતે એ શબ્દનો અર્થ 'દાન' થાય છે અને આયારાગ ૨ ૩ ૧ ૨ મા पिण्ड અથવા भिक्खा ના પર્યાય તરીકે વપરાયા છે આ ફકરામા અમુક ગામ કે નગરને ચોમાસુ ગાળવા માટે અયોગ્ય ઠરાવનારી શરતોની ગણતરી કરવામા આવી છે नो सुलभे फासुए उञ्छे अहेसणिज्जे યા૦ આનુ "જે સહેલાઇથી ન મેળવી શકાય શુદ્ધ, સ્વીકાર્ય દાન" એ પ્રમાણે સાચુ ભાષાતર કરે છે

b ટી૦, વૈ૦, હે૦મા છદની દૃષ્ટિએ અશુદ્ધ પાઠ, ચૂ૦મા શુદ્ધ, આ બને પાઠો વચ્ચે છદની દૃષ્ટિએ સાચા સમાધાનના પ્રયત્ન કર્યો છે

d પરપરાએ સર્વાનુમતે સ્વીકારેલો 'विहरे' એ પાઠ છદની દૃષ્ટિએ ખોટો છે એને ૨, ૩b ઉપરથી શુદ્ધ કરવા જોઈએ ત્યા ચૂ૦ विहरेज्जा આપે છે બને પાઠમા આવતો सहण (सह ण ?) પાઠ શકાસ્પદ રહે છે ગમે તેમ 'સાથે' એ અર્થવાળા શબ્દની સાથે આપણે સપ્તમીની નહિ પણ તૃતીયાની આશા રાખી શકીએ હવે ૨, ૩ b મા આવેલુ इत्थीए આ બન્ને વિભક્તિ માટે ચાલી શકે તેવુ છે ૧, ૧૨ d મા આવેલા 'इत्थीसु' માટે લ્યુડર્સ (Bemerkungen uber die spaiche des buddh Urkanons, § 220-225) કહે છે કે—પ્રાચીન પૂર્વીય પ્રાકૃતમા સપ્તમી અને તૃતીયા બહુવચનના (બનેમા—हिं અતવાળા) એકસરખા રૂપો હોવાથી પાલી તેમ જ બૌદ્ધ સસ્કૃતમા—एहि અતવાળા તૃતીયાના પ્રાચીન રૂપને ભૂલથી—एसु/एषु એવા સપ્તમીનાં રૂપો તરીકે બદલી નાખ્યા છે इत्थीसु—જો માન ભલ ન હોય તો—તે ઉપર જણાયા મુજબ સમજાવી શકાય સરખાવો પિશેલનુ વ્યાકરણ § ૩૭૧ અને ૩૭૬ અહીં (તૃતીયાને સપ્તમીના અર્થમા ઘટાવાનો) ઊલટો ગોટાળો નોંધ્યો છે

13a શુ૦ "(ઘરની) પુત્રીઓ અને પુત્રવધૂઓ સાથે" એમ અનુવાદ કરે છે અને નોધ કરે છે કે "અલબત્ત, એની પોતાની નહિ (SBE ૪૫ ૨૭૩)।" હુ માનુ છુ કે શુ૦ ની નોંધ જેને લાગુ પડે છે અને ચૂ૦ ટી૦ સાથે સમત છે એવુ યા૦ નુ ભાષાતર તદ્દન સાચુ હતુ ચ૦ "मातृभिर्भगिनीभिश्च नरस्यासम्भवो भवेत्। बलवानिन्द्रियग्राम पण्डितोऽप्यत्र मुह्यते॥ આ શ્લોક ટાકે છે જ્યારે ટી૦ સમજાવે છે કે—ભિક્ષુ જાતે ભલે શુદ્ધ રહી શકે, પરતુ બીજાઓ એને માટે શકા કરશે આવી સ્થિતિ દૂર કરવી જોઈએ આ દૃષ્ટિબિંદુ પર પછીના શ્લોકોમા ભાર મૂકવામા આવ્યો છે

14–16 આ શ્લોકોનુ શુ૦એ કરેલુ તદ્દન જુદુ વ્યાખ્યાન મારે ગળે ઊતરતુ નથી જોકે, મારો પોતાનો પ્રયત્ન પણ હમેશા સફળ નીવડે છે એમ પણ ચોક્કસ રીતે કહી શકુ નહિ

14c યા૦ નુ ભાષાતર—"બધા પ્રાણીઓ કામમા આસક્ત છે" सत्त નો અર્થ सत्त्व નહિ પણ सक्त (અથવા °आसत्त = °आसक्त ?) સમજવાનુ હુ શુ૦ ની માફક પસદ કરુ છુ અને 'आ'કારાન્ત રૂપો(गिद्धा, सत्ता)ને ૨d મા આવેલા બીજા પુરુષ એ૦ વ૦ના 'सि' સાથે સબધ ધરાવતા સબોધનના રૂપો સમજવાનુ પસદ કરુ છુ 'd' નો અર્થ શકાસ્પદ રહે છે "તુ માણસ છુ તે(સ્ત્રી)નુ રક્ષણ અને પોષણ કર" એવુ યા૦નુ ભાષાતર ટી૦ ને આધારે છે ટી૦ અને ચૂ૦ मणुस्स ને 'નોકર' એવા અર્થમા એટલે કે 'पुरुष'ના પર્યાય તરીકે સમજતા લાગે છે કદાચ ગુસ્સે થયેલો ગૃહસ્થ સાધુને સૂચવતો હશે કે સ્ત્રીઓને મળવા કરતા અને એમણે આપેલી ભિક્ષા ખાવા કરતા સાધુએ પોતાના સ્ત્રીવર્ગનુ રક્ષણ અને પોષણ ન કરવુ ? સરખાવો સૂયગડ ૧ ૩ ૨ ૨ વગેરે આ શ્લોકોમાં સાધુને કુટુબમા પાછા આવવા લલચાવના સગાવહાલાઓ, સગાંવહાલાનુ પોષણ કરવાની તેની લૌકિક (लोइय) ફરજો વિષે વારવાર દબાણ કરે છે ("पोस णे, ताय", "मायर पियर पोस", "पुत्ता ते, ताय, खुड्डगा" ઇત્યાદિ)

3a [illegible] = [illegible] એ તો [illegible]નો અનુવાદ યોગ્ય છે પોમ ([illegible] – C[illegible], [illegible]) નો અર્થ કઠિન છે ટીકાકારો એનો અર્થ 'પોષક' અથવા 'પ્રેમને પોષે એવા' એવો કરે છે તે ખચિત અર્વાચીન છે પ્રો૦ આલ્સડૉર્ફ એમના ૧૧-૧-[illegible]ના પત્રમાં પોમનો વિશેષ ખુલાસો કરતાં જણાવે છે કે પોમ = પુગ્ગ પમ શબ્દ અર્ધમાગધીના નયગ્રામો નથી, પણ એ જરૂર પ્રાચીન પાલી રૂપ છે તે પાલીમાં સારો કીને સમાન થયેલું છે

d ([illegible] / [illegible] ને બદલે – – એમ આવતો) છંદ બતાવે છે કે શ્લોકનો અંતે પાઠ ખોટો છે તેથી સંતોષકારક [illegible] અશક્ય જ છે [યા૦– જેથી તે તેમની પાસે ન જાય (જાનુ ? ?') ચૂ૦–"(તેમના વસ્ત્ર) ખભા સુધી પડે છે] બેલ્જિયમના ભારતીય વિદ્યાના નિષ્ણાત ડૉ૦ દ લૉગ (Deleu) આ પાઠને 'बाहुदग्ध पतङ्गाणुर्वाः' એમ સમજી ગિ૦ = વીજક (સં૦ વ્યજનિ) એમ ઘટાવે છે (પણ ગ્રંથ ગાથી આ રૂપ જાણીતું નથી) આનો અર્થ આમ થાય "તેઓ હાથ ઊંચા કરે છે અને ભગવાનને પંખો નાખે છે" આમ છતાં મને અનુર્વાણ એ રૂપ ચારણ ૮ જ રહે છે

4d विरूव નો અર્થ પરંપરા અને અનુવાદો પ્રમાણે 'જાતજાતના, ભાતભાતના' એવો છે પણ આ જ પ્રકારની પંક્તિ 6 c-d માં આ જ પ્રમાણેનું ભાષાંતર અશક્ય બને છે જ્યારે પાલિમહાગ્રાહ્મણગ્રંથોમાં આપેલા 'ખરાબ, કુત્સિત, વિરુદ્ધ, પ્રતિકૂલ' આ અર્થો ઉપરથી विरूव = "ગંદા, ખરાબ, ભયંકર" એવો અર્થ બને સંદર્ભોમાં બરોબર ઘટશે આયારંગ ૨-૩-૮ જ્યાં વિહાર કરનારા સાધુ માટે વર્જ્ય કરવાના ભયંકર દેશોના વિશેષણ તરીકે विरूवरूवाणि વપરાયું છે, ત્યાં પણ આ જ અર્થ છે

6a उग्गविया પાઠ સ્વીકારીશું તો એ સં૦ ભૂ૦ કૃદંતો થશે પણ પરંપરા °वियम् પાઠની તરફેણમાં છે

d सद्दाणि શબ્દો સામાન્ય રીતે બીજા વિષયોનું ઉપલક્ષણ છે (યા૦ ની પાદટીપ) એવું માનવાની જરાય જરૂર નથી

7d ચૂ૦ मेदकरो कथा मिगधया, ટી૦ मिगकथामी रहस्यालापमैथुनमम्बर्द्धदनोमि । આ બંને વ્યાખ્યાઓ નિરાધાર છે સંસ્કૃત મિગ શબ્દનો અર્થ 'ખુલ્લા, વિસ્તૃત' પાણીના સંદર્ભમાં "મુક્ત વહેણવાળું, ધસમસતું" ઇત્યાદિ થઈ શકે છે આ જાતનો અર્થ વાણીના વિશેષણ માટે તદ્દન અપ્રસ્તુત નહિ ગણાય

आणवयति નો અર્થ અલબત્ત आज्ञापयति થાય અને ચૂ૦, ટી૦ તથા યા૦ એ પ્રમાણે જ કરે છે નવમા શ્લોકમા રથકારની ઉપમા સાથે नमयति નો પ્રયોગ બતાવે છે કે શુ૦ એનો आनमयन्ति (એને પોતાને માટે નમાવે છે) એવો અર્થ કરે છે તે બરોબર છે

8–9 આ બંને શ્લોકોનો ક્રમ મેં કામચલાઉ બદલી નાખ્યો છે આનાથી ૭d મા આવેલા आणवयतिનો ૯a મા આવેલા नमयति સાથે સીધો સંબંધ થાય છે એટલું જ નહિ, પરંતુ સાથે સાથે જાળમાં ફસાયેલા સિંહની ઉપમાને ફસાયેલા હરણની ઉપમા પછી તરત આણી દે છે તેથી ૮a મા આવેલા जहा व (= वा) નું સમર્થન થાય છે

9b પ્રાકૃત अणुपुव्व અને अणुपुव्वीए ના જેવા સંસ્કૃતમાં પણ એ જ અર્થના अनुपूर्वम् અને आनुपूर्व्या એવા બે ક્રિયાવિશેષણો છે પરંપરા છંદથી વિરુદ્ધ જઈને आणुपुव्वीए સ્વીકારે છે, જ્યારે છંદની દૃષ્ટિએ अणुपुव्व નિઃસંદેહ વધુ બંધ બેસે છે 'હૈ૦' અને 'અ૦' નો आणुपुव्वी પાઠ કદાચ મૂળ પાઠનો અંશ જાળવતો લાગે છે

8d एगचर ति (= इति) ને °पि (= अपि) એમ સુધારવાનું પ્રલોભન સ્વાભાવિક રીતે થાય છે एगाइय (છંદ માટે દીર્ઘ, પરંપરા °इय) સરખાવો પાલી—एकाकियो (થે૦ ગા૦ ૧,૫૪૧)

10c विवागमादाय આ પાઠ નિઃસંદેહ ભ્રષ્ટ છે (યા૦ આ પાઠ સ્વીકારે છે—"પરિણામોનો વિચાર કરીને") પણ विवेग શબ્દનો પણ શુ૦ ખોટો અર્થ કરે છે તેઓ એનો 'નિર્ણય, વિવેક' એવો સામાન્ય અર્થ કરે છે ચૂ૦ નો પાઠ विवागमणिस्सा (= अन्विष्य) એનો સાચો અર્થ સ્પષ્ટ રીતે બતાવે છે ૧d મા આવેલા विवित्तेसीतु એ સમાતરરૂપ છે 'विवेग' પછીના પાઠમા આવેલા सवासतु વિરુદ્ધાર્થક છે સરખાવો પાલી શ્લોક (થે૦ ગા૦ ૨૭ અને ૨૩૩) दब्ब कुस पोतकिलम् उसीर मुजपब्बजम् । उरसा पनुदहेरसामि विवेकमनुब्रूहयम् ॥

d શુ૦ નુ ભાષાતર विकप्पए (પૃ૦ ૧૪૫, ટીપ ૮) પાઠને અનુસરે છે, પણ છંદ ભારપૂર્વક 'वि'નુ દૂરીકરણ ઇચ્છે છે અને અ૦, ઈ૦, અને ચૂ૦મા એ દૂર કરાયો છે दविए મા સપ્તમી (?) જરા શકાપૂર્ણ છે એનો ચોક્કસ અર્થ શકય નથી

11c ओए (સરખાવો શુ૦ની આચારાગની આવૃત્તિની શબ્દાનુક્રમણી) ને ચૂ૦ આ પ્રમાણે સમજાવે છે ओओ नाम राग-दोष रहितो, ટી૦ एक असहाय सन्, ૨, ૧૨ માં ચૂ૦ પોતાની વ્યાખ્યાની પુનરાવૃત્તિ કરે છે અને ટી૦ આ વખતે એની સાથે સમત થાય છે સંસ્કૃતમા ओजस् એવુ વિશેષણ જાણવામા નથી પણ ओजीयस् અને ओजिष्ठ એવા તત્સમવાચક રૂપો ઉપરથી એવુ અનુમાન કરવુ જોઈએ कुलाणिनो °ण એવો શુ૦નો સુધારો ખરેખર અનિવાર્ય છે

d आघाए ચૂ૦, ટી૦ અને અનુવાદકો એને आख्याति એ પ્રમાણે ૩ પુ૦, એ૦, વ૦ સમજાવે છે અને ' તે ઉપદેશ કરે છે ' એવો અર્થ કરે છે પણ 'आख्या'નો આવો અર્થ નથી आघाए એટલે आख्यात એમા મને જરાય શકા નથી

12a अणु ને उञ्छम् એમ દ્વિતીયા સાથે જતુ કર્મપ્રવચનીય સમજી ' अणु गिद्धा ' એમ બે શબ્દો છૂટા લખવા એ જરૂરનુ છે ચા૦ उञ्छ નો અર્થ ''પાપી (સબધ) ' એવો કરે છે અને શુ૦ ' કચરો ' (નોંધ '' આ સ્ત્રીઓને લાગુ પડે છે ") એવો અર્થ કરે છે પાલીમા उञ्छाનો અર્થ જગલમા મુનિઓએ ભેગા કરેલા ફળ અને મળ એવો થાય છે દા૦ ત૦, જાતક૦ IV પૃ૦ ૨૩ उञ्छा फला फलेहि यापेंतो । જાતક૦ ૫૦૭,૧૮ पण्णमाल कारित्वान वनमुञ्छाय पाविसि થે૦ ગા૦ ૧, ૧૫૫ અને Pv IV ૭મા उञ्छापत्तागते रतो (ભિક્ષાપાત્રમા જે કઈ આવે તેનાથી સતોષી) એવુ વચન છે અને Pv પરની ટીકા અહીં એને उञ्छेन भिक्खाचारेण लद्धे पत्तगते आहारे रतो" એ રીતે સમજાવે છે આ રીતે એ શબ્દનો અર્થ ' દાન ' થાય છે અને આયારાગ ૨ ૩ ૧ ૨ મા पिण्ड અથવા भिक्खा ના પર્યાય તરીકે વપરાયા છે આ ફકરામા અમુક ગામ કે નગરને ચોમાસુ ગાળવા માટે અયોગ્ય ઠરાવનારી શરતોની ગણતરી કરવામા આવી છે नो सुलभे फासुए उञ्छे अहेसणिज्जे ચા૦ આનુ '' જે સહેલાઇથી ન મેળવી શકાય શુદ્ધ, સ્વીકાર્ય દાન '' એ પ્રમાણે સાચુ ભાષાંતર કરે છે

b ટી૦, થે૦, હે૦મા છદની દષ્ટિએ અશુદ્ધ પાઠ, ચૂ૦મા શુદ્ધ, આ બને પાઠો વચ્ચે છદની દષ્ટિએ સાચા સમાધાનના પ્રયત્ન કર્યો છે

d પરપરાએ સર્વાનુમતે સ્વીકારેલો 'विहरे' એ પાઠ છદની દષ્ટિએ ખોટો છે એને ૨, ૩b ઉપરથી શુદ્ધ કરવા જોઈએ ત્યા ચૂ૦ विहरेज्जा આપે છે બને પાઠમા આવતો सहण (सह ण ?) પાઠ શકાસ્પદ રહે છે ગમે તેમ 'સાથે' એ અર્થવાળા શબ્દની સાથે આપણે સપ્તમીની નહિ પણ તૃતીયાની આશા રાખી શકીએ હવે ૨, ૩ b મા આવેલુ इत्थीए આ બન્ને વિભક્તિ માટે ચાલી શકે તેવુ છે ૧, ૧૨ d માં આવેલા 'इत्थीसु' માટે લ્યુડર્સ (Bemerkungen uber dıe spaıche des buddh Urkanons, § 220-225) કહે છે કે—પ્રાચીન પૂર્વીય પ્રાકૃતમા સપ્તમી અને તૃતીયા બહુવચનના (બનેમા—हि અતવાળા) એકસરખા રૂપો હોવાથી પાલી તેમ જ બૌદ્ધ સસ્કૃતમા—एहि અતવાળા તૃતીયાના પ્રાચીન રૂપને ભૂલથી—एसु/एषु એવા સપ્તમીના રૂપો તરીકે બદલી નાખ્યા છે इत्थीसु— જો માન ભલ ન હોય તો—તે ઉપર જણાવ્યા મુજબ સમજાવી શકાય સરખાવો પિશેલનુ વ્યાકરણ § ૩૭૧ અને ૩૭૬ અહીં (તૃતીયાને સપ્તમીના અર્થમા ઘટાવાનો) ઊલટો ગોટાળો નોંધ્યો છે

13a શુ૦ "(ઘરની) પુત્રીઓ અને પુત્રવધૂઓ સાથે" એમ અનુવાદ કરે છે અને નોંધ કરે છે કે "અલબત્ત, એની પોતાની નહિ (SBE ૪૫ ૨૭૩)!" હુ માનુ છુ કે શુ૦ ની નોંધ જેને લાગુ પડે છે અને ચૂ૦ ટી૦ સાથે સમત છે એવુ ચા૦ નુ ભાષાતર તદ્દન સાચુ હતુ ચ૦ "मातृभिर्भगिनीभिश्च नरस्यासम्भवो भवेत् । बल्वानिन्द्रियग्राम पण्डितोऽप्यत्र मुह्यते ॥ આ શ્લોક ટાકે છે જ્યારે ટી૦ સમજાવે છે કે—ભિક્ષુ જાતે ભલે શુદ્ધ રહી શકે, પરતુ બીજાઓ એને માટે શકા કરશે આવી સ્થિતિ દૂર કરવી જોઈએ આ દષ્ટિબિંદુ પર પછીના શ્લોકોમાં ભાર મૂકવામા આવ્યો છે

14–16 આ શ્લોકોનુ શુ૦એ કરેલુ તદ્દન જુદુ વ્યાખ્યાન મારે ગળે ઊતરતુ નથી જોકે, મારો પોતાનો પ્રયત્ન પણ હમેશા સફળ નીવડે છે એમ પણ ચોક્કસ રીતે કહી શકુ નહિ

14c ચા૦ નુ ભાષાતર—"બધા પ્રાણીઓ કામમા આસક્ત છે" सत्त નો અર્થ सत्त्व નહિ પણ सक्त (અથવા °आसत्त = 'आसक्त !) સમજવાનુ હુ શુ૦ ની માફક પસદ કરુ છુ અને 'आ'કારાન્ત રૂપો(गिद्धा, सत्ता)ને ૨d મા આવેલા બીજા પુરુષ એ૦ વ૦ના 'सि' સાથે સબધ ધરાવતા સબોધનના રૂપો સમજવાનુ પસદ કરુ છુ 'd' નો અર્થ શકાસ્પદ રહે છે "તુ માણસ છુ તે(સ્ત્રી)નુ રક્ષણ અને પોષણ કર" એવુ ચા૦નુ ભાષાતર ટી૦ ને આધારે છે ટી૦ અને ચૂ૦ मणुस्स ને 'નોકર' એવા અર્થમા એટલે કે 'पुरुष'ના પર્યાય તરીકે સમજતા લાગે છે કદાચ ગુસ્સે થયેલો ગૃહસ્થ સાધુને સૂચવતો હશે કે સ્ત્રીઓને મળવા કરતા અને એમણે આપેલી ભિક્ષા ખાવા કરતા સાધુએ પોતાના સ્ત્રીવર્ગનુ રક્ષણ અને પોષણ ન કરવુ ? સરખાવો સૂયગડ ૧ ૩ ૨ ૨ વગેરે આ શ્લોકોમાં સાધુને કુટુબમા પાછા આવવા લલચાવના સગાવહાલાઓ, સગાવહાલાનુ પોષણ કરવાની તેની લૌકિક (લોક્ય) ફરજો વિષે વારવાર દબાણ કરે છે ("पोस णे, ताय ", "मायर पियर पोस", "पुत्ता ते, ताय, खुड्डगा" ઇત્યાદિ)

15a उदासीण–"નિર્લેપ, તટસ્થ" ભિક્ષા સમયે સ્ત્રીઓ સાથે જે શુદ્ધ આચરણ કરે છે તેના સાધુ આ પ્રમાણે ઓળખાય છે

16ab આ શબ્દો ૧૫b માં ઉલ્લેખાયેલા ભગોના હોઈ શકવાની કદાચ શકયતા છે જોકે, એમ ખાતી ઠોકીને કહેવાની જરૂર નથી શુ૦ ૧૬cd માટે પણ તેમ જ માને છે, પણ એમનો અનુવાદ મારીમચડીને કરેલો લાગે છે હુ માનુ છુ કે આ ઉત્તરાર્ધમા આ પ્રકરણના કર્તાનો આદેશ સમાયેલો છે એમ લેવુ એ વધારે શકય છે

16d सन्निसेज्जा નો અનુવાદ શુ૦ 'એક પ્રદેશમા' એમ કરે છે પણ તેનો અર્થ "એક જ આસન પર જોડાજોડ બેસવુ" એમ વધુ અક્ષરશ લેવો જોઈએ उत्तरा० ૧૬ મા બ્રહ્મચર્ય પાલન કરવા માટે (बमचेर–समाहिठाणा) દશ નિયમો ગણાવે છે તેમાંના પહેલા ૭ આ પ્રમાણે છે

(૧) સુવા–બેસવા માટે એકાત સ્થાનનો ઉપયોગ (विवित्ताइ सयणासणाइ, યા૦નુ 'જુદાજુદા' એવુ ભાષાતર બતાવે છે કે તેઓ 'विचित्ताइ' એવો ખોટો પાઠ અનુસરે છે) અને નહિ કે 'જયાં સ્ત્રીઓ, પશુઓ કે ષઢો વારવાર આવતા-જતા હોય તેવા સ્થાનો'

(૨) સ્ત્રીઓ સબધી વાત ન કરવી

(૩) नो इत्थीण सद्धि सन्निसेज्जा–गए विहरित्तए

(૪) સ્ત્રીઓના લાવણ્ય કે સૌન્દર્યનુ દર્શન ન કરવુ

(૫) પડદા કે દીવાલ પાછળ ઊભેલી સ્ત્રીઓના હસવાના કે બીજા પ્રકારના જુદા જુદા અવાજો ન સાંભળવા

(૬) ભૂતકાળમા અનુભવેલા વિષયસુખોનુ સ્મરણ ન કરવું

આ યાદીમા ખાસ કરીને ન૦ (૧) પછી 'सन्निसेज्जा'નો "એક જ પ્રદેશમા" એવો વધારે વ્યાપક અર્થ ભાગ્યે જ લઈ શકાય "એક જ આસન પર" એમ વધારે સકુચિત અર્થમા જ એ શબ્દ સમજવો જોઈએ "સ્ત્રીઓ સાથે એક આસન પર બેસવુ નહિ જોઈએ" એવુ યા૦ નુ ભાષાતર નિશ્ચિત સાચુ છે સમવાયમા આવેલા સભોગના સભ્યો અગેની બાર છટછાટોમા પણ આ જ અર્થ જણાય છે History of Jaina Monachism, પૃ૦ ૧૫૨ ઉપર એસ૦ બી૦ દેવ આ પ્રમાણે સમજાવે છે "(૧૧) सन्निसिज्जा એક જ 'સભોગ'(?)ના બીજા આચાર્ય સાથે ધાર્મિક બાબતોની ચર્ચા કરતી વખતે એક જ આસન પર બેસવુ તે

17ab આ પક્તિનો અન્વય '(बहवे अवहट्टु पत्थुया एगे), ટૂકમા કહીએ તો, ઘણો જ શિથિલ છે ચૂ૦ અને ટી૦ને અનુસરતુ યા૦ નુ ભાષાતર આમ છે "યદ્યપિ ઘણા લોકો ઘર છોડે છે છતાં (તેમાના) કેટલાક જ (ગૃહસ્થ અને સાધુની) વચલી અવસ્થાને પ્રાપ્ત કરે છે" ટી૦ના કહ્યા મુજબ अपहृत्य નો અર્થ परित्यज्य કરવો એ અસભવિત છે શુ૦ ને આ સમજાયુ છે છતા એમનુ ય ભાષાતર "ઘણા (સાધુઓ) (જાણે કે) (કેટલાક) ઘરોને વળગી રહ્યા છે", ગળે ઊતરે એવુ નથી હેમચદ્ર (૪ ૧૬૨) પ્રમાણે अवहरद એ गच्छइ નો ધાત્વાદેશ (अपसरति પરથી ?) થઈ શકે છે આ અર્થ જો કે અલબત્ત ચોક્કસ તો નથી જ, છતાં કઈક અશે સતોષજનક છે मिरसीभाव નો અર્થ શુ૦ "સામાજિક સબધો" કરે છે પરતુ સસ્કૃત 'मिश्रीभाव' અને પાલી 'मिस्सीभाव' બન્નેનો અર્થ 'મૈથુન' થાય છે ખાસ કરીને સરખાવો જાતક૦ ૨૬૪, ૧ (=૫૦૭, ૨૪) 'मिरसीभावित्थिया गत्वा' "સ્ત્રીઓ સાથે મૈથુન (જેનાથી બને બાબતોમા સાધુ પોતાની इद्धि ગુમાવે છે) કરીને" પ્રાકૃત मिरसीभाव નો અહીં પણ એ જ અર્થ ન માનવાનુ હુ કોઈ કારણ જોતો નથી

पत्थुया ને બદલે ચૂ૦ पण्हया, અને સા૦ पण्णता આપે છે હે૦ કૌંસમાં पणता એવો વૈકલ્પિક પાઠ આપે છે સારી રીતે સમર્થિત થયેલુ આ પાઠાતર મને સમજાતુ નથી અને ચૂ૦ની વ્યાખ્યા 'अथवा पव्वजाए गिहवासेऽवि पण्हता णाम गौरिव प्रस्नुता एवमेषाम्' પણ સમજાતી નથી

18'c' નો અતભાગ ચૂ૦ સિવાય બધે દૂષિત છે તેથી તર્કથી હુ ચોક્કસ કહી શકુ છુ કે આપણે तहावि = तथापि એમ વાચવુ પણ છેટલા શબ્દનુ સાચુ રૂપ કેવુ હશે તે હુ ચોક્કસ કહી શકતો નથી

19d गिलाइ से भुज्जो યા૦ "તે ફરી ફરી નબળો થાય છે" શુ૦ "તે ફરી ફરી આધીન થાય છે" બને અર્થો સદર્ભમા ખૂબ સારી રીતે બેસતા નથી

21–24 ચૂ૦ અને ટી૦ ના આધારે યા૦નુ ભાષાંતર માને છે કે ૨૧ ૨૩ મા પુરુષો("વ્યભિચારીઓ")નુ વર્ણન છે ૨૩માના एव ता (સ્ત્રી૦ !) विद्दित्ताणનુ ભાષાંતર '(લોકો) તેમ જાણવા છતા પણ' એમ કરે છે (એમનો પાઠ विदित्ताण ! હોય એમ લાગે છે), જ્યારે ૨૪aમાં તે (સ્ત્રીઓને) વાક્યના કર્તા તરીકે સમજે છે શુ૦ ૨૧-૨૪ બન્ને મા સાધુઓ જ લે છે જેથી 'સાધુએ સ્ત્રીઓનો વિશ્વાસ ન કરવો કારણકે (तम्हा) તેઓ શ્લોકના પૂર્વાર્ધમા વર્ણવ્યા પ્રમાણે વર્તે છે' એ પ્રકારની દલીલનો ભગ થાય ૨૧–૨૪ બધા શ્લોકોમા સ્ત્રીઓની દુષ્ટતાનુ જ્વલત ઉદાહરણ છે એમાં મને શકા નથી ૨૧ અને પછીના શ્લોકોમા જે સજાઓ, ખાસ કરીને નાક-કાન કાપીને વિકૃત બનાવવાની તે જમાનાએ સ્વીકારેલી સજાઓ વ્યભિચારિણી સ્ત્રીઓ માટે છે, નહિ કે વ્યભિચારી પુરુષો માટે ૨૩માની પક્તિઓનો પરપરાપ્રાપ્ત ક્રમ ફેરવી નાખવાથી સુશ્લિષ્ટ, સયુક્તિક સદર્ભ ઘટે છે (બદલાયેલી) પ્રથમ પક્તિમા સ્ત્રી૦ 'ता' રૂપ સ્પષ્ટ બતાવે છે કે ૨૨dમા 'पुणो न काहम्' એમ બોલનાર સ્ત્રી છે ૨૩dમા આવેલા कम्मुणाને યા૦ અને શુ૦ પૂર્વજન્મના કર્મો એટલે કે कर्मन्‌ના પારિભાષિક અર્થમાં ઘટાવે છે (યા૦ "કર્મથી પ્રેરાઈને") પરતુ कम्मुणाનો અર્થ કાર્યે, વાણીથી જુદુ, એમ જ માત્ર થાય છે (ટી૦ अकार्यमह न करिष्यामि, इत्येवमुक्त्वाऽपि वाचा अदुव त्ति तथापि कर्मणा क्रियया अपकुर्वन्तीति विरूपमाचरन्ति ।), સરખાવો ૨૪bમા વર્ણવેલો 'वाया અને कम्मुणाનો વિરોધ' આ પાદમા ચૂ૦, ટી૦ અને ભાષાંતર परिहित्ताने परिहाइ, परिदधातिમાથી આવતુ બતાવે છે એને પરિણામે b અને c વચ્ચે સીધો વિરોધ ઊભો થાય છે એ રૂપ परिहाइ परिजहातिમાથી પણ લઈ શકાય છે, અને સદર્ભ પણ નિ શક રીતે એવી અપેક્ષા રાખે છે

28b पुट्ठाનુ ભાષાંતર શુ૦ "જ્યારે પકડાઈ જાય ત્યારે" (એટલે કે स्पृष्टा) એમ કરે છે ટિપ્પણમા તેઓ आयारग ૧, ૨, ૧ पुट्ठा वि एगे नियट्टंति मदा मोहेण पाउडा અને ૧, ૬, ૨૪ पुट्ठा वेगे नियट्टंति जीवियस्सेव कारणाने ઉધ્ધૃત કરે છે પણ આ બને ખડોનુ એમનુ ભાષાંતર सूयगड ૧, ૪, ૧, ૨૮થી તદ્દન જુદુ છે જુઓ ૧ ૨ ૧નો અનુવાદ "આકર્ષણોને લીધે કેટલાક આળસુ લોકો મોહથી ઘેરાઈને (સસારમા) પાછા ફરે છે" (યા૦ કેટલાક ખોટી શિખામણને અનુસરી સયમમાથી પાછા ફરે છે તેઓ મોહથી ઘેરાયેલા મૂર્ખ લોકો છે) ૧ ૬ ૨૪ નો અનુવાદ "દુ ખોથી ઘેરાયેલા કેટલાક જીવ (બચાવવા) માટે પાછા ફરે છે" (યા૦ જ્યારે તેઓ (સાધુજીવનના) દુ ખોનો અનુભવ કરે છે ત્યારે જીવનના મોહને કારણે તેઓ પાછા ખસી જાય છે) આ ખડોમા पुट्ठ = स्पृष्ट છે અને તેનો અર્થ 'ઘેરાયેલા' એટલે કે 'પાશથી પીડાયેલા' (फास ' જુઓ નીચે ૨ ૨૧d सव्व-फासे सहेज्ज अणगारे) તેવો થાય છે એનુ સમર્થન आयारग ૧ ૫ ૨ ૨ "जे असत्ता पावेहिं कम्मेहिं उयाहु। ते आयका पुसतीति, उयाहु वीरे। ते फासे पुट्ठेऽहियासए" પણ આ અર્થ "પકડાઈ જાય ત્યારે, ગુનો કરતા પકડાય ત્યારે" ના કરતાં તદ્દન જુદો છે અને આ અર્થ અહીં જરા ય ચાલે એમ મને લાગતુ નથી તેથી મેં યા૦ પ્રમાણે એનો અનુવાદ "જ્યારે પૂછવામા આવે ત્યારે" એમ કર્યો છે અથવા બહુ બહુ તો આપણે એમ કહી શકીએ કે "જ્યારે જવાબ માગવામા આવે ત્યારે"

29d विसण्णની 'असयम' એ રીતે આપેલી સમજૂતી મનાય તેવી નથી विषण्णનો સામાન્ય અર્થ 'કટાળેલો, નિરાશ, ઉદાસ,' એવો થાય છે विसण्णेसी = * विषण्णेसिन्‌ એમ માનવુ બહુ શકય નથી * विषान्वेषिन्‌મા विष् "વિષ્ઠા" શબ્દ મેળવવાનુ શકય છે ? સરખાવો विप् ' ને બદલે વિષ-વાળુ સસ્કૃત રૂપ विषक्रमि

30b आत्मतत निमन्त्रणेन નો અક્ષરશ અર્થ = "પોતાની જાતના સમર્પણ સાથે" સરખાવો ૧b भिक्खु आयसा निमतेंति c ताइને त्रायिन्‌ ' (ચૂ૦ ટી૦) કે त्यागिन्‌ (શુ૦) એ રીતે સમજાવવાની ભાગ્યે જ જરૂર છે આ તો માત્ર ताय = तातની ખોટી જોડણી છે

(૨)

1a જોએ ઉપર ૧ ૧૧ જુઓ

2c શુ૦ "पलिभिंदियाण = परिभिद्य, ઈજા કરીને, વિકૃત બનાવીને" એમ સમજાવે છે અને એનુ ભાષાંતર 'ઉઝરડીને' એમ કહે છે હુ એને प्रतिभिद्‌ = ઠપકો આપવો, ગાળ દેવી" એમ સમજવાનુ પસદ કરુ છુ

3c 'केसे वि अह એવો ચૂ૦નો પાઠ, પ્રાચીન પૂર્વીય રૂપ केसाणि (પુ૦ દ્વિ૦ બ૦ વ૦)ને દૂર કરી તેને વ્યવસ્થિત બનાવવાનો ચોકખો પ્રયત્ન બતાવે છે

4b છન્દની દૃષ્ટિએ અશુદ્ધ છે છઠ્ઠો ગણ ⏑–⏑ ને બદલે ⏑⏑– છે શુદ્ધ પાઠ હું જણાવી શકુ તેમ નથી

6d ચૂ૦ અને ટી૦ માં આપેલા कासवग = नापित એ અર્થને છોડીને શુ૦ એ શબ્દને મહાવીરના પ્રસિદ્ધ નામ कासव ઉપરથી ઘટાવે છે અને આ પ્રમાણે ભાષાંતર કરે છે "અને સાધુ તરીકે તારી પાસે રહેતુ રજોહરણ (સાફ કરવાની પીંછી) (શબ્દશ મહાવીરની પીંછી) મને આપ પરતુ रओहरण च कासवग च એમ બે ચકારનો ઉપયોગ આ અર્થનો વિરોધી છે

ગન્ય અને रओहरणनો સબધ દૂર કરીને (નવા¹ પાદમા) આપેલા समणुजाणाहिનો માત્ર कासवग જોડે સબધ ઘટાવવા એ દુષ્કર છે कासवगની વ્યુત્પત્તિ ભલે ગમે તે હોય, પરતુ એનો અર્થ 'નાપિત' થાય છે એ નિ શક છે રાજકુમારની પ્રવ્રજ્યાના આગમગ્રથોમાં આવતા વર્ણનો (नायाधम्मकहाओ–वियाहपन्नत्ति) નો આરભ રાજકુમારના વાળને ચાર આંગળ જેટલા ટૂકાવવા માટે कासवगने બોલાવવા મોકલવાથી જ હમેશા થાય છે (" कुमारस्स चउरंगुल–वज्जे निक्खमण–पाओग्गे अग्ग–केसे कप्पेहि "।) આપણા સન્દર્ભમાં સ્ત્રી સાધુને બહાર જઈને પોતાને માટે નાપિતને બોલાવવાનુ સ્પષ્ટ રીતે કહે છે

7b कुक्कयय–શબ્દનુ સાચુ સ્વરૂપ (જુઓ–ભિન્ન ભિન્ન પાઠાંતરો) કે એનો અર્થ ચોકકસ રીતે કહેવો તે અશકય છે खुखुणक એવો ટી૦ નો પર્યાય, જેનો અર્થ નાની વીણા થાય છે, માત્ર વ્યુત્પત્તિની દૃષ્ટિએ એક અનુમાન માત્ર છે હે૦ એનો અર્થ 'કકાવટી(कुकुमदानी) એમ કરે છે આ કઈક, જો ખરા હોય તો, વધુ શકય લાગે છે

7d શીલાકની દૃષ્ટિએ वेणुपलासिया એટલે (યા૦ ના શબ્દોમાં) "એક છેડો દાતમાં રાખી બીજો છેડો ડાબે હાથે પકડી જમણા હાથે વીણાની માફક વગાડવામા આવતી વાસની ચીપ કે ઝાડની છાલ" એવો થાય છે શુ૦ એનો અર્થ 'બરુની ભૂગળી' કરે છે એમણે પોતે જ ઉદ્ધૃત કરેલા શીલાકના વર્ણન સાથે આ અર્થનો ભાગ્યે જ મેળ બેસે છે દ્વિતીય અને ચતુર્થ પાદમાં પ્રસાધનની વસ્તુઓની ગણનામા ગીતવાદ્યોનો માની લીધેલો ઉલ્લેખ શકાસ્પદ લાગે છે

8 આ શ્લોકમા મોટે ભાગે પ્રસાધનની–ખાસ કરીને સુગધી દ્રવ્યોની–યાદી આપવામાં આવી છે શબ્દકોષાનુસાર फलને फलकના અર્થમા વાપરી શકાય છે

8c અનુશ્રુતિ સર્વાનુમતે मुह° એવો પાઠ સ્વીકારે છે પરતુ છદની દૃષ્ટિએ मुहाड°– જરૂરી છે भिलिंगाइ 'ચોપડવુ' ક્રિયાપદ આયારગ ૨ ૧૩ ૪ (અને ત્યાર પછીની પુનરાવૃત્તિઓ)માં મળે છે तेल्लेण वा घएण वा वसाए वा मक्खेज्ज वा भिलिंगेज्ज वा (पाठातर–विलिंगेज्ज वा) આ સ્થળે वाडभि° એવુ પાઠાંતર સ્વીકારીએ–એટલે કે भिलिंगाइ-ને બદલે अभिलिंगाइ ક્રિયાપદ માનીએ–તો તે વાંધા ભરેલુ નથી કારણકે સૂયગડ ૧ ૪ ૨ ૮માં છદની દૃષ્ટિએ भिलिंगाएने બદલે अभि°—એ પ્રમાણે સ્વીકારવુ જ પડે છે. ચૂર્ણિકા નોંધે છે भिलगाय त्ति देसीभासाए मक्खणम् एव

9a અનુશ્રુતિનો સર્વસ્વીકૃત પાઠ पाहराहि છન્દની દૃષ્ટિએ અશુદ્ધ ઠરે છે ટીકાકારોને प्रहरातिનો 'આપવુ, લાવવુ' એવા પ્રાચીન અર્થની ખબર ન હતી તેથી તેમણે તે શબ્દને प्र + आहर એ રીતે સમજાવ્યો (જુઓ ચૂ૦ भृशम् आहराहि, ટી૦ प्रकर्षेण आहर) આમ प्र + आहर પરથી અપભ્રષ્ટ થઈ पाहराहि બન્યુ

9b उवाणहम्–એવુ એકવચનાત રૂપ ધ્યાન ખેંચે એવુ છે ચૂ૦ કહે છે छत्तग जाणाहि उवाणहो वा। जाणाहि त्ति आणेहि। जतो जाणासि ततो॥ 'छत्तोवाणहो जाणाहि' એ પાઠ સ્વીકારવા મન લોભાય એ સ્વાભાવિક છે છેલ્લા પદ जाणाहिના ચૂર્ણિકાર "લાવ, કારણકે તુ જાણે છે (કે એ કયાં છે) અથવા "જયાથી જાણે ત્યાંથી" એવો અર્થ કરે છે जाणाहिનો આ સ્થળે અને ૧૨bમા તેમ જ ૧૦dમા विजाणेहिનો ઉપર પ્રમાણેનો અર્થ અશકય ભલે ન હોય છતાં જરા ખેંચીતાણીને કરેલો લાગે છે સર્વત્ર 'લાવ' એવા જ અર્થની અપેક્ષા રખાય, "જાણ" એવા અર્થની નહિ (૧૪dમાં આવેલા जाणની બાબત જુદી છે) વળી પૂર્ણતયા સમાતર એવા ૧૧bમા 'च आणाहि' એવો પાઠ મળે છે ઉપર હમણા જ નિર્દિષ્ટ કરેલા ત્રણે રૂપો કેવળ અત્યત પ્રાચીન ભ્રષ્ટ પાઠ છે અને તેમનુ च आणाहि અને पि य्–आणाहि (અથવા ચારેય સ્થળે आणेहि) એમ શુદ્ધીકરણ શકય છે ખરુ ? મળ ગ્રન્થમા આ પાઠને સામેલ કરવાની ધૃષ્ટતા હુ નથી કરતો છતાં મારી શકાને ઉવેખી પણ શકતો નથી

9c सूव નો અર્થ पत्र-शाक કર્યો છે શીલાકને એ માટે પ્રમાણભૂત માનવો જ રહ્યો એનો અર્થ સસ્કૃત 'शूक' = "જવ, એક જાતનુ ઘાસ, વગેરે" એવો અર્થ લઈ શકાય ?

10d અનુશ્રુતિ પ્રમાણેનુ મે પદ છન્દ પ્રમાણે પ્રક્ષિપ્ત પુરવાર થાય છે भिंसु-विहूणय = તાપનિવારક = પખો એ પ્રમાણે હુ સમસ્તપદ લઉ છુ શાર્પાન્ટિયે (उत्तरा° ની પોતાની આવૃત્તિમા ૨૮ની નોંધમા) भिंसु ને સાતમી બહુવચન તરીકે સમજાવે છે તે ગળે ઊતરતુ નથી આ શબ્દ વૈદિક 'भ्रस' (પિશેલ § ૧૦૧, ૧૦૫) ઉપરથી ઊતરી આવ્યો હોય કે તેની સાથે સબધ ધરાવતો હોય એમ માનવામા ભાગ્યે જ કોઈને શકા હોય

12a (ચૂ૦ એ છન્દની દૃષ્ટિએ ખામી ભરેલા पूयफल ને સુધારવા સ્વીકારેલા) पूयाफल ને બદલે पूयप्फल એવો પાઠ પણ શકય છે पाइयसद्दमहण्णवो 'पूयप्फली' એવુ રૂપ નોંધે છે

13cd, 14ab આ બને પક્તિઓ આ સ્થળે અયોગ્ય છે કારણકે આ પકિતઓ બાળકનો જન્મ થઈ ગયા પછી જ સાર્થક બને છે જ્યારે સર્વપ્રથમ ૧૫cd મા જ સ્ત્રીના દોહદની વાત આવે છે અને ત્યાર પછી ૧૬, ૧૭માં બાળકનો જન્મ અને ત્યાર બાદ સાધુએ ન છાજતી વસ્તુઓ કરવાની વાત આવે છે વળી ૧૩bમા આવેલા दाणाहि અને ૧૪c મા આવેલા दास समभियावन्नम् ની વચ્ચે આવેલી આ બને પકિતઆમાં કોઈ પણ આજ્ઞાર્થના રૂપ સાથે સબધ કરી શકાતો નથી તેથી આ પક્તિ ક્રિયાપદરહિત બની જાય છે આમ છતા આ પકિતઓને આગળ પછીની પક્તિઓમા પણ આનુપૂર્વીના ક્રમમા ગોઠવી પરિસ્થિતિ બદલાઈ શકાતી નથી, અને ચોક્કસ કઈ જગાએ આ પક્તિ ઓને સમાવવી તે કહેવુ પણ અઘરુ છે આપણી પાસે જે રીતે ગ્રન્થ છે તેમા કોઈ ઢગધડા વગરના સગ્રાહકે અસતોષ-જનક થીંગડા માર્યા જેવુ કામ કર્યું છે એવી મારી ચોક્કસ ખાતરી છતા એમા ફેરફાર કરવાનુ મેં માડી વાળ્યુ છે

13c શુ૦ सरपायगनो स्वरपात्र એવો કામચલાઉ પર્યાય આપી 'રણશિંગુ' એવો અર્થ કરે છે शरपातक = 'ધનુષ' એવા અનુશ્રુતિના અર્થને ન સ્વીકારવા માટે તેઓ બે કારણો આપે છે (૧) शरपात નો અર્થ 'ધનુષ્' નહિ પણ 'બાણનુ છૂટવુ' એવો થાય છે અને (૨) "ગ્રન્થકારે સમજૂતીની રીતે આપેલા ચતુર્થીના રૂપો પ્રમાણે બાળક ઉત્તરોત્તર મોટુ થતુ જાય છે, નાજૂક બાળવયમા ધનુષ એના કશાય ઉપયોગનુ નથી." હવે શુ૦ એ 'जात'નો 'नव-जात' એવો કરેલો અર્થ જ બરોબર છે એમ પણ નથી એનો અર્થ સામાન્ય રીતે પુત્ર, પુમાન્ અપત્ય એનો થાય છે એમા ઉપરની સ્પષ્ટતા નથી

ચૂ૦ અને ટી૦ પ્રમાણે सामणेर = 'શ્રમણનો પુત્ર' પરતુ પાલી सामणेर અને બૌદ્ધ સસ્કૃત श्रामणेर એ બનેનો અર્થ 'શીખાઉ' થાય છે અને આ શબ્દ અહીં એ જ અર્થમા મશ્કરીમાં વપરાયો હોય એમ બને कुमारनो અર્થ 'રાજકુમાર' ટીકાકારો જો સાચા હોય—અને હુ માનુ છુ કે તે સાચા છે—તો મારી ઉપરની ધારણા ખરી છે (જુઓ—ટી૦ -कुमारभूताय क्षुल्लकरूपाय राजकुमारभूताय वा मत्पुत्राय।, ચૂ૦ एसो मम देवकुमारभूतो ઇત્યાદિ) આમ એમા ઉમરની મર્યાદા નથી (વળી ધ્યાનમાં રાખો કે ચીંથરાનો દડો મોટી ઉમર સાથે—ખાસ કરીને જરાય મેળ નહિ ખાય)

13d શીલાકને અનુસરીને गोरहगनो અર્થ યા૦ 'બળદ' કરે છે અને શુ૦ "(લાકડાનો ?) વાછરડો" એમ કરે છે પરતુ તદ્દન સ્પષ્ટ એવા આ શબ્દની સમજૂતી શીલાક 'त्रिहायन बलीवर्दम्' એ પ્રમાણે કેમ આપે છે તે મને સમજાતુ નથી સેન્ટ પિટર્સબર્ગના લઘુકોશ પ્રમાણે गोरथक નો અર્થ 'બળદ કે ગાય વડે હકાતુ ગાડુ' એમ થાય છે અને મોહેં-જો-દારોના ખોદકામે બતાવ્યુ છે કે છેક ત્રીજી સહસ્રાબ્દી જેટલા પ્રાચીન કાળમા બળદગાડાનાં રમકડાં પ્રચલિત હતા

15ab नव-सुत्तम्—આ શબ્દ એમ સૂચવતો લાગે છે કે અહીં શ્રમણને નવી ખુરશી લાવવાનુ નથી કહ્યુ પણ એને નવી પાટી નાખી આપવાનુ કહેવામા આવ્યુ છે તે જ પ્રમાણે તેને નવી તૈયાર પાદુકાઓ લાવવા માટે નહિ પરતુ મુજ-(ઘાસમાં)થી જાતે ગૂથવાનુ કહેવામાં આવ્યુ છે

16 યા૦ અને શુ૦ કહે છે તેમ પ્રથમ પાદને સતિ સપ્તમી તરીકે જરૂર સમજી શકાય પણ હુ તેને સ્ત્રીના કથનના ભાગ તરીકે લેવાનુ વધુ પસદ કરુ છુ દ્વિતીયપાદ છન્દની દૃષ્ટિએ એટલો બધો ભ્રષ્ટ છે કે ગ્રન્થને શુદ્ધ માની શકાય તેમ નથી તેમ છતા શકય ફેરફારનુ સૂચન કરવાની મારી શકિત નથી

19a "આ (સ્ત્રીઓ)ની બાબતમા આ પ્રમાણે જણાવવુ જોઈએ" આ પ્રકારનુ શુ૦ ભાષાન્તર કૃત્રિમ લાગે છે કારણકે આ અર્થમા विन्नप्पनो સબધ સપ્તમ્યન્ત तासु, સાથે જોડવાનુ મુશ્કેલ છે યા૦ विन्नप्प નો અર્થ 'વિનતિ' સમજી "સ્ત્રીઓની વિનતિઓ પ્રત્યે દરકાર રાખવી નહિ" એમ ભાષાન્તર કરે છે આમાંય तासु એ પદ વિચિત્ર લાગે છે विन्नप्प નો અર્થ 15d* માં આવેલા आणप्पा થી ભિન્ન નથી એમ સૂચવવાનુ હુ સાહસ કરુ છુ ગૃહસ્થ પાસે એની

પત્ની, નોકર કે ગુલામ તરીકેની સેવાઓ લેતી હોવાથી એની જે અણછાજતી સ્થિતિ બને છે તેનો નિર્દેશ આ શબ્દ કરે છે ચૂ૦ वेणइ અને वेणप्प એવા બે વિચિત્ર પાઠાન્તરો આપે છે આ બન્નેમાંનો ण કદાચ એવું સૂચવે છે કે મૂળમાં वेनप्प એ विज्ञाप्य = વિનતિ, પરથી સાધેલા वेज्ञाप्य એવું રૂપ હોવું જોઈએ સમગ્ર સંદર્ભ અને ૧૫d*માં આવેલા आणप्पा ને ધ્યાનમાં લેતા એનો કામચલાઉ અર્થ—"વિનતિ, આજ્ઞાંકિતપણું, વેતરો" એવો થઈ શકે

20d सय(म्)पाणिणा નો અર્થ શુ૦ 'પોતાના હાથે' એમ કરે છે પરતુ ત્રણ વખત આવતો નો શબ્દ ત્રણ નિષેધો દર્શાવે છે છેલ્લો નિષેધ હસ્તમૈથુનનો છે

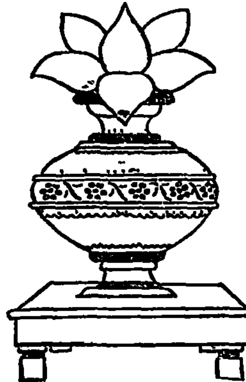
21d ટી૦, વૈ૦ અને હે૦ (ચૂ૦ પાઠ ઉદ્ધૃત કરતી નથી) °फाससए પાઠ સ્વીકારવામાં સમત છે પરતુ એમાં બે માત્રા ઘટે છે

22d सुविमुक्के ને બદલે आगोवरााए ને કાઢી નાખીશુ તોય છન્દને ન્યાય આપવાનુ એટલુ જ શકય બનશે પરતુ અર્થની દૃષ્ટિએ આ ફેરફાર અનુકૂળ નથી સા૦ અને હે૦ મા મળતુ 'विहरे आगोक्खाए' એવુ પાઠાન્તર અધ્યાયને અન્તે મગળ શબ્દ मोक्ख લાવવાની ઇચ્છાથી કદાચ સ્વીકારાયુ લાગે છે

---

* મૂળ લેખમા 15d ને બદલે ભૂલથી 16c છપાયુ છે — અનુવાદક

નોંધ • ઇન્ડો-ઇરાનીઅન જર્નલ (ગ્રંથ ૨, અંક ૪, પૃ૦ ૨૪૯–૨૭૦)માં પ્રગટ થયેલ અગ્રેજી લેખનો અનુવાદ કરવાની મજૂરી આપવા માટે પ્રો૦ ડૉ૦ આલ્સડોર્ફનો આભાર માનુ છુ —અરુણોદય ન૦ જાની



જૈન ગણિત અને તેની મહત્તા

નરસિંહ મૂળજીભાઈ શાહ

જૈનોના ધાર્મિક સાહિત્યગ્રંથોમાં ભગવાન મહાવીરની વાણી પ્રથમાનુયોગ, ચરણાનુયોગ, કરણાનુયોગ અને દ્રવ્યાનુયોગ એમ ચાર અનુયોગોમા વહેંચી નાખવામા આવી છે ચરણાનુયોગમા ઇષ્ટ ઉપાસના અને સાધુના આચારને લગતા ક્રિયાકાડોનો અને દ્રવ્યાનુયોગમા તત્ત્વજ્ઞાન, નીતિશાસ્ત્ર, માનસશાસ્ત્ર, જીવઅજીવશાસ્ત્ર વગેરેનો સમાવેશ થાય છે કરણાનુયોગમા અલૌકિક અને લૌકિક ગણિતશાસ્ત્રના તત્ત્વોનો વિચાર કરવામાં આવ્યો છે એટલે કરણાનુયોગને ગણિતાનુયોગ પણ કહેવામા આવે છે આ બતાવે છે કે જૈન દર્શનમા ગણિતને ઊંચુ સ્થાન અપાયેલુ છે જૈનોના લૌકિક ગણિતની મૌલિકતા અને મહત્તા અગે અનેક વિદ્વાનોએ પોતાના વિચારો પ્રગટ કરેલા છે 'ગણિતતિલક'ની ભૂમિકામા પ્રૉફે૦ હીરાલાલ કાપડિયાએ લખ્યુ છે કે સામાન્ય રીતે ભારતીઓ, અને વિશેષે કરીને જૈનો, ગણિતની બાબતમા ધ્યાન આપવામા અન્ય કોઈ દેશ કે પ્રજાથી પછાત નહોતા દક્ષિણ ભારતના ગણિતશાસ્ત્રી મહાવીરાચાર્ય-(ઈ૦ સ૦ ૮૫૦)નુ 'ગણિતસારસગ્રહ' આ બાબત પુરવાર કરી બતાવે છે તેમા તેઓએ સગીત, ન્યાયતર્ક, નાટ્યવિદ્યા, સ્થાપત્ય, ઔષધિવિજ્ઞાન, રસોઈવિદ્યા, વ્યાકરણ, કાવ્યશાસ્ત્ર (પિંગળ), અર્થશાસ્ત્ર, પ્રેમવિજ્ઞાન વગેરેમા ગણિતશાસ્ત્ર યા 'ગણતરીનુ વિજ્ઞાન'ની ઉપયોગિતા દર્શાવી છે ત્રિકોણ અને ચતુષ્કોણના ગણિતનુ વિશ્લેષણ મહાવીરાચાર્યે કરેલુ છે, જેમા એ અગે કેટલીક વિશેષતાઓ સૂચવી છે આ ઉપરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે જૈનાચાર્યોએ કેવળ ધર્મ અગે ગણિતનો ઉપયોગ મર્યાદિત રાખ્યો નથી પણ અનેક વ્યવહારિક બાબતોમા તેનો પ્રયોગ કર્યો છે ભારતીય ગણિતના વિષયમા તેના વિકાસમા જૈનાચાર્યોનો હિસ્સો પ્રધાન છે જે સમયમા ગણિત પ્રારભિક સ્વરૂપમા હતુ તે વખતે જૈન ગણિતીઓએ બીજગણિત અને માપકરણ(મેન્સ્યુરેશન)ની સમસ્યાઓ હલ કરવામા ઉપયોગી હિસ્સો આપેલ છે ગણિતમા જૈનોના ફાળાની પ્રશસા કરતા ડૉ૦ જી૦ થીબોએ સૂર્યપ્રજ્ઞપ્તિ અગેના પોતાના નિબધમા લખ્યુ છે કે ગ્રીકોનુ ભારતમા આગમન થયુ તે પૂર્વે આ ગ્રથ રચાયો હોવો જોઈએ, કારણકે તેમા ગ્રીકોની અસરની છાટ પણ નથી This work must have been composed before the Greeks came to India as there is no trace of Greek influence in it

ભારતમા ગણિત—અંકગણિત, બીજગણિત, માપકરણ, ખગોળ વગેરેનો અભ્યાસ અતિ પ્રાચીન કાળથી ચાલતો આવ્યો છે ભારતીય ગણિતીઓએ આ વિષયોમાં સગીન ફાળો આપેલો છે વસ્તુત તેઓ આધુનિક અંકગણિત અને બીજગણિતના પ્રણેતાઓ હતા પરતુ એવો એક ખ્યાલ સામાન્ય થઈ ગયો છે કે હિંદની નિશાળ વસતિમાથી માત્ર વૈદિકો ગણિતનો અભ્યાસ કરતા અને તેમા રસ લેતા ભારતીય પ્રજાના અન્યધર્મી સમૂહો, દાખલા તરીકે, બૌદ્ધો અને જૈનો, આ પ્રત્યે લક્ષ ન આપતા આ માન્યતા પ્રચલિત થવાનું કારણ એ લાગે છે કે બુદ્ધ અને જૈનધર્મી ગણિતીઓએ લખેલા ગણિતના જૂના પુસ્તકો (કદાચ સાપ્રદાયિક હોવાના કારણે) ઓછાં જાણીતા છે • એમની પ્રતો સાગ પ્રમાણમા મળી આવી નથી પરતુ જૈનોના આગમો અને અન્ય ધર્મશાસ્ત્રોને તપાસવાથી દેખાઈ આવે છે કે જૈનોએ ગણિતના વિષયમા રસ લઈ તેના અભ્યાસ દ્વાગ પોતાનો ફાળો આપવામા પાછી પાની કરી નથી. વસ્તુત. ગણિત અને ખગોળનુ જ્ઞાન જૈન સાધુ સસ્થાની સિદ્ધિઓમાં એક વિશિષ્ટ અગ ગણાયુ છે (જુઓ ભગવતી સૂત્ર સૂત્ર ૯૦ અભયદેવસૂરીની ટીકા મહેસાણા આગમોદય સમિતિ ૧૯૧૯)

ગણિતના અત્યારે પ્રાપ્ય સાહિત્યના પુરાવા પરથી એમ કહી શકાય કે પાટલીપુત્ર (પટણા), ઉજ્જૈન, ખભાત, મૈસૂર, મલબાર, વલભી અને સામાન્યત વાણારસી, તક્ષશિલા અને અન્ય કેટલાક સ્થળોએ ગણિત અગેના અભ્યાસ માટે સમૃદ્ધ મથકો અસ્તિત્વમા હતા આ બધા વચ્ચે કેવા પ્રકારનો સબધ હતો એ ચોકસ કહેવા માટે અત્યારે આપણી પાસે પૂરતો પુરાવો નથી આ વિષય વિશેષ સશોધન માગી લે છે પણ જુદા જુદા મથકોએથી મળી આવતા ગણિતિક પુસ્તકોની તપાસ દ્વારા માલૂમ પડે છે કે વિધવિધ મથકોએ થતુ ગણિતિક કામ સામાન્યત મળતુ આવતું હતુ—જો કે કેટલીક વિગતોની બાબતમા ફરક સ્પષ્ટ માલૂમ પડે છે આ ઉપરથી એમ કહી શકાય કે આ બધા મથકોમા ગણિતના અભ્યાસમા પડેલા વિદ્વાનો વચ્ચે અરસપરસ સબધનો વ્યવહાર હશે વિદ્વાનો એક મથકેથી બીજે મથકે જતા હશે એક જગ્યાએ થયેલ શોધના પરિણામો બીજા મથકે જણાવવામા આવતા હશે અને વિચાર વિનિમય થતો હશે

જૈન અને બુદ્ધ ધર્મના પ્રસારથી વિધવિધ વિજ્ઞાન અને કળાઓના અભ્યાસને ઉત્તેજન મળ્યુ છે ભારતનું ધાર્મિક સાહિત્ય, અને વિશેષત બુદ્ધ અને જૈન ધર્મના સાહિત્ય ગ્રથો, તપાસતા આ અગે પુરાવા મળી આવે છે ગણિતની બાબત લઈએ તો મોટી સખ્યા દર્શાવતા આકડા આ પુસ્તકોમા વારવાર વપરાયેલા માલૂમ પડે છે આવા ગજાવર આકડાનો ઉપયોગ અને એ લખવા માટે સાદી સજ્ઞાપદ્ધતિની ખિલવણી જો ન હોય તો, આવા આકડા લખવા–દર્શાવવા મુશ્કેલ છે, અને આકડા ગોઠવવાની અત્યારે પ્રચલિત દશાક પદ્ધતિની શોધ એને આભારી છે. હવે સુસ્થાપિત થયુ છે કે દશાશ પદ્ધતિ ઈસવી સનના પ્રારભમા ભારતમા શોધવામા આવી હતી આ સમય બુદ્ધ અને જૈન ધર્મોનો મધ્યાહ્નકાળ હતો આ પદ્ધતિ વેદસમયની પ્રાથમિક અવસ્થામાથી પાચમા સૈકાના આર્યભટ અને વરાહમિહિર જેવા ગણિતજ્ઞોના પુસ્તકોમા મળી આવે છે એથી ગણિતિક પ્રગતિમા વેગ આવ્યો અને તેનો વિકાસ થયો

ગમે એવડી મોટી સખ્યા દર્શાવતા આકડા આજે આપણે સહેલાઇપૂર્વક લખી શકીએ છીએ કોઈપણ આકડાની જમણી બાજુએ લખતા હાથ થાકી જાય એટલા આકડા કે મીંડા મૂકો, અને ચોકસ સખ્યા દર્શાવતા આકડા બનાવી શકાશે જૂના કાળમા મિસરવાસીઓ કોઈ સખ્યા દર્શાવતો આકડો લખવા એ આકડો એટલીવાર લખી દર્શાવતા જેમકે, ૮૭૩૨ લખવુ હોય તો આઠવાર ૮ના આકડાની, સાતવાર ૭ના આકડાની, ત્રણવાર ૩ના આકડાની, બેવાર બેના આકડાની સજ્ઞા લખવી પડતી આ રીત અતિ કટાળા ભરેલી અને ક્લિષ્ટ પણ છે ત્યાર બાદ રોમનોએ સખ્યા દર્શાવવા કક્કાના અક્ષરનો

ઉપયોગ દાખલ કર્યો રોમનપદ્ધતિ પ્રમાણે ૧ને માટે I, ૧૦ને માટે X, ૧૦૦ને માટે C, ૫૦૦ માટે D અને ૧૦૦૦ માટે C એવી સજ્ઞાઓ વાપરવામા આવતી રોમન પદ્ધતિ પ્રમાણે ૮૭૩૨ લખવુ હોય તો, ૮ હજાર માટે MMMMMMMM, ૭સો માટે DCC, ત્રીસ માટે XXX અને બે માટે II, એટલે MMMMMMMMDCCXXXII એટલુ લખવુ પડે રોમન આકડા હજી પણ પુસ્તકોમા પ્રકરણની સખ્યા, ઘડિયાળના ડાયલ પર આકડા દર્શાવવા ઉપયોગમા લેવાય છે આધુનિક એકમ, દશક, સો, હજારનો ક્રમ સૂચવતી પદ્ધતિ પ્રમાણે આંકડાઓ વડે સખ્યા દર્શાવવાની દશાકપદ્ધતિ દાખલ કરવાનુ માન જૈન ગણિતિઓને જાય છે

ગણિતના ઇતિહાસકારોની ધ્યાન બહાર રહેલી એક બાબતનો ઉલ્લેખ અહીયા અસ્થાને નહિ ગણાય વૈદિક, બૌદ્ધ અને જૈન સાહિત્ય ઈ૦ સ૦ પૂર્વે ત્રીજા કે ચોથા સૈકાથી માડીને મધ્યયુગના કાળ સુધી સાતત્ય જાળવે છે—દરેક સૈકાનુ પ્રતિનિધિત્વ ધરાવતુ સાહિત્ય મળી આવ્યુ છે પણ ગણિતની બાબતમા એ સાતત્ય સચવાતુ નથી—મોટા ગાબડા પડેલા છે ઈ૦ સ૦ ૪૯૯મા રચાયેલ આર્યભટ્ટીયના પૂર્વેનુ એક પણ ગણિતિક પુસ્તકની પ્રત ભાગ્યે જ મળી આવે છે આમા એક અપવાદ છે વક્ષશાલી તરીકે ઓળખાતી તૂટક હસ્તપ્રતનો આ વક્ષશાલી પ્રત ઈ૦ સ૦ બીજા કે ત્રીજા સૈકામા લખાયેલ લાગે છે એ વખતે ગણિતના જ્ઞાન સબધી શી પરિસ્થિતિ હતી એ અગે વિગતવાર માહિતી તેમાથી મળતી નથી આર્યભટ્ટ બ્રહ્મગુપ્ત કે શ્રીધરના પુસ્તકોમા છે તેવુ ગણિતિક વિવરણ એમા નથી એમાથી માત્ર એટલુ મળે છે કે સખ્યા લખવા માટે આકડાની ગોઠવણપદ્ધતિ તે વખતે જાણીતી હતી આર્યભટ્ટીયમાથી મળતા ગણિતના સિદ્ધાતો ખૂબ આગળ વધેલા માલૂમ પડે છે આધુનિક અકગણિત—વ્યાજ, ત્રિરાશી, દ્વિઘાત(quadratic)સમીકરણોના નિરાકરણ (solution) માટે બીજગણિત, અનિશ્ચિત સમીકરણો (indeterminate equations)—આ બધા વિષયોનુ નિરૂપણ તેમા આવેલુ છે

ઈ૦ સ૦ ૧૯૧૨મા રગાચાર્યને ગણિતસાર સગ્રહની પ્રત મળી તેમણે તેનુ સશોધન કરી તેનુ પ્રકાશન કર્યું ત્યારથી વિદ્વાનોને લાગ્યુ કે જૈન ગણિતની પરપરા હોવી જોઈએ 'જૈન સ્કૂલ ઑફ મૅથેમૅટિક્સ' નામના લેખમાં (બુલેટિન કલકત્તા મેથ૦ સોસાયટી, ૧૯૨૯, ૨૧, ૧૧૫-૧૪૫) પ્રોફેસર બી૦ દત્તે જૈનોના સૂત્રોનો અભ્યાસ કરી જૈન ગણિત વિષે અને તે અગેના એ પુસ્તકોમાના અનેક સદર્ભો પ્રકાશમા આણ્યા આમાથી કેટલાય જૈન ગણિતજ્ઞોએ લખેલા ગણિતના પુસ્તકો અદ્યાપિ પ્રાપ્ય નથી જૈન ભડારોમા સગ્રહાયેલી હસ્તપ્રતોને તપાસી ગણિતને લગતા જૈનોએ લખેલા પુસ્તકો પ્રકાશમા આણવાનો સમય પાકી ગયો છે 'સર્વ વિજ્ઞાનોનુ ઉદ્‌ગમ સ્થાન ગ્રીસ કે રોમ છે' એ પશ્ચિમી વિદ્વાનોએ પ્રચલિત કરેલ સિદ્ધાત હવે લાબો વખત ટકી શકે એમ નથી

ઈ૦ સ૦ પૂર્વે ૨૭૮મા મૃત્યુ પામેલ ભદ્રબાહુ (૧) સૂર્યપ્રજ્ઞપ્તિની ટીકા અને (૨) ભદ્રબાહવી સહિતાના લેખક હતા સિદ્ધસેનનુ નામ જૈન ખગોળવિદોમા જાણીતુ છે અર્ધમાગધી અને પ્રાકૃત સાહિત્યમા ગણિત અગે તેમના કાર્યના ઉલ્લેખો વારવાર મળી આવે છે શ્વેતાબરોના કર્મગ્રથ જેવો દિગબરોનો ગ્રથ ષટ્‌ખડાગમ છે તેની ટીકા વીરસેને નવમા સૈકામા પ્રારભના વર્ષોમા લખી હતી આ ટીકાગ્રથ ધવલા નામે સુવિદિત છે વીરસેન એક દાર્શનિક હતા તેમને ગણિતશાસ્ત્રી કહી ન શકાય એટલે ધવલામા આપેલી ગણિતિક બાબતો અગાઉ થઈ ગયેલા ગણિતજ્ઞોના આધારે અપાયેલ હોવી જોઈએ ધવલામા આપેલ ગણિત ઈ૦ સ૦ ૨૦૦–૬૦૦ની આસપાસના સમયનુ છે એમ ગણિતના વિદ્વાનોનો અભિપ્રાય છે, એટલે ભારતીય ગણિતના અધારયુગ અગે તે માહિતી પૂરી પાડે છે ધવલાની ગણિતિક સામગ્રી ઈ૦ સ૦ ૫૦૦ના જમાનાની પહેલાની છે એવુ તેનો વિગતવાર અભ્યાસ કરીને વિદ્વાનોએ

પુરવાર કરી બતાવ્યુ છે ધવલામા વર્ણવેલ ગણિતની ઘણી રીતો અન્ય કોઈ ગણિતિક ગ્રથમા મળતી નથી ધવલાનુ ગણિત આર્યભટ્ટીય અને પછીના ગ્રથોમા છે તેટલુ સસ્કૃત થયેલુ નથી

આપણી સખ્યા પદ્ધતિ સ્થાનમૂલ્યના સિદ્ધાંત પર રચાયેલ છે આ પદ્ધતિના બે ફાયદા છે એક તો ગમે તેટલી મોટી રકમ આપણે દશ આકડા(સકેતો)ની મદદથી લખી શકીએ છીએ, બીજુ એનાથી સરવાળા–બાદબાકીના નિયમો અતિ સરળ થઈ ગયા છે ધવલાના લેખક દશાક પદ્ધતિ, સ્થાનમૂલ્ય પદ્ધતિ (place value system of notation) થી પૂરેપૂરા વાકેફગાર છે એવો પુરાવો પુસ્તકમા બધેય મળી આવે છે દાખલા તરીકે, મોટા આકડાવાળી સખ્યા લખવાની નીચે આપેલી ત્રણ રીતો તેમાથી મળી આવે છે

(૧) ૭૯૯૯૯૯૯૮ જેવી સખ્યાની રકમ લખવા શરૂઆતમા ૭, છેડે ૮ અને વચમા ૬ નવડા મૂકીને એ સખ્યા દર્શાવાઈ છે આ રીત જૈન સાહિસમા બધેય અને ગણિતસારસગ્રહમા કેટલીક જગ્યાએ માલમ પડે છે, અને સ્થાન–મૂલ્ય–અકન્યાસ પદ્ધતિ સાથે પરિચય દર્શાવે છે

(૨) ૪૬૬૬૬૬૬૪ના આકડાને ૬૪, ૬૦૦, ૬૬ હજાર, ૬૬ લાખ અને ૪ કોટિ (કરોડ) એમ લખવામા આવ્યો છે આ રીતમા નાની સખ્યા પ્રથમ મૂકી છે, જે સસ્કૃત સાહિત્યમા પ્રચલિત પ્રણાલી મુજબ છે જેમકે, ૧૯ માટે એકોનવિંશતિ, ૧૨ માટે દ્વાદશ અકન્યાસનો સ્કેલ ૧૦૦ છે—નહિ કે દશ પ્રાકૃત અને પાલી સાહિત્યમા ૧૦૦નો આક સ્કેલ તરીકે સામાન્ય રીતે વપરાયો છે

(૩) ૨૨૭૯૯૪૯૮ને ૨ કોટિ (કરોડ), ૨૭ લાખ, ૯૯ હજાર, ૪૦૦ને ૯૮ તરીકે દર્શાવાયો છે આધુનિક પ્રચલિત રીત અનુસાર મોટામાં મોટો મૂલ્યાક પ્રથમ મૂકવામા આવ્યો છે

જૈન ગ્રથોમા જીવરાશિ, દ્રવ્યપ્રમાણ વગેરેની ચર્ચામા મોટી સખ્યા દર્શાવતા આકડાઓ વારવાર મળી આવે છે એ સુવિદિત છે કર્મગ્રથમા (અને દિગબરોના ષટ્ખડાગમ અને તેની ટીકા ધવલામા પણ) મોટી મોટી સખ્યા દર્શાવતા આકડાઓ મળી આવે છે કોટિ–કોટિ–કોટિ અને કોટિ–કોટિ–કોટિ–કોટિ આત્માઓની સખ્યા આ પુસ્તકમા નોંધાયેલ છે સરવાળા, બાદબાકી, ગુણાકાર અને ભાગાકારની મૂળભૂત રીતો, વર્ગમૂળ, ઘનમૂળ વગેરે બાબતોનો ઉલ્લેખ મળી આવે છે

આધુનિક ગણિતમા લોગેરિથમે (લઘુગણક) મહત્તાપૂર્ણ સ્થાન પ્રાપ્ત કર્યું છે આ અગે ધવલામા આપેલી નીચેની કેટલીક મુદ્દાની બાબતો લઈએ

(૧) સખ્યાનો અર્ધચ્છેદ એટલે જેટલી વાર તેને અર્ધ કરી શકાય તે સખ્યાની બરાબર આ રીતે 2^mનો અર્ધચ્છેદ $= m$ અર્ધચ્છેદને ટૂકામા Ac વડે દર્શાવીએ તો, આધુનિક પરિભાષામા કોઈ સખ્યા–(x)નો અર્ધચ્છેદ $Ac\ x = \log x$, જેમા લોગેરિથમ બેના પાયે (બેઇઝમા) છે

(૨) ત્રિકચ્છેદ કોઈ પણ સખ્યાનો ત્રિકચ્છેદ તેને ૩ વડે જેટલીવાર ભાગી શકાય તેની બરાબર ત્રિકચ્છેદ માટે Tc સખ્યા લઈએ તો—

કોઈ પણ સખ્યા x નો ત્રિકચ્છેદ $= Tc\ x = \log_3 x$, જેમા લોગેરિથમ ૩ના બેઇઝમા છે

(૩) વર્ગસલાકા · કોઈ સખ્યાની વર્ગસલાકા એટલે તે સખ્યાના અર્ધચ્છેદનો અર્ધચ્છેદ

કોઈ સખ્યા x ની વર્ગસલાકા (Vs) એટલે—

$Vs = Ac\ Ac\ x = \log \log x$, જેમા લોગેરિથમ બેના બેઇઝમા છે

(૪) ચતુર્થચ્છેદ ચાર વડે જેટલીવાર ભાગી શકાય તેની બરાબર

કોઈ સખ્યા (x) નો ચતુર્થચ્છેદ (Cc) $= Cc\ x$
$= \log_4 x$ (જેમા લૉગૅરિથમ ૪ના બેઇઝમા છે)

લૉગૅરિથમ અગે ધવલામા નીચેના પરિણામો તારવવામા આવ્યા છે

(૧) $\text{Log}\ (m/n) = \log m - \log n$

(૨) $\text{Log}\ (m\,n) = \log m + \log n$

(૩) $\text{Log}_2\, m = m$

(૪) $\text{Log}\ (x^x)^2 = 2\ x \log x$

(૫) $\log \log\ (x^x)^2 = \log\ (2\ x \log x)$
$= \log x + \log 2 + \log \log x$ પણ $\log 2 = 1$
$= \log x + 1 + \log \log x$

(૬) $\log\ (x^x)\, x^x = x^x \log x^x$

આ બતાવી આપે છે કે એ જમાનામા જૈન ગણિતજ્ઞો આધુનિક ઘાતના નિયમો અને લૉગૅરિથમના સિદ્ધાતોથી પરિચિત હોવા જોઈએ

હવે બીજી કેટલીક બાબતોનો ટૂકામા નિર્દેશ કરીએ અપૂર્ણાંક અગે પણ પુષ્કળ માહિતી મળી આવે છે આ માહિતી કોઈ પણ અન્ય ગણિત-પુસ્તકમાથી મળતી નથી ત્રિરાશિ અગે પણ ઉલ્લેખો છે આ અગે ફળ, ઇચ્છા અને પ્રમાણ એવા પારિભાષિક શબ્દોનો વપરાશ કરવામા આવ્યો છે

પ્રાચીન સાહિત્યમા અનત (infinite) શબ્દ અનેકવિધ અર્થોમા વાપરવામા આવ્યો છે એની યોગ્ય વ્યાખ્યા અને અનતતાનો ખ્યાલ પાછળથી દાખલ થયો મોટા આકડાવાળી રકમ વાપરનાગઓએ અથવા તો પોતાના દર્શનમા આવા આકડા વાપરવા ટેવાયેલાઓએ એની વ્યાખ્યા ઉપજાવવા પ્રયાસ કર્યો હશે અનત શબ્દની સાથે સકળાયેલ અનેકવિધ ખ્યાલોનુ વર્ગીકરણ કરવામા ભારતના જૈન દાર્શનિકો સફળ થયા અને પરિણામે તેની વ્યાખ્યા તેઓએ ઉપજાવી આ વર્ગીકરણ અનુસાર અનતતાના અગિયાર પ્રકાર છે

(૧) નામાનન્ત (૨) સ્થાપનાનન્ત (૩) દ્રવ્યાનન્ત (૪) ગણનાનન્ત (સાખ્યિક અનત) (૫) અપ્રદેશિકાનન્ત (૬) એકાનન્ત (૭) ઉભયાનન્ત (૮) વિસ્તારાનન્ત (૯) સર્વાનન્ત (૧૦) ભાવનાનન્ત (૧૧) શાશ્વતાનન્ત (અવિનાશી) આ વર્ગીકરણ સર્વગ્રાહી છે અને જૈન સાહિત્યમા જે અર્થોમા અનત શબ્દ વપરાયો છે તે બધાનો તેમા સમાવેશ થાય છે

જૈન સાહિત્યમા સખ્યાત (numerable), અસખ્યાત (innumerable) અને અનત (infinite) સખ્યા પ્રારભથી જ વાપરવામા આવી છે

યુરોપમા આર્કિમિડીસે સમુદ્રકાઠે રેતીના કણોની સખ્યા નક્કી કરવા પ્રયત્ન કર્યો ગ્રીક તત્ત્વવેત્તાઓએ અનત અને મર્યાદા અગે અનેક કલ્પનાઓ રજૂ કરી મોટી સખ્યા દર્શાવવા અનુકૂળ સજ્ઞાઓની તેઓને ખબર નહોતી—તેનુ જ્ઞાન નહોતુ ભારતમા વૈદિક, જૈન અને બુદ્ધ દાર્શનિકોએ આ અગે યોગ્ય સજ્ઞાદર્શકો ઉપજાવ્યા ખાસ કરીને જૈનોએ વિશ્વમા જીવસખ્યા, સમય, સ્થળ વગેરે અગે ખ્યાલ આપવા પ્રયત્ન કર્યો

મોટા આંકડા દર્શાવવા નીચે આપેલ ત્રણ રીતો ઉપયોગમા લેવાતી :

(૧) સ્થાન-મૂલ્ય પરિભાષા દશનુ ધોરણ વાપરીને $૧૦^{૧૪૦}$ જેવા મોટા આકડાઓ દર્શાવવા $૧૦^{૨}$નુ ધોરણ યોજવામા આવ્યુ હતુ

(૨) ઘાતના નિયમો (વર્ગ-સવર્ગ) મોટી સખ્યાઓ ટૂકામા દર્શાવવા ઉપયોગમા લેવામા આવતા દાખલા તરીકે,

$$(૨)^{૨} = ૪ \qquad (૨^{૨})^{૨^{૨}} = ૪^{૪} = ૨૫૬$$

$$\left((૨^{૨})^{૨^{૨}}\right)^{(૨^{૨})^{૨^{૨}}} = ૨૫૬^{૨૫૬}$$ આને ૨ નો તૃતીય વર્ગીત-સવર્ગીત કહેવાયો છે

આ સખ્યા વિશ્વમા પ્રોટોન અને ઇલેક્ટ્રોનની સખ્યા કરતા પણ વધારે છે.

(૩) લોગેરિથમ (અર્ધચ્છેદ) યા લોગેરિથમનો લોગેરિથમ (અર્ધચ્છેદ સલાકા) મોટા આકડાના લોગેરિથમની ક્રિયા દ્વારા નાનો દર્શાવવા વાપરવામા આવતો જેમકે,

$\log_2 2^2 = 2$
$\log_2 \log_2 256^{256} = 11$
$\log_2 \log_2 4^4 = 3$

આ ત્રણ રીતોમાથી એક યા બીજીનો ઉપયોગ આપણે આજે કરીએ છીએ દશાક પદ્ધતિ આખી દુનિયામા સામાન્ય થઈ પડી છે મોટા આકડાવાળી સખ્યાની ગણતરી કરવા લોગેરિથમનો ઉપયોગ આજે સામાન્ય રીતે થાય છે ઘાતના નિયમોનો ઉપયોગ આધુનિક ભૌતિક વિજ્ઞાનમા સામાન્ય બની ગયો છે વિશ્વમા પ્રોટોનની સખ્યાની ગણતરી કરીને આકડો $૧૩૬\text{-}૨^{૨૫૬}$ વડે દર્શાવાય છે આ બધી આધુનિક રીતોના સિદ્ધાતો જૈનોને જાણીતા હતા, કારણકે તેમનો ઉપયોગ થયેલો છે, એટલે સાતમા સૈકા પહેલા ભારતમા આ રીતો જાણીતી હશે એમ ફલિત થાય છે, અને એમા જૈન ગણિતનો ફાળો મહત્તાપૂર્ણ છે

અનતતાના અનેક પ્રકારો અસ્તિત્વમા છે એમ જ્યૉર્જ કેન્ટોરે ઓગણીસમી સદીના મધ્યમા દર્શાવ્યુ Transfinite number(સાત-અતીત સખ્યા)નો સિદ્ધાત તેણે રજૂ કર્યો અનત રાશિઓ-(aggregates)ના પ્રદેશોમા કેન્ટોરના સશોધને ગણિતને મજબૂત પાયો પૂરો પાડ્યો, સશોધન માટે એક પ્રબળ હથિયાર આપ્યુ અને ગણિતના અતિ ગહન (abstruse) વિચારોને ચોકસાઈપૂર્વક અભિવ્યક્ત કરવાની ભાષા પૂરી પાડી આ આકડાઓનું કલન (calculus) હજી વિકાસ પામ્યુ નથી એટલે આવી સખ્યાઓને ગણિતિક વિશ્લેષણમા અસરકારક રીતે ઉપયોગમા લઈ શકાતી નથી મૂળભૂત (cardinal) સખ્યા c ના વર્ગીત-સવર્ગીત c^cનો ખ્યાલ અનત મૂળભૂત નબરોનો સિદ્ધાત ઉપજાવવા માટે જૈનોનો પ્રાથમિક પ્રયાસ છે જૈન સાહિત્યમા ઉત્કૃષ્ટ-અસખ્યાતનો વિચાર અનતતાની નજીક આવે છે ગણિતના વિકાસમા આવો પ્રયત્ન શરૂઆતમા નિષ્ફળ જ નીવડવાનો છતા જૈન ગણિતીઓએ એ પ્રયત્ન કર્યો એ જ અદ્ભુત છે એમા જ જૈન ગણિતની મહત્તા સમાયેલી છે

જૈનોના ભૂમિતિક જ્ઞાન વિષે બે બાબતોનો ટૂકો ઉલ્લેખ અસ્થાને નહિ ગણાય ભગવતી સૂત્ર (સૂત્ર-૭૨૬-૭૨૭)મા એકનો ઉલ્લેખ માલૂમ પડે છે જાતજાતના ભૂમિતિક આકારો બનાવવા જરૂરી પ્રદેશો-

-

(pradeshas) ની લઘુતમ સખ્યાનુ તેમા વિવરણ છે બીજી બાબત જબુદ્વીપ પ્રજ્ઞપ્તિમા મેરુપર્વતના જુદા જુદા સ્તરો અગે સવિસ્તર ચર્ચા કરવામા આવી છે

π (પાઈ)ની કિંમત કાઢવા જૂના કાળથી પાશ્ચાત્યોએ પ્રયત્નો કરેલા એમ ગણિતની તવારીખમાથી મળી આવે છે π (પાઈ)ની કિમત અગે જૈનોના સૂત્રોમા* નીચેના ત્રણ સ્પષ્ટ આકડાઓ નોંધાયેલા મળી આવે છે

(૧) $\sqrt{10}$, (૨) ત્રણ કરતા જરાક વધારે ત્રિગુણ સવિશેષમ્ અને (૩) ૩ ૧૬ ભગવતી સૂત્રમા (સૂત્ર ૯૧), જીવાજીવાભિગમસૂત્રમા (સૂત્ર ૮૨ અને ૧૦૯), જબુદ્વીપપ્રજ્ઞપ્તિમા (સૂત્ર ૩), તત્ત્વાર્થાધિગમસૂત્રભાષ્યમા (૩ ૧૧) અને બીજા કેટલાક ગ્રથોમા પ્રથમ કિમત($\sqrt{10}$)નો નિર્દેશ માલમ પડે છે

ઉત્તરાધ્યયન સૂત્રમા (૩૬, ૫૯) πની બીજી કિંમત માલૂમ પડે છે

ત્રીજી કિંમત જીવાજીવાભિગમસૂત્રમા (સૂત્ર ૧૧૨) સૂચવાઈ છે એમ નોંધવામા આવ્યુ છે કે વર્તુલના વ્યાસ(diameter)મા ૧૦૦નો વધારો થતા તેનો પરિધ (Circumference) ૩૧૬ જેટલો વધે છે વર્તુળનો પરિધ તેના વ્યાસ પ્રમાણે ફરે છે એ બાબતથી જૈનો અભિજ્ઞ હોવા જોઈએ એમ અનુમાન થાય છે દિગબરોના ગ્રથોમા π = ૧૯/૬ એમ સમીકરણ આપ્યુ છે

જૈનોનો ગણિતના વિકાસમા ફાળો એ વિષય ખૂબ સશોધન માગે છે આપણા અપ્રગટ જૂના ગ્રથોનુ સશોધન કરી વિશેષ પુરાવો ભેગો કરવાની આવશ્યકતા છે અત્યારસુધી સાગ એવા પ્રયત્નો થયા છે પરતુ વિશેષ વ્યવસ્થિત સવિસ્તર સશોધન ઇચ્છનીય છે—આપણા જૂના ભડારોમા પડેલી હસ્તપ્રતો અને ગ્રથો તપાસીને

---

* જૈનતરોએ (હિંદુઓએ) πની કિંમત કાઢેલી છે આ માટે જુઓ ડૉ૦ દત્તનો લેખ (જર્નલ ઑફ એશિયાટિક સોસાયટી ઑફ બેંગાલ, વૉલ્યૂમ ૨૨, ૨૫–૪૨ (૧૯૨૬))



હઠીસિંહનું દહેરું

રવિશકર મ૦ રાવળ

ગુર્જર નરેશ મહારાજાધિરાજ કુમારપાળના સમયમા જૈન ધર્મનો પ્રભાવ ગુજરાતમા વિસ્તાર્યો ત્યારથી જ્યારે જ્યારે ગુર્જર ધનિકોને તક મળી ત્યારે ત્યારે તેમણે પોતાના ઇષ્ટદેવના મહાન તીર્થધામોના સર્જન માટે અખૂટ દ્રવ્ય વાપરવામા જે ઉદારતા દાખવી છે તે ઇતિહાસપ્રસિદ્ધ બની છે કુભારિયા, આબુ, શત્રુજય અને રાણકપુરના દેવમન્દિરો તેની પૂર્ણ પ્રતીતિ આપે છે

આ પરપરાએ અમદાવાદમા પણ જૈન મદિરોથી નગરને શોભા અને પ્રસિદ્ધિ મળ્યા છે ગુજરાતી મુસ્લિમ સુલતાનોએ અમદાવાદ વસાવ્યુ એટલે તેમના મકાનો અને મસ્જિદ તથા મકરબા ઉત્તમ જ હોય તેમના રાજદ્વારે જૈન શેઠિયાઓને સારુ સન્માન મળતુ તેનો લાભ લઈ તેમણે પણ સારામા સારા મદિરો બધાવી કીર્તિ પ્રાપ્ત કરી છે અમદાવાદ અસલથી જૈન નગરી છે શાહજહાના વખતમા ઝવેરી શાતિદાસે બાવન જીનાલયોવાળુ ચિંતામણિનુ દહેરુ બધાવેલુ પણ ઔરગઝેબની સુબાગીરી વખતે તે અપવિત્ર થયુ હતુ અને કેટલાક સમય સુધી જૈનોની પ્રતિષ્ઠા પામેલી પ્રતિમાઓ ભોંયરામા રાખવી પડી હતી

આવુ ઘણો કાળ ચાલ્યા પછી ઓગણસમી સદીના અધવચમા પહેલાના રાજ્યની અસ્થિરતા અને ભય જતા રહ્યા હતા અને ખાસ કરી અગ્રેજી રાજ્યમા લોકોને શાતિ મળી એ શાતિમા અમદાવાદના લોકોનો ભાગી પડેલો વેપાર ધીમેધીમે સુધર્યો, જામ્યો અને વિસ્તર્યો એટલે જૈનોનો મદિરો બાધવાનો રસ પણ જાગ્રત થયો અને ઓગણસમી સદીના મધ્યમા શેઠ હઠીસિંહનુ મોટુ દેવાલય દિલ્લી દરવાજા બહાર બધાયુ શાતિદાસ શેઠના ચિંતામણિ મદિરનો નાશ થયા પછી એવુ મોટુ મદિર આ જ હતુ મોગલાઈ પછીની અધાધૂધીમા મૂઝાયેલા મુલકમા બીજા કોઈ પ્રાતમા એ સમયે આવી ઉત્તમ કારીગરીવાળુ મદિર ભાગ્યે જ થયુ હશે એમ કહેવુ વધુ પડતુ નહિ ગણાય

અમદાવાદના દિલ્લી દરવાજા બહાર આવેલુ આ સુદર મદિર જ્યાં સુધી રહેશે ત્યા સુધી હઠીભાઈ શેઠને અમદાવાદમા કોઈ નહિ ભૂલે

એમનો જન્મ ઓશવાળ વણિક જ્ઞાતિમા વિ૦ સ૦ ૧૮૫૨મા થયો હતો એમના પિતા કેશરીસિંહ રેશમ અને કિરમજનો વેપાર કરતા તેમણે એ સમયે જરૂર પડે એટલુ ભણતર હઠીભાઈ ને કરાવ્યુ હતુ હઠીસિંહને નાના મૂકી તે ગુજરી ગયા એટલે પેઢીનો વહીવટ એમના કાકાના દીકરા મોહકમચદ ચલાવતા તેમની પાસેથી હઠીસિંહે વેપારવહીવટ અને પરદેશની આડતો બાબત ખૂબ અનુભવ મેળવ્યો

હઠીસિંહનો વેપાર ચીન અફીણ ચડાવવાનો હતો અને તેમા ઘણીવાર મોટા સોદા પણ કરતા હજાર બે હજાર પેટીથી ઓછો સોદો તેઓ કરતા નહિ પણ એ વખતે હમણાના કેટલાક વેપારીઓની જેમ કોઈ સાથે દગો રમતા નહિ અને સબધમા આવેલા વેપારીઓની આટ જાળવતા દાન આપવામા વર્ણ કે જાતનો ભેદ રાખતા નહિ એમની ઉદારતાને લીધે એમના મૃત્યુ પછી પણ ગરીબ લોકો તેમને સભારતા

શેઠ હીમાભાઈ અને શેઠ મગનભાઈની સાથે પચતીર્થની સઘ લઈ તે જાત્રાએ નીકળ્યા હતા પણ રસ્તામા રોગ ચાલ્યાની ખબર મળતા પાછા આવ્યા

વિ૦ સ૦ ૧૯૪૧(ઈ૦ ૧૮૪૮)ના મહા મહિનામા એમણે દિલ્લી દરવાજા બહાર મોટા મદિરનુ ખાતમુહૂર્ત કર્યું એ મદિર પૂરુ થાય તે પહેલા તેમના માતુશ્રી સૂરજબાઈ માદા પડ્યા એમની આખર અવસ્થા હતી તેવામા હઠીસિંહને હોઠે એક ફોલ્લી થઈ તે ઝેરી થઈ વકરી તેમા તેઓ ચાર દિવસની માદગીબાદ, વિ૦ સ૦ ૧૯૪૧ના શ્રાવણ શુદ ૫ને શુક્રવારે મરણ પામ્યા તેમના મરણ પછી એક મહિને તેમના માતુશ્રી સૂરજબાઈ ગુજરી ગયા

હઠીભાઈ નગરશેઠ હીમાભાઈની પુત્રી રુક્ષ્મણીને પરણ્યા હતા પણ તેમની આખે અધાપો આવ્યો એટલે હીમાભાઈની બીજી પુત્રી પ્રસન્ન સાથે લગ્ન કર્યાં પણ તે અકાળે ગુજરી ગયા એટલે ઘોઘાના એક વણિકના પુત્રી હરકુવર સાથે તેમનુ ત્રીજીવાર લગ્ન થયુ

આ હરકોર શેઠાણીનુ નામ અમદાવાદમા આજ સુધી પ્રસિદ્ધ છે એમના પગલા થયા પછી શેઠની સમૃદ્ધિ બહુ વધી તે ભણેલા, વ્યવહારદક્ષ, ચતુર અને ધર્મપ્રભાવનાવાળા ગુર્જર નારીરત્ન હતા નામાકિત પતિની ઇચ્છા પ્રમાણે તેમણે મદિરનુ અધૂરુ કામ પૂરુ કરાવ્યુ પેઢી અને મદિરનુ કામ સભાળવા તે જાતે પેઢી પર જતા અને મુનીમો તથા ગુમાસ્તાઓને દોરવણી આપતા શેઠ હઠીસિંહને પુત્ર નહોતો તેથી તેમણે બને પત્નીઓને પિતરાઈભાઈ દોલતભાઈના બે દીકરા દત્તક લેવરાવ્યા હતા પણ એમની અલૌકિક કીર્તિ આ હઠીમદિરથી જ જળવાઈ છે

મદિરની પ્રતિષ્ઠા કરાવતી વખતે કકોત્રીઓ કાઢી અનેક સઘ આવ્યા લગભગ લાખ માણસ ભેગુ થયુ હતુ દિલ્લી દરવાજાથી શાહીબાગના મહેલ સુધી લોકોએ પડાવ નાખ્યો હતો અને સ૦ ૧૯૦૩ના મહા વદ ૧૧ ને દિવસે ચૌદ ઘડી ને પાચ પળે શ્રી સાગરગચ્છના ભટ્ટારક શ્રી શાતિસાગરજીના હસ્તે ૧૫મા તીર્થંકર શ્રીધર્મનાથ ભગવાન વગેરે જિનપ્રતિમાઓની અજનશલાકાથી પ્રતિષ્ઠા થઈ

અમદાવાદનુ આ શ્રેષ્ઠ દેવાલય છે ગઈ સદીના પૂર્વભાગમા એ બધાયુ છે પ્રાચીન રીત પ્રમાણે મદિરો બાધનારા શિલ્પીઓના પરિવાર હજુ હયાત છે તે આ મદિરથી સિદ્ધ થાય છે શિલ્પી પ્રેમચદ સલાટે એની રચના કરી છે તે બધાયુ ત્યારે શિખરબધ દેરીઓના કોટ વચ્ચે ઘેરાયેલુ સમગ્ર નિર્માણ, ચારે પાસની હરિયાળી વચ્ચે, ખરેખર કોઈ દેવનિવાસ સમુ લાગતું હશે

પાછળથી નજીકમા યુરોપિયન ઢબનો એક બગલો અને ફરતા મોટા કોટનો દરવાજો, ગ્રીક સ્વરૂપના કોરિંથિયન થાભલાઓ અને રોમન ઢબની કમાનનો દરવાજો કોઈ પરદેશીને વિમાસણ કરાવી દે કે પ્રાચીન બાધણીના દેવાલય આસપાસ આવુ યાવની સ્વરૂપ નિર્માણ કરનારાનો હેતુ શો હશે

પરતુ અદર પ્રવેશ કરતા જ મદિરનો દર્શનભાગ જોતાની સાથે સ્થાપત્યરચનાની સપ્રમાણ એકરૂપતાથી પ્રભાવિત બની કોઈ પણ જોનારથી આનદના ઉદ્ગાર કાઢ્યા વિના રહેવાતુ નથી મદિરના બલાનક અથવા પ્રવેશદ્વારના નકશીથી ભરપૂર સ્તભો ઉપર એવી જ શોભાયમાન માળવાળી ડેલીની રચના છે તેની બે બાજુ મિનારા જેવા બેઠા ઘાટના તોડા છે, જે મુસ્લિમ અસર બતાવે છે

ડેલી કે દોઢીથી અદર જતા જ વિશાળ ચોક વચ્ચે મદિર નજરે પડે છે તેની ફરતી કોટની જેમ ગોઠવાયેલી દેરીઓ આબુના મદિરની યાદ આપે છે એ બધી સાથે ચોકમા બાવન જિનાલયો છે સત્તર દેરીઓ દરેક બાજુ પર છે નવ દેરીઓ પાછળના ભાગમા અને પ્રવેશદ્વારની બે બાજુ ચારચાર મળી આઠ છે તે અને મુખ્ય મદિર મળી જિનાલયોની સખ્યા બાવન થાય છે મદિરનો રગમંડપ પછીનો ગૂઢ મડપ અને છેવટનો ગભારો (ગર્ભમદિર) બધુ જ કામ દેશી ખારા પથ્થર(સૅંડ સ્ટોન)મા કરેલુ છે બને બાજુ ચોકમા જવાના પગથિયા છે ગૂઢમડપની બેઉ બાજુના પગથિયાની ચોકી ઉપર આ મદિરની બાધણીને નાગરશૈલીનુ સ્વરૂપ ગણવામા આવે છે

બર્ગેસ અને ફર્ગ્યુસન જેવા પ્રકાન્ડ સ્થાપત્યપડિતો આ મદિરની રચનામા ઉતારેલી સબધપરપર અને એકરૂપતા ઉપર વારી ગયા છે બીજે કોઈ ઠેકાણે અહીંની પેઠે દરેક રચના હેતુસારી અને મુગ્ધકર બનેલી જોવામા આવતી નથી અનેકવિધ નકશીકામ, પ્રમાણો અને ખડોને સમગ્રતા આપી મુખ્ય કેન્દ્ર તરફ મનને એકાગ્ર કરાવનારી વિરલ શક્તિ અહીં પ્રકટ થતી દેખાય છે અદરથી નજર ફેરવો, કે બહાર ચોકમા જઈ કોઈ ખૂણેથી નિરીક્ષણ કરો તો અનેક પ્રકારની વિવિધતાઓ જોતા છતા આપણને ગૂચવણ કે મથામણ લાગતી નથી દરેક રચના કે ગોઠવણ તેનો હેતુ સભાળી આનદપ્રદ બની રહે છે

ફર્ગ્યુસને કહ્યુ છે "હિન્દુસ્થાનમા જૈન સ્થાપત્ય ટોચે પહોંચ્યુ હતુ અને મુસલમાન સમયમા કેટલાક મિશ્રણોથી એ વધારે શુદ્ધ બન્યુ મુસલમાની સમયમા પણ જૈન મદિરો બધાયા તેમા આ મદિરની રચના સપૂર્ણ દેખાય છે"

આ મદિરની બાધણી આટલી ઉત્તમ છતા એમા માનવઆકૃતિઓનુ રૂપવિધાન પહેલા દરજ્જાનુ ન ગણી શકાય પાચપાચ સદીઓથી આપણા શિલ્પીઓને મુસ્લિમ આદર્શોના કારણે રૂપકામથી વિમુખ રહેવુ પડયુ હતુ તેથી આકારમા ઉપજેલી સદિગ્ધતા અને નિશ્ચેતનતા બહાર પડી આવે છે

રગમડપના આઠે થાભલા પર દેવાગના કે પૂતળીઓ છે તેમા આ વાત સ્પષ્ટ થાય છે થાભલાઓને ચોરસની અઠાસમા લાવી ગોળ ઘુમ્મટ કરવાની રીત સોલકી યુગની છે ઘુમ્મટના અદરના ટોચને વિતાન કહે છે વિતાનમા નકશીદાર કદોરા હોય છે, અને ઠેઠ ઉપર જતા સાકડા બિંદુમાથી પદ્મશીલાનુ કમળ, ઝુમર જેવુ શોભે છે

રગમડપની ભોં ઉપર મધ્યમા જ આગ્રાના જેવુ રગીન પથ્થરોનુ જડતરકામથી બનાવેલુ કમળચક્ર છે તેથી શોભા ઘણી વધી જાય છે સામે ગૂઢમદિરના એક જ મોટા પચશાખાવાળા નકશીદાર દ્વારની બે બાજુ જમીન પર બે બાજુ ઘૂમટીઓ છે આ ઘૂમટીઓ નીચેના ભોયગાની મૂર્તિઓની આસાતના કે અપરાધ ન થાય તે માટે રાખી છે સ્થાપત્યનો દોષ વહોરીને પણ તેને શોભા તરીકે જગ્યા કરી આપેલી છે

ગૂઢમડપમા સ્તભો નથી પ્રવેશદ્વાર ઉપરાત બે બાજુથી ચોકમા જવાના મોટા બારણા જ છે, તેથી ત્યા પ્રકાશ ઓછો છે પરતુ સન્મુખ ગર્ભમદિરના ત્રણ દ્વારો તરફ જોતા ધ્યાનસ્થ પ્રતિમાઓમા એકાગ્ર થવા બીજુ અધારુ મદદરૂપ બને છે

ગૂઢમદિરના પ્રતિમાદ્વારોને સુદર મુલાયમ આકૃતિઓવાળી પિત્તળની જાળીઓ છે મુસ્લિમ કાળમા ઉદય પામેલી નકશીના એ સુદર નમૂના છે ગૂઢમડપની ઉપર માળ છે તેથી તેનો ઘુમ્મટ ઘણો ઊચો ગયો છે પણ મડપની બાજુના ખૂણાથી ઉપર જવાના દાદર મૂકેલા છે તે દ્વારા ઉપરના માળે તેમ જ ધાબા ઉપર જઈ શકાય છે

મડપના માળે ફરતી ગોળ અટારી છે તેમાથી નીચેનો ભાગ જોવાય છે; તેમ જ ઘુમ્મટ ત્યાથી નજીક હોઈ તે પરની કેટલીક સુદર પૂતળીઓ નીરખવાની સગવડ મળે છે

અટારીમાથી બહારના ધાબા પર જતા બે બાજુના વિમાનગૃહોના છજા ઉપરના સામરણ (કે સવરણ) અથવા બેઠા શિખરો અને તેની ઉપરની કારીગરી નજીકથી જોવાથી મન બહુ તૃપ્તિ પામે છે ત્યા કરેલી હાથી અને મનુષ્ય આકૃતિઓ કોઈ સમર્થ કારીગરના હાથની પ્રાણવાન કૃતિઓ છે તે સાથે વિમાનની ભીંતો પરની કોતરેલી પથ્થરની જાળીઓની નકશી વિવિધતા સાથે સુકુમાર શોભાભરી છે જરૂખાને રાજસ્થાની અસરવાળી કમળપત્તિના શિરોહી ધાટીની થાભલીઓ અને કમાનો છે

ખરુ કહીએ તો સમગ્ર મદિરની રચનામા આ વિમાનમેડીઓ અને પ્રવેશનુ બલાનક અથવા મેડીબધ દોઢી અન્ય જિનમદિરોમા જોવા નથી મળતા એવી એ બેનમૂન સુદર રચના છે

મદિરના ઘુમ્મટો પરની રચનાઓ(સવરણ)નો સારો પરિચય પણ અહીં મળે છે નૃત્યમડપનો ઘુમ્મટ મુસ્લિમ અસરનો ગોળ ગુબજ છે પણ તેના કલશ આગળથી પાખડીઓ પાડી તાજમહેલની જેમ તેના કઠની પાખડીઓમા મેળવી દીધી છે

ગૂઢમડપનુ સામરણ (સવરણ) અનેક કલશોનો બનેલો પ્રાચીન પ્રણાલીનો મેરુ(પિરામિડ)ઘાટ છે તેની ભૂમિતિ વ્યવસ્થા અને ચોકસાઈ જોઈ છક્ક થઈ જવાય છે દરેક કામમા ગણિત અને માપ સમજનાર શિલ્પીઓની સખ્યા કેટલી હશે તેની કલ્પના કરવી રહી ગૂઢમડપનો મોટો ગુબજ અદરથી ૨૪ ફૂટના પરિઘનો છતા મુખ્ય પ્રતિમાના ગર્ભમદિરોના પણ શિખરો તેનાથી વધારે ઊંચાઈ પર લીધા છે આથી દ્વાર આગળના પગથિયાથી એક રેખા ત્યા સુધી લબાવીએ તો બીજી બધી રચનાઓ અનુક્રમે ઢાળમા રહે છે નીચે ઊતરી ગયા પછી પણ ચોકમાથી વિમાનજરૂખાને જુદીજુદી બાજુએથી જોતા મદિરને નવુનવુ આકર્ષણ મળે છે

મદિરના ચોકની ચારે બાજુની પરસાળના દરેક સ્તભોના મથાળે એકેક નૃત્ય કે સગીતની પૂતળી છે તેમા માત્ર કોઈ કોઈ કૌશલ્યપૂર્ણ હાથે નિર્માયેલી મનોહર હાવભાવવાળી કે સજીવતાભરી મળી આવે છે ચકોર આખને હલકુ–ભારે કામ તારવતા વાર લાગતી નથી

પરસાળમા ફરતા સ્તભોની હારવાળી લાબી ચાલીમા નજર કરતા આહ્‌લાદકતા અનુભવાય છે તેમા ચાલતા ચાલતા પણ મદિરની ચારે બાજુની શિલ્પલીલા દેખાય છે

આવા જિનાલય માટે પરપરાસિદ્ધ રચના દર્શાવતા શાસ્ત્રગ્રથોનુ નિર્માણ થયુ છે તેનુ અનુશાસન અને ગણિત સાચવીને શિલ્પીઓને નવુ નિર્માણ કરવાનુ હોય છે

આ મદિરની ઉત્તર–દક્ષિણ પહોળાઈ ૧૨૬ ફીટ છે બહારના મડપ (બલાનક) સિવાય પૂર્વપશ્ચિમ લબાઈ ૧૬૦ ફૂટ છે એકદરે આ મદિર અમદાવાદના સ્થાપત્યસમૂહમા શેઠ હઠીભાઈની કીર્તિના ધ્વજસમુ હોઈ દેશના ગૌરવરૂપ છે

વિરહિણીનો એક અનુભાવવિશેષ

શ્રીમતી હીરાબહેન ર૦ પાઠક

આપણા દેશનુ શૃગારરસનુ—તેમા યે વિરહોત્કટતાનુ—રસિક કાવ્યસાહિત્ય મબલખ પ્રમાણમા છે પ્રાચીન તેમ જ મધ્યકાલીન બન્ને પ્રકારનુ એટલે કે સંસ્કૃત, પ્રાકૃત, અપભ્રશ અને અમુક સમય સુધીના ગુજરાતીનો તેમા સમાવેશ થાય છે વળી આપણી ઘણીખરી પ્રાદેશિક ભાષાઓ સસ્કૃતમાથી ઉદ્ભવેલી હોઈ, કેટલીક જે અતૂટ પરપરા તેમા જળવાઈ રહી છે તેમા રસોચિત વૈવિધ્ય સાથે, તેની ભાવભગિઓમા અનુભાવ વગેરેની એક સમાન નિરૂપણઆયોજનાનો અવિચ્છિન્ન તતુ ચાલ્યો આવતો જણાય છે; જે આપણા કાવ્યની, શાસ્ત્રની અને તેથી યે આગળ આપણી સસ્કૃતિની એક અનોખી મુદ્રા પ્રગટ કરી આપે છે અર્વાચીન શૃગારસાહિત્ય પશ્ચિમ તેમ જ અન્ય બળોથી પ્રભાવિત હોઈ, તેની મુદ્રા નિરાળી છે

વિરહનુ આ સમગ્ર કાવ્યસાહિત્ય પાર વિનાનુ છે—એક મહાનિબધની ગુજાયેશવાળુ છે—એટલે તે તમામ તો ક્યાથી જોઈ શકાય? અહીં માત્ર, આ લખાણનુ મથાળુ સૂચવે છે તે મુજબ, તેનો એક વિશિષ્ટ અશ જ જોઈ શકાય, અને તે પણ, આપણા પ્રાદેશિક કાવ્યસાહિત્યની કેટલીક પરપરાનું મૂળ જેમા પડેલુ છે તેવી તે પ્રકારની સસ્કૃત કવિતાના પરિચયની ભૂમિકા ઉપર—તેના સદર્ભમા—તે જોવુ ઠીક થશે

ભરતે સસ્કૃત સાહિત્યમા નાયિકાની વિવિધ અવસ્થા સૂચવતા મુખ્ય આઠ પ્રકારો—વાસકસજ્જા, વિરહોત્કઠિતા, સ્વાધીનપતિકા, કલહાન્તરિતા, ખણ્ડિતા, વિપ્રલબ્ધા, પ્રોષિતભર્તૃકા અને અભિસારિકા આપેલા છે પાછળથી તેના અન્ય પ્રભેદો ઠીકઠીક સખ્યામા પડેલા છે, એટલું જ નહિ, તેને અન્ય વર્ગીકરણ જોડે સાકળવામા આવ્યા છે ભરતનુ આ વર્ગીકરણ શૃગારદષ્ટિએ નાયકને અવલબીને નાયિકાને ઉદ્ભવેલા રતિભાવ પરથી રચાયેલુ છે, જે તેને આપેલા પારિભાષિક નામકરણથી સ્પષ્ટ થઈ જાય છે

અહીં આપણે જે નિરૂપણ જોવાના છીએ તેમા વિરહોત્કઠિતા અને પ્રોષિતભર્તૃકા ઉપરાત વિપ્રલબ્ધા અને અન્ય નાયિકાનો સમાવેશ થઈ શકે, કારણ, ઓછામા ઓછુ, જ્યાં કૃષ્ણ નાયકરૂપે હોય

તેવા આપણા દેશના સાહિત્યમા નિરૂપિત ગોપીઓની દશા કેટલીક વેળા વિપ્રલબ્ધાની છે, તો કેટલીક વેળા ખડિતાની પણ જણાય છે, કારણ, વિપ્રલબ્ધા ઠગાયાને કારણે વચિતા છે, તો ખડિતાને માટે પતિ કે પ્રિયનુ અન્યગમન તે વિરહનુ અને અન્યોપભોગ બાદનુ આગમન તેના માનખડનનુ કારણ છે, જ્યારે કલહાતરિતા, પતિના કરેલા અવમાનને કારણે પશ્ચાત્તાપ અનુભવતી પતિસ્નેહવચિતા છે આ પાચે પ્રકારની નાયિકાની સ્નેહદશાનુ એક સમાન તત્ત્વ તે વિરહ છે એ વિરહ, તેના સ્વરૂપ, સમય અને ગુણમળની કક્ષામા અલગ પ્રકારનો ને તરતમ કોટિનો હોય, એ સ્વાભાવિક છે, કેમકે આ નાયિકાઓના વિરહના નિમિત્તકારણો અલગઅલગ હોઈ, તેમની અવસ્થા યે નિન્નિરાળી છે એટલે આપણે અહીં મુખ્યત્વે પ્રોષિતભર્તૃકા અને વિરહોત્કડિતાના વિરહને જ જોઈશુ એમ નિશ્ચિતપણે નહિ કહી શકાય તેનુ એક બીજુ કારણ પણ છે અહીં આપવા ધારેલા કેટલાક અવતરણો તે પ્રકીર્ણ સુભાષિતો–દુહાઓ-ગાથાઓ છે, જે સદર્ભરહિત હોવાને કારણે, તેમાથી નાયિકાનો પ્રકાર અવશ્ય કળાય જ, એમ નહિ એટલે વધારે ચોક્કસપણે વિષયને આડ બાધી લેવા માટે એમ કહીશુ કે જ્યા નાયક અને નાયિકા ઉભયાનુકૂલ છે—મનોમેળવાળા—અનુરક્ત છે, પણ બાહ્ય પરિસ્થિતિ પ્રતિકૂળ છે, તેમના વિરહની અભિવ્યક્તિનુ એક સામાન્ય સ્વરૂપ આપણે તપાસીશુ એ દૃષ્ટિએ, તેવા ઉદાહરણો જેમાથી સહેલાઈથી મળી શકે તેવી નાયિકાઓ વિરહોત્કડિતા અને પ્રોષિતભર્તૃકાને લેખી શકાય માટે સહુ પહેલા, આપણે વિરહોત્કડિતા અને પ્રોષિતભર્તૃકાની વ્યાખ્યાથી પરિચિત થઈએ, કારણ, આપણે જોવા ધારેલા અવતરણો તે બન્નેની—ને તેમા યે પ્રોષિતભર્તૃકાની—અવસ્થા દેખીતી રીતે વ્યક્ત કરી આપશે ભરતે કથેલી વિરહોત્કડિતાની વ્યાખ્યા જોઈએ

> अनेककार्यव्यासङ्गाद्यस्या नागच्छति प्रियः ।
> तस्यानुगमदुःखार्ता विरहोत्कठिता मता ॥

—ભરતનાટ્યશાસ્ત્રમ્, અધ્યાય ૨૪, શ્લોક ૨૦૬

અર્થાત્—

"અનેક કાર્યના રોકાણને લીધે જેનો પ્રિય આવતો નથી તેથી ઉદ્ભવતા દુ ખથી આર્ત તે વિરહોત્કડિતા મનાય છે"

ભરતની વ્યાખ્યાથી સાહિત્યદર્પણકારની વિરહોત્કડિતાની વ્યાખ્યામા જરા ફેર છે તે કહે છે "આવવાની ઇચ્છા કરેલી છતા, દૈવે કરી જેનો પ્રિય આવી શકતો નથી તેના ન આવવાથી જે દુ ખિત હોય તે વિરહોત્કડિતા કહેવાય"[1] વિશ્વનાથે દૈવની પ્રતિકૂળતા કહી, સ્પષ્ટ રીતે નાયકની પત્નીપ્રવણતા બતાવી છે, જે ભરતની વ્યાખ્યામા નથી પણ ઉભયના નિરૂપણમા નાયિકાનો વિરહસતાપ નિશ્ચિત છે

પ્રોષિતભર્તૃકાની વ્યાખ્યા તેના સ્વરૂપોલ્લેખસહિત ભરતે નીચે મુજબ આપી છે

> गुरुकार्यान्तरवशाद्यस्या विप्रोषितः प्रिय. ।
> सा रूक्षालककेशान्ता भवेत्प्रोषितभर्तृका ॥

—એજન, ૨૪મો અધ્યાય, શ્લોક ૨૧૧

---

૧ नागन्तु कृतचित्तोऽपि दैवान्नायाति यत्प्रिय ।
तदनागमदु खार्ता विरहोत्कठिता तु सा ॥

—વિશ્વનાથપ્રણીત સાહિત્યદર્પણ, તૃતીય પરિચ્છેદ, શ્લોક ૮૬

અર્થાત—

"કોઈ બીજા ગુરુ કહેતા મહત્ત્વના કાર્ય અર્થે જેનો પ્રિય પ્રવાસે ગયો હોય અને જેના કેશ રૂક્ષ અને છૂટા પડી ગયા હોય (કેશસંસ્કારવિનાની હોય) તે પ્રોષિતભર્તૃકા છે" ત્યારે સાહિત્યદર્પણકાર ભાવને વધારે સ્ફુટપણે પ્રગટ કરીને કહે છે "નાનાવિધ કાર્યવશાત્ જેનો પતિ દૂર દેશ ગયો હોય તેથી કરીને કામપીડાર્ત નાયિકા તે પ્રોષિતભર્તૃકા કહેવાય"[૨] ભાનુદત્ત મુજબ देशान्तरगते प्रेयसि संतापव्याकुला प्रोषितभर्तृका ।[૩] મતિરામે એ જ ભાવાર્થે હિન્દીમા આમ મૂકી આપ્યો છે "जाको पिय परदेशमें विरह विकल तिय होय" (૨૦ ૨૦ ૧૧૧)[૪]

આ મુજબ શાસ્ત્રનિરૂપિત ઉભય નાયિકાઓનુ વિગ્રહસ્વરૂપ છે ભરતે વર્ણવેલ આ અષ્ટનાયિકા પ્રકારને સાહિત્યદર્પણકારે ચાલુ રાખેલ છે દશરૂપકમા પણ તે છે એ બન્ને ગ્રન્થો ભરતના નાટ્યશાસ્ત્ર બાદ રચાયા છે એટલુ જ નહિ, એ બન્ને ગ્રથોમા ભરતના નાયિકાપ્રકાર ઉપરાત નવા નાયિકાભેદોના વર્ગીકરણો ઉમેરાયા છે અને તે ભરતના વર્ગીકરણને લાગુ પાડેલા છે, જે આપણે પછીથી જોઈશુ

આ નાયિકાઓ, વિરહને કારણે, જે 'અનુ' કહેતાં પશ્ચાદ્‌વર્તી કાયિક, માનસિક આહાર્ય (વેશને લગતા) તથા વાચિક અભિવ્યક્તિના પ્રયોજક પરિણામો—ઇંગિતો અનુભવે તેને અનુભાવ કહે છે આ અનુભાવો, નાયિકાના ભાવરૂપ કારણના, પ્રત્યક્ષ થતા ઇંગિતો—કાર્યો છે હિન્દી સાહિત્યકોશમા કોઈ 'દેવ'ની અનુભાવ વિશેની નીચે મુજબ વ્યાખ્યા છે

> જિનકો નિરખત પરસ્પર રસકો અનુભવ હોઈ।
> ઇનહીંકો અનુભાવપદ કહત સયાને લોઈ॥

આવા અનુભાવો અસખ્ય છે પણ આપણે તેમાથી એક વિશિષ્ટ અશ જોવા ધાર્યો છે, અને તે નાયિકાના એક જ અગને લગતા મર્યાદિત અનુભાવો જોઈશુ આ અગ તે હાથ છે—ગુજરાતીમા આપણે જેને આખા હાથ લેખે ઓળખીએ છીએ તે તેના ઉપાગો છે બાહુ, કોણી, કાડુ, હસ્ત ને કરતલ તથા આગળીઓ નાયિકાના એ અગોનુ સ્વરૂપ એટલે કે દશા, તેનો વિન્યાસ તેમ જ તેના કાર્યોવડે જે અનુભાવો સર્જાય તે તેની વિરહદશાના દ્યોતક છે પ્રથમ આપણે સસ્કૃત કવિતામાથી તેવા નમૂના પર ઊડતી નજર નાખીએ ત્યા અને પ્રાકૃત ઇત્યાદિમા તે મુખ્યત્વે અતિશયોક્તિઅલંકાર તથા ઉત્પ્રેક્ષા, પરિણામ અને કાવ્યલિંગ ઇત્યાદિ અલકારોની ભગીવડે નિરૂપાયા છે આવા અવતરણોનો સચય અભ્યાસીને સસ્કૃત સદર્ભગ્રથ 'સુભાષિતરત્નભાડાગારમ્'મા પ્રત્યેક નાયિકાવિભાગ હેઠળ સાહિત્યમાથી તારવી લઈ મૂકેલો જોવા મળશે તે જોઈએ તે પહેલા, કાવ્યપ્રકાશકારે અમરુશતકનો એક શ્લોક, પ્રોષિતભર્તૃકાના દૃષ્ટાતરૂપે તેવા અનુભાવના વર્ણનવાળો હોઈ ટાક્યો છે તે લઈએ

> प्रस्थान वलयै. कृत प्रियसखैरस्रैरजस्र गत
> धृत्या न क्षणमासित व्यवसित चित्तेन गन्तु पुर. ।
> यातु निश्चितचेतसि प्रियतमे सर्वे सम प्रस्थिता
> गन्तव्ये सति जीवित ! प्रियसुहृत्सार्थः किमु त्यज्यते ? ॥
>
> —કાવ્યપ્રકાશ, ઉલ્લાસ ૪, શ્લોક ૩૫

---

૨ नानाकार्यवशाद्यस्या दूरदेश गत पति ।
सा मनोभवदु खार्ता भवेत्प्रोषितभर्तृका ॥
—એજન, તૃતીય પરિચ્છેદ, શ્લોક ૮૪

૩ હિન્દી સાહિત્યકોશ પ્રોષિતપતિકા (નાયિકા), પૃ૦ ૪૮૬

૪ એજન

તેનો ગુજરાતી અનુવાદ—

> " વ્હાલા કંકણ નીસર્યાં, વહી રહ્યાં ચોધાર આંસુ, ઘડી
> બેસી ના રહી ધીર, આગળ જવા ચિત્તે થયું આકળું,
> જાવાનો કરતાં વિચાર પિયુજી સાથે બધાં નીકળ્યાં,
> જાવું છે જીવ ! તો પછી ક્યમ જવા દે સાથ વ્હાલાતણો ? "
>
> —કાવ્યપ્રકાશ, ગુજરાતી અનુવાદ, ગુજ૦ પુરાતત્ત્વ મંદિર ગ્રંથાવલિ

અહીં એ પ્રોષિતભર્તૃકા બને તે પહેલાં જ, એને " હૈડે તે શોષ ન માય રે " એવી વિરહદશા અને તેને અંગેના અનુભાવો ઉદ્ભવ્યા. તેમાં નાયિકાનો હાથ દૂબળો પડતાં ને વલય મોટાં પડતાં ઊતરી જવા લાગ્યાં, એવો, હાથને લગતો અનુભાવ છે. અહીં વલયવડે નાયિકાનું ક્ષીણત્વ–ક્ષામપણું સૂચવાયું છે. આપણે આગળ જોઈશું કે આ વલયવડે સૂચવાતી ક્ષીણતાનું પરિમાણ ઠેરઠેર—બધા સાહિત્યમાં હોવાનું માલમ પડે છે. સાથેસાથે આપણને મેઘદૂતનો નાયક યક્ષ, પત્નીવિરહને કારણે कनकवलयभ्रंशरिक्त-प्रकोष्ठः અવસ્થા અનુભવતો બતાવાયો છે, તેનું સ્મરણ થાય; અથવા વિરહોત્કંઠિત રાજા દુષ્યન્તના 'स्रस्तकनकवलय 'નું પણ સ્મરણ થાય. તેમ છતાં એકંદર વિરહિણીના નિરૂપણની તુલનાએ નાયકના વિરહનું નિરૂપણ જૂજ હોય એ સહજ છે.

આ વલયો પણ બે સ્થાનના નિર્દેશક બનીને આવે છે. એક, બાવડા પરનું, જેને આપણે બાજુબંધ તથા કડું કહીએ છીએ. બીજું, કાંડા પર રમતું—કંકણસ્વરૂપનું. બાવડા પરના વલય અંગેનું એક કૃષ્ણ પ્રત્યેના પ્રેમનું સુંદર અવતરણ એ સદર્ભગ્રંથમાં છે, અને તે પ્રોષિતભર્તૃકા ગોપીની કૃશતાનું અતિશયોક્તિ અલંકારમાં વર્ણવાયેલું. કેવળ ગુજરાતી ભાષાન્તર જોઈએ—શક્ય તેટલા મૂળ સંસ્કૃત શબ્દની રજૂઆતથી, તેની કાવ્યસુવાસ જળવાઈ રહે તે રીતે જોઈએ.

" હરિના પ્રયાણથી, એ સુભ્રૂની કમળની કળીઓની પાંખડીઓથી બનાવેલી માળા અને મોતીના હારનો કદોરો નીચે સરી પડ્યાં. અને વધુમાં કહીએ તો... "

જુઓ મૂળ સંસ્કૃતમાં—

> " अन्यद् ब्रूमः किमपि धमनी वर्त्तते वा न वेति
> ज्ञातुं बाहोरहह वलयं पाणिमूलं प्रयाति ।। "

એટલે કે, " એની નાડી ચાલે છે કે નહિ તે જોવાને માટે (બાવડા પરનું) વલય છેક પાણિમૂલ–કાંડા સુધી પહોંચી ગયું. "

> —'સુભાષિતરત્નભાંડાગારમ્', પ્રોષિતભર્તૃકા ખંડ, શ્લોક ૮૪

અહીં વલય, બાહુ–બાવડા પરનું છે, અને તો જ ચમત્કૃતિવાળી અતિશયોક્તિ નીપજી શકી છે, કેમકે, કવિનો આશય એમ કહેવાનો છે કે છેક બાવડેથી સરતુંસરતું તે કાંડાલગી ઊતરી આવ્યું એટલી તે કૃશ થઈ ગઈ ! અહીં અતિશયોક્તિ સંગે સજીવારોપણ સુભગપણે સંયોજાયો છે, જે કવિતાની માત્રાને દુહરાવી આપે છે.

બીજે એક સ્થળે ખેદસૂચક હસ્તમુખવિન્યાસવડે કાયિક અનુભાવ વર્ણવાયો છે, અને સાથેસાથે સાં, હાથ પરના અલંકારરૂપે મૃણાલના વલયનું નિરૂપણ છે.

" મોતીઓની સાથે હરીફાઈ કરતા એવા પાંપણોમાંથી ગરતા આંસુઓના બિન્દુસમૂહથી મહાદેવના અટ્ટહાસ્યનું અનુકરણ કરતા હારાવલિરૂપ ભૂષણને હૃદય પર રાખી, કુમળા મૃણાલના વલયથી

અલકૃત થયેલા હાથ ઉપર મુખને ગોઠવીને આયતાક્ષી બાલે! કયા પુણ્યશાળીને તુ સ્મરી રહી છે?"

—સસ્કૃત-મગધી સુભાષિત કોશ, ખડ દુસરા, પ્રકરણ ૩૧વે, પ્રવાસ વિરહ ઇ વિભાગ

અહી વિરહિણીનો વલયાભૂષિત હસ્ત જોયો, તો એક અન્ય શ્લોકમા ખિન્ન વિયોગિની પ્રિયપ્રયાણને કારણે આભરણોને અગે સુદ્ધા અડાડતી નથી તે જણાવતા કહ્યુ છે

"પીનસ્તનકલશ પર લહેગતા હારને ધારણ કરતી નથી અને વીટીને પણ (આગળીવડે) સ્પર્શતી નથી"

—સુભાષિત૦, વિયોગિન્યા અવસ્થાવર્ણનમ્, શ્લોક ૪૨

તે પછી, પોતે જ પોતાના બાહુને આશ્લેષતી એક વિરહોત્કઠાનુ, તેની ઉત્સુક દશાનુ વર્ણન જુઓ

"પ્રિયનો સગ સૂચવતા સ્ફુરણવાળી એવી વામબાહુ લતાને, પુલકથી મુકુલિત બનેલા અગોવાળી તે વિયોગિની, પુન પુન આશ્લેષે છે, જુએ છે અને ચૂમે છે"

—એજન, શ્લોક ૯

એક શ્લોકમા નાયિકાની વિરહવ્યગ્ર દશા સુદર રીતે નિરૂપાઈ છે તે નીચે જણાવ્યા મુજબ ચન્દ્રની શીતલતાના સતાપ હાથથી દૂર કરતી હોય છે

"કોઈ એક કૃશાગી, વનના વૃક્ષોની છાયામા વિસામો લેતી લેતી, હાથથી પકડી રખાયેલા ઉત્તરીયથી ચન્દ્રના કિરણોને નિવારતી નિવારતી ચાલતી હતી"

—એજન, શ્લોક ૧૬

પ્રસ્તુત અવતરણમા હાથના ઉપયોગવડે વિરહદશા સૂચવાઈ છે, તો એક અન્ય શ્લોકમા તેથી વિપરીતપણે—એટલે કે હાથનો ઉપયોગ ન કરીને—નિષેધાત્મક અનુભાવવડે વિરહ વ્યક્ત થાય છે

"સાસુ જે પદ્મદલ આપે છે તેને પોતાના હાથથી ગ્રહે તો તેના ચચરાટથી તે બળી જાય એવી આશકાએ તે હાથથી ન લેતા ભ્રૂસજ્ઞાથી સ્વીકારે છે"

—સુભાષિત૦, પ્રોષિતભર્તૃકાવર્ણનમ્, શ્લોક ૮૭

પણ આ હાથ અને તેની આગળીઓને આથી વિશેષ રસિકપણે ને સર્જનાત્મકપણે પ્રયોજવાનુ સસ્કૃત કવિઓએ કરેલુ છે! યક્ષપત્નીની વિશેનો મેઘદૂતનો પેલો પ્રસિદ્ધ શ્લોક—

शेषान्मासान्विरहदिवसस्थापितस्यावधेर्वा
विन्यस्यन्ती भुवि गणनया देहलीदत्तपुष्पै ।

—ઉત્તરમેઘ, શ્લોક ૨૪ (પૂર્વાર્ધ પક્તિઓ)[૫અ]

અથવા તેથી આગળ—

मत्सादृश्य विरहतनु वा भावगम्य लिखन्ती ।

—એજન, શ્લોક ૨૨ [૫બ]

જુઓ કીલાભાઈ ઘનશ્યામ અનુવાદિત મેઘદૂતમાથી ઉપરની પક્તિઓનુ ભાષાંતર

૫અ "રહેલા બાધી અવધમહીં જે માસ બાકી રહેલા
જોડી હોશે ગણતી કુસુમો મૂકીને ઉંબરામા"

૫બ "કલ્પી મારી કૃશ છબી, હશે કાઢતી ચિત્રમાંહે"

આમ હાથવડે ઉંબરે ફૂલો મૂકીને અવધિસમય ગણતી અથવા પ્રિયનુ ચિત્ર આલેખતી–સર્જતી નાયિકા ક્રમેક્રમે પોતાના વિરહવસમા દિવસો વિતાવતી નજરે પડે છે

પણ જેને કદાચ રીતસર અક્ષરજ્ઞાન નહિ કે અલ્પ હશે એવી નાયિકા માટે પ્રિયપ્રયાણના દિવસો ગણવાની તો ખાસ એક અન્ય રૂઢિ હતી અવધિદિવસોની રેખાઓ ભીંત પર આંકવાની ને પછી ગણવાની! પણ એક શ્લોકમા એ આંકેલી રેખાઓને ન ગણવાનુ–નકારાત્મક નિરૂપણ તેની વિરહ-ભીરુતાનુ સૂચક છે :

" ઝરણાની જેમ વહેતા આસુઓથી જેના લમણા ધોવાયા છે એવી એ બાલા અવધિના દિવસોની અખ્યાની રેખાઓ આંકે છે ખરી, પણ ગણતી નથી—એવી આશંકાથી, રખે ને અવધિ દિવસ વીતી જાય!"

સુભાષિત, વિયોગિન્યા અવસ્થાવર્ણનમ્, શ્લોક ૬

અહીં નાયિકાનો પોતાનો ભય પ્રગટ થયો છે, તો પ્રાકૃત સાહિત્યની એક ગાથામા નાયિકા અર્થે તેની સખીઓનો ઉચાટપૂર્વકનો ભય પ્રગટ થયો છે, એટલુ જ નહિ, તે નાયિકાથી અજાણપણે સખીકૃત્ય બજાવી તેને મિથ્યા ધારણ આપી રહી છે

" ઓહિદિઅહાગમાસ કિરીહિ સહિઆહિં કુડુલિહિઆઓ
દો તિણ્ણિ તહિં ચિઅ ચોરિઆએ રેહા પુસિજ્જંતિ ।"

અર્થાત્—" અવધિના દિવસો પૂરા થતા એનુ આગમન થશે કે કેમ એવી આશંકા ધરતી સખીઓ ભીંત પર દોરેલી (દિવસસૂચક) રેખાઓમાથી બેત્રણ ચોરીછૂપીથી ભૂસી નાખે છે "

આ અવધિરેખા વિશેની વિશેષ સુંદર બીજી બે પ્રાકૃત ગાથાઓ આ રહી

" ઝંઝા–વાઉત્તિણ્ણિઅ–ઘર–વિવર–પલોટ્ટ–સલિલ–ધારાહિં
કુડ્ડ–લિહિઓહિ–દિઅહ રક્ખઇ મુદ્ધા કરઅલેહિ "

" ઝંઝાવાતથી છાજ ઉડાડી દેવાયાને કારણે ઘરના વિવરોમાથી, એટલે કે છાપરાના બાકોરામાથી, પડતી સલિલધારાથી ભીંત પર આળખેલી અવધિ-દિવસની રેખાઓનુ, મુગ્ધા કરતલવડે રક્ષણ કરે છે "

આ ગાથા ખેતીપ્રધાન જીવનરીતિના પરોક્ષ સૂચનવડે વિરહભાવને વ્યક્ત કરે છે જેમ આજે ને તેથી વિશેષ જૂના સમયમા વર્ષારંભપૂર્વે ઘર પરનુ છાજ સરખુ કરવામા આવતુ, જેથી વરસાદના જલથી ઘરનો અંદરનો ભાગ સુરક્ષિત રહી શકે પણ જે ગૃહસ્થ તે સમયે પ્રવાસે હોય તેનુ જ ઘર જીર્ણ છાજવાળુ હોય ને? તેવા ગૃહવાળી પ્રોષિતભર્તૃકાનુ અનુકંપા જગાડે તેવુ આ તાદૃશ ગતિમાન ચિત્ર છે અહીં એકાકિની વિરહિણીનુ મુશળધાર વર્ષારાત્રી સમયની નોધાર અવસ્થાનુ અને પ્રિયને કારણે જીવ ટકાવી રાખ્યાનુ હૃદયદ્રાવક ચિત્ર નથી? નહિતર શા માટે તે વર્ષાજલથી પોતાને ઉવેખીને રેખાઓનુ રક્ષણ કરે? કેટલુ બધુ વિશિષ્ટ વીગતરેખ અને ભાવસભર ચિત્ર! જાણે કે સાક્ષાત્ રંગરેખાસંપન્ન તેજછાયા-મિશ્ર ચિત્ર! અથવા કહો કે ચિત્રને કાવ્યની પરિભાષા સાંપડી! તો એક બીજી એવી ભાવપ્રબલ ગાથા

અજ્જ ગઓત્તિ, અજ્જ ગઓત્તિ, અજ્જ ગઓત્તિ, ગણિરીએ
પઢમે ચિઅ દિઅહદ્ધે કુડ્ડો રેહાહિ ચિત્ત લિઓ

અર્થાત્—" 'આજ ગયો', 'આજ ગયો', 'આજ ગયો' એમ ગણીગણીને પહેલા દિવસના અર્ધ-ભાગમા જ (તેણે) રેખાથી ભીંત ચીતરી મૂકી !"

અહીં 'આજ ગયો' એ પદ માત્ર ત્રેવડાવીને, નાયિકાના મનના તીવ્ર રટણ દ્વારા વિરહના તાજા તાની બળતરા કેટલી ભારપૂર્વક પ્રગટ કરી છે! ભાવની સ્વકીય પ્રબલતાએ સ્વભાવોક્ત નિરૂપણથી

અલંકૃત થયેલા હાથ ઉપર મુખને ગોઠવીને આયતાક્ષી બાલે! કયા પુણ્યશાળીને તું સ્મરી રહી છે?"

—સંસ્કૃત–મગહી સુભાષિત કોશ, ખંડ દુસરા, પ્રકરણ ૩૧વેં, પ્રવાસ વિરહ ઇ વિભાગ

અહીં વિરહિણીનો વલયાભૂષિત હસ્ત જોયો, તો એક અન્ય શ્લોકમાં ખિન્ન વિયોગિની પ્રિયપ્રયાણને કારણે આભરણોને અંગે સુદ્ધાં અડાડતી નથી તે જણાવતાં કહ્યું છે

"પીનસ્તનકલશ પર લહેરાતા હારને ધારણ કરતી નથી અને વીંટીને પણ (આંગળીવડે) સ્પર્શતી નથી"

—સુભાષિત૦, વિયોગિન્યા અવસ્થાવર્ણનમ્, શ્લોક ૪૨

તે પછી, પોતે જ પોતાના બાહુને આશ્લેષતી એક વિરહોત્કંઠાનું, તેની ઉત્સુક દશાનું વર્ણન જુઓ

"પ્રિયનો સંગ સૂચવતા સ્ફુરણવાળી એવી વામબાહુ લતાને, પુલકથી મુકુલિત બનેલા અંગોવાળી તે વિયોગિની, પુનઃ પુનઃ આશ્લેષે છે, જુએ છે અને ચૂમે છે"

—એજન, શ્લોક ૯

એક શ્લોકમાં નાયિકાની વિરહવ્યગ્ર દશા સુંદર રીતે નિરૂપાઈ છે તે નીચે જણાવ્યા મુજબ ચન્દ્રની શીતલતાના સંતાપ હાથથી દૂર કરતી હોય છે

"કોઈ એક કૃશાંગી, વનના વૃક્ષોની છાયામાં વિસામો લેતી લેતી, હાથથી પકડી રખાયેલા ઉત્તરીયથી ચન્દ્રના કિરણોને નિવારતી નિવારતી ચાલતી હતી"

—એજન, શ્લોક ૧૬

પ્રસ્તુત અવતરણમાં હાથના ઉપયોગવડે વિરહદશા સૂચવાઈ છે, તો એક અન્ય શ્લોકમાં તેથી વિપરીતપણે—એટલે કે હાથનો ઉપયોગ ન કરીને—નિષેધાત્મક અનુભાવવડે વિરહ વ્યક્ત થાય છે

"સાસુ જે પદ્મદલ આપે છે તેને પોતાના હાથથી ગ્રહે તો તેના ચચરાટથી તે બળી જાય એવી આશંકાએ તે હાથથી ન લેતાં ભ્રૂસંજ્ઞાથી સ્વીકારે છે"

—સુભાષિત૦, પ્રોષિતભર્તૃકાવર્ણનમ્, શ્લોક ૮૭

પણ આ હાથ અને તેની આંગળીઓને આથી વિશેષ રસિકપણે ને સર્જનાત્મકપણે પ્રયોજવાનું સંસ્કૃત કવિઓએ કર્યું છે! યક્ષપત્ની વિશેનો મેઘદૂતનો પેલો પ્રસિદ્ધ શ્લોક—

शेषान्मासान्विरहदिवसस्थापितस्यावधेर्वा
विन्यस्यन्ती भुवि गणनया देहलीदत्तपुष्पैः ।

—ઉત્તરમેઘ, શ્લોક ૨૪ (પૂર્વાર્ધ પંક્તિઓ)[૫અ]

અથવા તેથી આગળ—

मत्सादृश्यं विरहतनु वा भावगम्यं लिखन्ती ।

—એજન, શ્લોક ૨૨ [૫બ]

જુઓ કીલાભાઈ ઘનશ્યામ અનુવાદિત મેઘદૂતમાંથી ઉપરની પંક્તિઓનું ભાષાંતર

૫અ "પહેલાં બાંધી અવધમહીં જે માસ બાકી રહેલા
બેઠી હોંશે ગણતી કુસુમો મૂકીને ઉંબરામાં"

૫બ "કલ્પી મારી કૃશ છબી, હશે કાઢતી ચિત્રમાંહે"

આમ હાથવડે ઉંગરે ફૂલો મૂકીને અવધિસમય ગણતી અથવા પ્રિયનુ ચિત્ર આલેખતી–સર્જત નાયિકા ક્રમેક્રમે પોતાના વિરહવસમા દિવસો વિતાવતી નજરે પડે છે

પણ જેને કદાચ રીતસર અક્ષરજ્ઞાન નહિ કે અલ્પ હશે એવી નાયિકા માટે પ્રિયપ્રયાણના દિવસ ગણવાની તો ખાસ એક અન્ય રૂઢિ હતી અવધિદિવસોની રેખાઓ ભીંત પર આંકવાની ને પછી ગણવાની! પણ એક શ્લોકમા એ આંકેલી રેખાઓને ન ગણવાનુ–નકારાત્મક નિરૂપણ તેની વિરહ ભીરુતાનુ સૂચક છે :

" ઝરણાની જેમ વહેતા આસુઓથી જેના લમણા ધોવાયા છે એવી એ બાલા અવધિના દિવસોની સખ્યાની રેખાઓ આંકે છે ખરી, પણ ગણતી નથી—એવી આશકાથી, રખે ને અવધિ દિવસ વીતી જાય!

સુભાષિત, વિયોગિન્યા અવસ્થાવર્ણનમ્, શ્લોક ૬

અહીં નાયિકાનો પોતાનો ભય પ્રગટ થયો છે, તો પ્રાકૃત સાહિત્યની એક ગાથામા નાયિકા અ તેની સખીઓનો ઉચાટપૂર્વકનો ભય પ્રગટ થયો છે, એટલુ જ નહિ, તે નાયિકાથી અજાણપણે સખીકૃ બજાવી તેને મિથ્યા ધારણ આપી રહી છે

" ઓહિદિઅહાગમાસ કિરીહિ સહિઆહિં કુડુલિહિઆઓ
દો તિણ્ણિ તહિં ચિઅ ચોરિઆએ રેહા પુસિજ્જતિ ।"

અર્થાત્—" અવધિના દિવસો પૂરા થતા એનુ આગમન થશે કે કેમ એવી આશકા ધરતી સખી ભીંત પર દોરેલી (દિવસસૂચક) રેખાઓમાથી બેત્રણ ચોરીછૂપીથી ભૂસી નાખે છે "

આ અવધિરેખા વિશેની વિશેષ સુદર બીજી બે પ્રાકૃત ગાથાઓ આ રહી

" ઝઝા–વાઉત્તિણ્ણિઅ–ઘર–વિવર–પલોટ્ટ–સલિલ–ધારાહિં
કુડ્ડ–લિહિઓહિ–દિઅહ રક્ખઇ મુધ્ધા કરઅલેહિ "

" ઝઝાવાતથી છાજ ઉડાડી દેવાયાને કારણે ઘરના વિવરોમાથી, એટલે કે છાપરાના બાકોરાંમાથી, પડ સલિલધારાથી ભીંત પર આળખેલી અવધિ-દિવસની રેખાઓનુ, મુગ્ધા કરતલવડે રક્ષણ કરે છે "

આ ગાથા ખેતીપ્રધાન જીવનરીતિના પરોક્ષ સૂચનવડે વિરહભાવને વ્યક્ત કરે છે જેમ આજે તેથી વિશેષ જૂના સમયમા વર્ષારભપૂર્વે ઘર પરનુ છાજ સરખુ કરવામા આવતુ, જેથી વરસાદના જલ ઘરનો અદરનો ભાગ સુરક્ષિત રહી શકે પણ જે ગૃહસ્થ તે સમયે પ્રવાસે હોય તેનુ જ ઘર જીર્ણ છાજવ હોય ને? તેવા ગૃહવાળી પ્રોષિતભર્તૃકાનુ અનુકપા જગાડે તેવુ આ તાદૃશ ગતિમાન ચિત્ર છે અ એકાકિની વિરહિણીનુ મુશળધાર વર્ષારાત્રી સમયની નોધાર અવસ્થાનુ અને પ્રિયને કારણે જીવ ટકા રાખ્યાનુ હૃદયદ્રાવક ચિત્ર નથી? નહિતર શા માટે તે વર્ષાજલથી પોતાને ઉવેખીને રેખાઓનુ ર કરે? કેટલુ બધુ વિશિષ્ટ વીગતરેખ અને ભાવસભર ચિત્ર! જાણે કે સાક્ષાત્ રગરેખાસપન્ન તેજછા મિશ્ર ચિત્ર! અથવા કહો કે ચિત્રને કાવ્યની પરિભાષા સાપડી! તો એક બીજી એવી ભાવપ્રબલ ગાથ

અજ્જ ગઓત્તિ, અજ્જ ગઓત્તિ, અજ્જ ગઓત્તિ, ગણિરીએ
પઢમે ચિઅ દિઅહદ્ધે કુડ્ડો રેહાહિ ચિત્ત લિઓ

અર્થાત્—" 'આજ ગયો', 'આજ ગયો', 'આજ ગયો' એમ ગણીગણીને પહેલા દિવસના અ ભાગમા જ (તેણે) રેખાથી ભીંત ચીતરી મૂકી!"

અહીં 'આજ ગયો' એ પદ માત્ર ત્રેવડાવીને, નાયિકાના મનના તીવ્ર રટણ દ્વારા વિરહના ત

સચોટતા સાધી છે અને વાચિક તેમ જ કાયિક બન્ને અનુભાવથી ભાવની વેધકતા—માર્મિકતા સરળતાથી સિદ્ધ થઈ શકી છે

હવે અવધિ દિવસોની ઉત્સુક ગણતરીનો, એક અપભ્રંશ સાહિત્યનો દુહો જોવાનો રહે છે હેમચન્દ્રના વ્યાકરણના અવતરણરૂપે તે ત્યા ટાંકેલો છે

" જે મહુ દિણ્ણા દિઅહડા દઇએ પવસન્તેણ ।
તાણ ગણન્તિએ અંગુલિઉ જજ્જરિઆઉ નહેણ । "

અર્થાત્—" પ્રવાસે જતા પ્રિયતમે મને (અવધિના) જે દિવસો દીધેલા, તે ગણતા (ગણતા મારી) આંગળીના નખ જર્જરિત થઈ ગયા "

—સિદ્ધહૈમ ગત અપભ્રંશ વ્યાકરણ, સંપાદક હ૰ ચુ૰ ભાયાણી, પૃ૰ ૬

સભારો મીરાના બેએક પદની કઈક આવા જ—મળતા આવતા અનુભાવવાળી પંક્તિ

" આઉં આઉં કર ગયા સાવરા, કર ગયા કૌલ અનેક
ગિણતા ગિણતા ઘિસ ગઈ રે મ્હારા આંગલિયારી રેખ "

—સસ્તુ સાહિત્ય સંપાદિત મીરાબાઈના ભજનો, પદ ૧૩૨

મીરાની આમાની પહેલી પંક્તિનો બીજો પાઠ, અન્ય સંગ્રહોના આ જ પદમા, નીચે મુજબ મળે છે

" સાવન આવન કહ ગયા બાલા, કર ગયા કૌલ અનેક "

તો એક બીજા, વિરહના ઉચ્ચારવાળા ને શબ્દમાધુર્યવાળા પદમા પેલી બિના ફરી પાછી આવે છે .

" દેશવિદેશ સંદેશ ન પહુચૈ, હોય અંદેશા ભારી
ગિનતા ગિનતા ઘિસ ગઈ રેખા, આંગુરિયાકી સારી
અજહૂ ન આયે મુરારી "

—' મીરાબાઈ—એક મનન ', લેખક મજુલાલ મજમુદાર

એવી આ મીરાની પંક્તિઓનો ભાવસગડ છેક અપભ્રંશ સાહિત્યમાથી મળી આવે છે

વિરહના આવા સતાપથી કેવળ નાયિકા જ બળીઝળી નથી, તેના સબધક જડ પદાર્થો પણ જળે તેવુ આગળ આવેલા કમળના દૃષ્ટાંતે પ્રતીત કર્યું હેમચન્દ્રના વ્યાકરણના વળી એક અપભ્રંશ દુહામા એ અન્ય પદાર્થનો ઉલ્લેખ થયો છે—પણ, પણ તેને જડ કેમ કહેવાય ? કારણ તે તો નાયિકાનો સૌભાગ્ય-સૂચક ચૂડલો હોઈ, વિશેષ જતનને યોગ્ય ! વિરહવ્યથાના આકરા સતાપથી અને પછી અશ્રુજળથી તે સિંચાય, તો નદવાઈ જ જાય ને ! એ વૈજ્ઞાનિક બિનાને આધારે, તેની જાતને વિરહવ્યથાથી વારી લેવા અહીં સમજાવાયુ છે

" ચુડુલ્લઉ ચુણ્ણીહોઇસઇ મુદ્ધિ કવોલિ નિહિત્તઉ ।
સાસાનલ—જાલ—ઝલક્કિઅઉ બાહ—સલિલ—સસિત્તઉ ॥ "

અર્થાત્—" મુગ્ધા ! ગાલ નીચે (=ગાલે) ગખેલો (ને તેથી) નિશ્વાસાગ્નિની ઝાળથી તપી ગયેલો (અને) અશ્રુજળથી સીંચાયેલો (તાગે) ચૂડલો ચૂરો બની જશે "

—સિદ્ધહૈમગત અપભ્રંશ વ્યાકરણ, સંપાદક હ૰ ચુ૰ ભાયાણી, પૃ૰ ૫૮

આ ઉપરાત નાયિકાની વિરહદશાએ અલ્પચેતન પદાર્થના પ્રતિભાવો યે જગાવ્યા છે । એક પ્રાકૃત ગાથાનુ દૃષ્ટાત

" પાસાસકી કાઓ ણેચ્છદિ દિણ્ણ પિ પહિઅ ઘરિણીએ
ઓણત-કરઅ લોગલિઅ-વલઅ મજ્ઝ-ટ્ઠિઅ પિંડ "

અર્થાત્—" પથિકની ગૃહિણીએ આપેલો (અને) જે નમતા હાથમાથી સરી પડેલા કકણ વચ્ચે રહેલો એવો બલિપિંડ (તેને) ફાસાની આશકાથી કાગડો (ખાવા) ઇચ્છતો નથી "

એથી યે આગળ નાયિકા સાથે સબધ ધરાવનાર જીવત, વિશિષ્ટ—અરે । વિશેષપણે કહીએ તો એક ઉગ્ર વ્યક્તિનો પ્રતિભાવ-સમભાવ જાણવા જેવો છે । જુઓ ગાથા

" અઇકોવણા વિ સાસૂ રુઆવિઆ ગઅવઇઅસોણ્હાએ
પાઅ-પડણોણઆએ દોસુ વિ ગલિએસુ વલએસુ ॥ "

અર્થાત્—" પગે પડવા નમી ત્યારે બને કકણ સરી પડતા, પ્રોષિતપતિકાએ ઉગ્ર સ્વભાવની સાસુની આખમાયે આસુ આણી દીધા । "

આવા, વલયે સૂચવેલી ક્ષીણતાના ભાતભાતના ચિત્રો સસ્કૃત, પ્રાકૃત વગેરે તમામ સાહિત્યમાથી સાપડે છે કેટલાક તો ઘણા સુદર છે એક ભાવસુદર ગાથામા પ્રોષિતભર્તૃકાની મુગ્ધ મૂઝવણ તળે ચપાયેલો-દબાયેલો તેનો વિષાદ ઘણો સુકુમાર ભાવથી-તેની મૃદુ વાણીથી પ્રગટ થાય છે કૌતુક અને વિષાદથી, તે પોતાની પરથી અન્ય પ્રોષિતપતિકાઓની કૃશતાની સભાવના કરી, અતે તો પોતાનો જ વિરહ વ્યક્ત કરતી હોય છે । ત્યા સર્વને ઓથે પોતાનો ભાવ વ્યક્ત કરતી એ નાયિકાનો અર્ધસ્ફુટ-મુગ્ધ વિષાદ સવિશેષ વેધક બને છે

" સહિ । સાહસુ સબ્ભાવેણ પુચ્છિમો કિં અસેસ મહિલાણ ।
વડ્ઢતિ કર ટ્ઠિઅ ચ્ચિઅ વલઆ દઇએ પઉત્થમિ ॥

એટલે કે—" હે સખી । કહે તો ખરી, હુ સાચે જ પૂછુ છુ શુ પ્રિયતમ પ્રવાસે જતા બધી ય સ્ત્રીઓના કકણ (આમ) હાથમા પડ્યાપડ્યા જ મોટા થઈ જતા હશે ? "

એક બીજો છે વલયનો સદેશદુહો

" સદેશા ગુણ વત્તડી હુ કહિવા અસમત્થ
એકઇ વલઇ જાણિજ્યો, સમ્માણા બે હત્થ "

અર્થાત્—" હે પ્રિય । હુ સદેશામા ગુણકથા કહેવા અસમર્થ છુ માત્ર એટલું જાણજે કે એક જ વલયમા મારા બન્ને હાથ હવે સમાઈ જાય છે "

પણ આ દુહાની પહેલા, બરાબર આ જ અર્થનો—કહેવાપૂરતા શબ્દ ફેરે—અપભ્રશ સાહિત્યનો દુહો જોવા મળે છે તેની પછી ઉપરનો દુહો રચાયો છે એ દુહો ૧૩મી સદીના અબ્દુલ રહમાનકૃત 'સદેશરાસક'મા છે [૬] પ્રસ્તુત અવતરણમા પોતાના બન્ને હાથો એક જ વલયમા સમાઈ જવાની કૃશતા

૬ જુઓ સદેશરાસક—

" સદેસડઉ સવિત્થરઉ હઉ કહણઇ અસમત્થ
ભણ પિય ઇકત્તિ બલિયડઇ બે વિ સમાણા હત્થ " ॥ ૮૦ ॥

એટલે કે—" સદેશો સવિસ્તર (છે એટલે) હુ કહેવા અસમર્થ છુ કહેજે પિયને (હવે) એક જ વલયમા બે ય હાથ સમાઈ જાય છે "

સચોટતા સાધી છે અને વાચિક તેમ જ કાયિક બન્ને અનુભાવથી ભાવની વેધકતા–માર્મિકતા સફળતાથી સિદ્ધ થઈ શકી છે

હવે અવધિ દિવસોની ઉત્સુક ગણતરીનો, એક અપભ્રંશ સાહિત્યનો દુહો જોવાનો રહે છે હેમચન્દ્રના વ્યાકરણના અવતરણરૂપે તે ત્યા ટાંકેલો છે

"જે મહુ દિણ્ણા દિઅહડા દઇએ પવસન્તેણ ।
તાણ ગણન્તિએ અંગુલિઉ જજ્જરિઆઉ નહેણ ।"

અર્થાત્—"પ્રવાસે જતા પ્રિયતમે મને (અવધિના) જે દિવસો દીધેલા, તે ગણતા (ગણતા મારી) આંગળીના નખ જર્જરિત થઈ ગયા"

—સિદ્ધહેમ ગત અપભ્રંશ વ્યાકરણ, સપાદક હ૦ ચુ૦ ભાયાણી, પૃ૦ ૬

મ્હારો મીરાના એકેએક પદની કંઈક આવા જ–મળતા આવતા અનુભાવવાળી પંક્તિ

"આઉં આઉં કર ગયા સાવરા, કર ગયા કૌલ અનેક
ગિણતા ગિણતા ઘિસ ગઈ રે મ્હારા આંગળિયારી રેખ"

—સન્તુ સાહિત્ય સપાદિત મીરાબાઈના ભજનો, પદ ૧૩૨

મીરાની આમાંની પહેલી પંક્તિનો બીજો પાઠ, અન્ય સગ્રહોના આ જ પદમા, નીચે મુજબ મળે છે

"સાવન આવન કહ ગયા બાલા, કર ગયા કૌલ અનેક"

તો એક બીજા, વિરહના ઉચ્ચારવાળા ને શબ્દમાધુર્યવાળા પદમા પેલી બિના ફરી પાછી આવે છે

"દેશવિદેશ સદેશ ન પહુચૈ, હોય અદેશા ભારી
ગિનતા ગિનતા ઘિસ ગઈ રેખા, આંગુરિયાકી સારી
અજહૂ ન આયે મુરારી"

—'મીરાબાઈ–એક મનન', લેખક મજુલાલ મજમુદાર

એવી આ મીરાની પંક્તિઓનો ભાવમગડ છેક અપભ્રંશ સાહિત્યમાથી મળી આવે છે

વિરહના આવા સતાપથી કેવળ નાયિકા જ બળીઝળી નથી, તેના સબધક જડ પદાર્થો પણ જળે તેવુ આગળ આવેલા કમળના દૃષ્ટાતે પ્રતીત કર્યું હેમચન્દ્રના વ્યાકરણના વળી એક અપભ્રંશ દુહામા એ અન્ય પદાર્થનો ઉલ્લેખ થયો છે—પણ, પણ તેને જડ કેમ કહેવાય? કારણ તે તો નાયિકાનો સૌભાગ્ય સૂચક ચૂડલો હોઈ, વિશેષ જતનને યોગ્ય! વિરહવ્યથાના આકરા સતાપથી અને પછી અશ્રુજળથી તે સિંચાય, તો નદવાઈ જ જાય ને! એ વૈજ્ઞાનિક બિનાને આધારે, તેની જાતને વિરહવ્યથાથી વારી લેવા અહીં સમજાવાયુ છે

"ચુડુલ્લઉ ચુણ્ણીહોઇસઇ મુદ્ધિ કવોલિ નિહિત્તઉ ।
સાસાનલ–જાલ–ઝલક્કિઅઉ બાહ–સલિલ–સસિત્તઉ ॥"

અર્થાત્—"મુગ્ધા! ગાલ નીચે (=ગાલે) રાખેલો (ને તેથી) નિશ્વાસાગ્નિની ઝાળથી તપી ગયેલો (અને) અશ્રુજળથી સીંચાયેલો (તારો) ચૂડલો ચૂરો બની જશે"

—સિદ્ધહેમગત અપભ્રંશ વ્યાકરણ, સપાદક હ૦ ચુ૦ ભાયાણી, પૃ૦ ૫૮

આ ઉપરાંત નાયિકાની વિરહદશાએ અલ્પચેતન પદાર્થના પ્રતિભાવો યે જગાડ્યા છે। એક પ્રાકૃત ગાથાનુ દૃષ્ટાંત

" પાસાસઙ્કી કાઓ ણેચ્છદિ દિણ્ણ પિ પહિઅ-ઘરિણીએ
ઓણત-કરઅ લોગલિઅ-વલઅ મજ્ઝ-ટ્ઠિઅ પિંડ "

અર્થાત્—"પથિકની ગૃહિણીએ આપેલો (અને) જે નમતા હાથમાથી સરી પડેલા કકણ વચ્ચે રહેલો એવો બલિપિંડ (તેને) ફાંસાની આશકાથી કાગડો (ખાવા) ઇચ્છતો નથી "

એથી યે આગળ નાયિકા સાથે સબધ ધરાવનાર જીવત, વિશિષ્ટ—અરે! વિશેષપણે કહીએ તો એક ઉગ્ર વ્યક્તિનો પ્રતિભાવ-સમભાવ જાણવા જેવો છે! જુઓ ગાથા

" અઇકોવણા વિ સાસૂ રુઆવિઆ ગઅવઇઅસોણ્હાએ
પાઅ-પડણોણઆએ દોસુ વિ ગલિએસુ વલએસુ ॥ "

અર્થાત્—"પગે પડવા નમી ત્યારે બને કકણ સરી પડતા, પ્રોષિતપતિકાએ ઉગ્ર સ્વભાવની સાસુની આખમાયે આસુ આણી દીધા!"

આવા, વલયે સૂચવેલી ક્ષીણતાના ભાતભાતના ચિત્રો સસ્કૃત, પ્રાકૃત વગેરે તમામ સાહિત્યમાથી સાપડે છે કેટલાક તો ઘણા સુદર છે એક ભાવસુદર ગાથામા પ્રોષિતભર્તૃકાની મુગ્ધ મૂઝવણ તળે ચપાયેલો-દબાયેલો તેનો વિષાદ ઘણો સુકુમાર ભાવથી-તેની મૃદુ વાણીથી પ્રગટ થાય છે કૌતુક અને વિષાદથી, તે પોતાની પરથી અન્ય પ્રોષિતપતિકાઓની કૃશતાની સભાવના કરી, અતે તો પોતાનો જ વિરહ વ્યક્ત કરતી હોય છે। ત્યા સર્વને ઓથે પોતાનો ભાવ વ્યક્ત કરતી એ નાયિકાનો અર્ધસ્ફુટ-મુગ્ધ વિષાદ સવિશેષ વેધક બને છે

" સહિ! સાહસુ સબ્ભાવેણ પુચ્છિમો કિં અસેસ મહિલાણ ।
વડ્ઢૃતિ કર-ટ્ઠિઅ ચ્ચિયઅ વલઆ દઇએ પઉત્થમ્મિ ॥

એટલે કે—"હે સખી! કહે તો ખરી, હુ સાચે જ પૂછુ છુ શુ પ્રિયતમ પ્રવાસે જતા બધી ય સ્ત્રીઓના કકણ (આમ) હાથમા પડ્યાપડ્યા જ મોટા થઈ જતા હશે?"

એક બીજો છે વલયનો સદેશદુહો

"સદેશા ગુણ વત્તડી હુ કહિવા અસમત્થ
એકઇ વલઇ જાણિજ્યો, સમ્માણા બે હત્થ "

અર્થાત્—"હે પ્રિય! હુ સદેશામા ગુણકથા કહેવા અસમર્થ છુ માત્ર એટલુ જાણજે કે એક જ વલયમા મારા બન્ને હાથ હવે સમાઈ જાય છે "

પણ આ દુહાની પહેલા, બરાબર આ જ અર્થનો—કહેવાપૂરતા શબ્દ ફેરે—અપભ્રશ સાહિત્યનો દુહો જોવા મળે છે તેની પછી ઉપરનો દુહો રચાયો છે એ દુહો ૧૩મી સદીના અબ્દુલ રહમાનકૃત 'સદેશરાસક'મા છે[૧] પ્રસ્તુત અવતરણમા પોતાના બન્ને હાથો એક જ વલયમા સમાઈ જવાની કૃશતા

૧ જુઓ સદેશરાસક—

" સદેસડઉ સવિત્થરઉ હઉ કહણહ અસમત્થ
ભણ પિય ઇકત્તિ બલિયડઇ બે વિ સમાણા હત્થ " ॥૮૦॥

એટલે કે—"સદેશો સવિસ્તર (છે એટલે) હુ કહેવા અસમર્થ છુ કહેજે પ્રિયને (હવે) એક જ વલયમા બે ય હાથ સમાઈ જાય છે "

પ્રસાદ કરી છે એવી સંપૂર્ણ—મોએ સો ટકાની, અને તે ય સમાન અંગોની તુલનાવડે વ્યંજિત થતી એ કૃશતા છે પણ પોતાના બે જુદા જુદાં અંગોવડે સૂચવાતી તુલનાત્મક ક્ષામતાના નિરૂપણનો એક સંદેશક મકનો બીજો—આગળનાની પડખે જ મૂકેલો દુહો છે

" સંદેશડઉ સવિત્થરઉ, પઇ મઇ કહણુ ન જાઇ
જો કાલંગુલિ મુંદડઉ સો બાહડી સમાઇ ॥ ૮૧ ॥

એટલે કે—

" સદેશો સવિસ્તર (છે) પણ મારાથી કહ્યો ન જાય જે ટચલી આગળીની મુદ્રિકા તે બાહુમા સમાઈ જાય છે "

આ ને આ કૃશતાની બિના મીરાના એક પદમા, તેની આગળ આવેલી પંક્તિને કારણે વિશેષ તીવ્રતાથી કહેવાઈ છે

" માસ ગલે ગલ છીજિયા રે, કરક રહ્યા ગલ આહિ,
આગલિયારી મૂદડી મ્હારે આવણ લાગી બાહી "

—મીરાના પદો, સંપાદક ભૂપેન્દ્ર ત્રિવેદી, પૃ૦ ૧૮૬, પદ ૨૧ (રૂપાતરવાળુ)

આપણે જોયા એ દૃષ્ટાતોમા તો, એક કે વિભિન્ન પ્રકારના પણ નાયિકાના પોતાના ને પોતાના જ બે અંગોને સમીપ મૂકી બતાવી તુલનાથી ક્ષીણતા પ્રત્યક્ષ કરી પણ એથી છે એક દુય્યમ દૃષ્ટાત, જેણે વિશેષ ચમત્કૃતિ સાધી છે કોઈ એક પરપરાના રાધાકૃષ્ણવિરહના માસના સાભળેલા ગીતની તે પંક્તિઓ છે

" મહા મહિને મન માહરુ,
મળવાને મન અકળાય રે,
હરિની ટચલી આગળીકેરી મુદ્રિકા,
મારી દશે આગળીયો સમાય રે,
હો રામ ! શ્રીકૃષ્ણ દ્વારકામા જઈ રહ્યા "

અહીં કૃષ્ણની એક અને તે ય ટચલી—જે ટચૂકડી આંગળી, તેની બરાબર પોતાની દશ આગળીઓની, પરસ્પર સગેની તુલનાથી ક્ષીણતાની માત્રા ઘેરી બની છે અને એ અતિશયોક્તિ, વિરહતીવ્રતાની બાઢ બતાવે છે

હવે એક છેલ્લો વલય વિશેનો, વિરહ અને મિલનની ભાવસંધિવાળો હેમચદ્રે ઉદ્ધૃત કરેલો અપભ્રશ સાહિત્યનો પ્રચલિત સુદર દુહો જોઈએ

" વાયસુ ઉડ્ડાવન્તિઅએ પિઉ દિટ્ઠઉ સહસત્તિ,
અદ્ધા વલયા મહિહિ ગય, અદ્ધા ફુટ્ટ તડત્તિ "

કામચલાઉ ગુજરાતીમા—

વાયસને ઉડાડતા પિયુ દીઠો સહસાજ,
અર્ધ વલય મહી પર અને અર્ધ તડાક તૂટન્ત

હવે રહે છે છેવટે જોવાનો એક હસ્તાવલબી અનુભાવ અને તે પત્રલેખનનો શાકુન્તલમા વિરહોત્કંઠિતા શકુતલાનો ' શુકોદરસુકુમાર નલિનીપત્ર ' પરનો પત્રશ્લોક આપણે વાચ્યો છે, એટલુ જ નહિ, મીરા જેવીના પદમા પ્રોષિતભર્તૃકા વિશેના પરદેશ વસતા પિયુને " લિખિલિખિ ભેજત બાતી "ના

ઉલ્લેખ યે જાણીએ છીએ એ મીરાના એક બીજા, સગ્રહિત નહિ થયેલા અને પહેલી જ વાર પ્રસિદ્ધ થતા પદમા હસ્તવડે થતા પ્રત્યક્ષ પત્રલેખનનો ઉલ્લેખ મળે છે તે આપણે જોઈએ

પદ ૧ રાગ સોરઠ

" કૈસે લિખુ, લિખીયો ન જાય, પતીયા, કૈસે લિખુ૦
કલમ ભરત મેરો કર કપત હૈ,
હિયડો રહ્યો થરરાય—પતીયા૦ ૧
વાત કરુ તો મુઝે બાત ન આવે,
નેણ ન્હ્યા ઝરરાય—પતીયા૦ ૨
મીરાં કે પ્રભુ ગિરધર નાગર,
રહી હૂ મધુ પગ છાય—પતીયા૦[૭] " ૩

કિત્તો શાહીમા બોળવા માટે ઉપાડેલો કર કપે છે અને હાથ સાથે હૈયુ પણ થરકે છે એવી વિરહઅમૂઝણ અનુભવતી નાયિકા છે આપણી પ્રાચીન કાળની સામાજિક સ્થિતિ અને સ્ત્રીનુ અલ્પ અક્ષરજ્ઞાન છતા પત્રલેખનને પણ વિરહિણીનો એક સ્વાભાવિક હસ્તાવલબી અનુભાવ લેખી શકાય

અહીં આપણે સસ્કૃતથી માડી ગુજરાતી સાહિત્યના હસ્તાવલબી વિવિધ અનુભાવોના અવતરણો જોયા તેમા નાયિકાનો શોકસતાપ, કૃશતા, આભરણો અગે ય ન અડાડવા જેવુ તેમ જ જગતના પદાર્થો ન ભોગવવા જેવુ ઉત્કટ અસુખ, મિલનોત્સુકતા, અવધિદિવસોની ઉત્સુકતાપૂર્વકની ગણતરી કે ન ગણવાની વિરહભીરુતા, વિરહવર્ધક પદાર્થો પ્રતિ અભાવ, પત્રસદેશ, પ્રિયમિલનની આરત અને તેને અભાવે તેના ઉપસ્થિત કરેલા આભાસથી થતુ સુખ ને તેય રચવાની નાનાવિધ રીતિઓ—આવા વિરહનિવેદનના ભાતભાતના ભાવોની—કહો કે અનુભાવોની રગપૂરણી થયેલી છે

આવી ભાવસમૃદ્ધિને કારણે રસશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ શૃગારનુ રસ તરીકે આધિક્ય સ્વીકારાયુ છે અને તેમા યે વિયોગના ભાવને વિશેપ આધિક્ય મળે એ સહજ નથી? આ વિરહજન્ય અપ્રાપ્ય પ્રેમ તીવ્ર ઝખનાની તીક્ષ્ણ સરાણે ચઢીને વેદનાના અવિરત ઘસરકા વેઠીવેઠીને તેમાથી આવા કોઈક શ્લોકગાથાદુહાગીતરૂપે જે તિખારવા ઉડાડે છે તે જ શૃગારને સવેદનાની ધારવડે સતેજ કરે છે માનસશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ અવરોધને કારણે 'વેદનાના માધ્યમ વડે પ્રેમને પણ ગરિમા પ્રાપ્ત થાય છે' એ ગરિમા પાછળ જેટલી ભાવની તીવ્રતા–વેધકતા–માર્મિકતા રહી છે, તેટલી બીજી બાજુથી એના અન્તર્ગત વર્ણનોમા અધિક ભાવાત્મક વિસ્તારની સમૃદ્ધિ ય રહી છે વિરહને કારણે ઉદ્ભવતી ભાવાકુલતા, ભાવવિહ્વલતા, શારીરિક ઉદ્વેગ તેમ જ જ્વર અને દુર્બળતા, પાણ્ડુતા ઇ૦ વ્યાધિ, માનસિક ક્લેશ, સતાપ, વ્યથા, પીડા, વેદના (આ બધા શબ્દો સમાનાર્થી છતા, આ સદર્ભમા તે વિવિધ અર્થચ્છાયાઓથી યોજાય છે), વિવિધ ઋતુઓના ઉદ્દીપક સ્વરૂપથી જન્મતા પ્રતિભાવો, વિયોગસમ્બન્ધિત ૧૦–૧૧ દશાઓ જેવી કે અભિલાષ, ચિન્તા, સ્મૃતિ, ગુણકથન, ઉદ્વેગ, પ્રલાપ, ઉન્માદ, વ્યાધિ, જડતા, મૃતિ અથવા મૃત્યુ અને મૂર્છા—આ અને આવી વિવિધ સ્થિતિઓનુ સુદર વ્યજનાપૂર્ણ સવેદક ચિત્રણ–અકન થયેલુ છે વિરહનિવેદનના સાહિત્યનિરૂપણમા આવી સભર અને મતર્પક વિવિધતા છે વળી, આપણે જોયેલા એક વિશિષ્ટ અશમા પણ સારી એવી ભાવસમૃદ્ધિ છે

૭ લેખનુ નામ પ્રાચીન દેશીભાષાગ્રથિત પ્રકીર્ણ સાહિત્ય, સપાદક મુનિશ્રી જિનવિજયજી, 'ભારતીય વિદ્યા' (સશોધન-વિષયક હિંદી-ગુજ૦ ત્રૈમાસિક પત્રિકા), વર્ષ ૧, અક ૪

અને આમ છતા એમ નથી જણાતું કે આપણી તમામ ભાષાઓમા તેની રજૂઆત એક વિશિષ્ટ અને સમાન નિરૂપણરીતિથી ઉઠાવ પામી છે? કઈક નવીન કાવ્યાત્મક ચમત્કૃતિસહિત એ જ અગ, અગસચાલન કે એવી તેની કોઈ દશાથી વિરહભાવ વ્યક્ત થયો છે? ઉપર્યુક્ત ઉદાહરણો તેનો પુરાવો છે આ પ્રમાણે એકસરખી નિરૂપણપરપરા પાછળ કઈ કારણ? આગળ કહ્યુ તેમ સમાન સસ્કૃતિથી તે મુદ્રાકિત છે

ભારતવર્ષ જેવા વિશાલ દેશની એક સમાન સસ્કૃતિ પાછળ, સૈકાઓ લગી તેનુ સમાન પ્રકારનુ સમાજજીવન એકધારુ ચાલુ રહ્યુ હતું, જે આપણને ખબર છે મુસલમાનોના આક્રમણો છતા તેના હાડમાથી તે કદી હચમચી ઊઠયુ નહોતુ ઠેઠ અગ્રેજોના—પશ્ચિમના સપર્ક પછી જ તેમા ઊથલો આવ્યો ત્યા લગી દેશ, વ્યાપક એવા રૂઢિનિયત્રિત અને ધર્મશાસ્ત્રબદ્ધ જીવનાચારવડે ટકી રહ્યો હતો, ટકી રહેવા મથ્યો હતો અને છાપખાનાના પ્રચારની શકયતા ન હોવાથી સમાજની એ રૂઢિપરસ્તી ને શાસ્ત્રપરસ્તીને પોષણ મળ્યુ જે કઈ નવો ઉન્મેષ સમાજજીવનમા ઉત્પન્ન થતો તે ધીમી, પણ સ્થિર ગતિએ પ્રસરતો તેને રૂઢ બનતા સારો એવો સમય પસાર થતો એટલે તે જો પ્રાણબળવાળો હોય તો ભલે ધીરે ધીરે પણ એકથી બીજે સ્થળે પ્રચાર પામી પ્રસરતો ને જીવતો, ને સસ્કૃતિના બળરૂપે સચવાતો એટલે શરૂ થયેલી કોઈ પણ લટણ પ્રમાણે ચાલવામા મહિમા ગણાતો વળી મુદ્રણયત્રની નીપજરૂપ મુદ્રા જેટલી નિશ્ચિત બની, રૂઢ થઈ, પછી અપખે પડી લોકરુચિમાથી ઊતરી જાય, તેવુ બનવા પામતું નહિ, આ રૂઢિમહિમાને કારણે કવિને ય કોઈનુ લઈને ચાલવામા, આજે લાગે છે તેવી, નાનમ જણાતી નહિ કોઈ સભર નદી જેમ સ્થળે સ્થળેથી એકઠા થતા ભરપટ્ટે કાપ સાથે આગળ ચાલે, તેવુ જીવનકવનની રસમની બાબતમા બનતું આ રૂઢ પરપરાનુ આત્યતિક સ્વરૂપ તે જૂના કાવ્યોમાં આવતા—મુકાતા રૂઢ યાદીરૂપ વર્ણનો છે, જે આપણી મધ્યકાલીન સાહિત્યની અનેક કૃતિઓમા બેઠા ને બેઠા મૂકી દેવાતા, અને તેમા શિષ્ટમાન્ય વિદ્વત્તા લેખાતી પ્રેમાનદ જેવો પણ અમુક સહ્ય ને હૃદ્ય અશે તેમ કરવામાથી બાકાત રહ્યો નથી આ જ કારણે વિરહસાહિત્યની, આપણે જોઈ તેવી નિરૂપણપરપરાને ટકાવી રાખી હતી પણ તેવુ સાચુ સાહિત્ય રૂઢ છતા નિર્જીવ નથી તેની પ્રતીતિ આપણને અહીંના અવતરણોથી થઈ છે અને તે જ આપણી સસ્કૃતિની જીવત મુદ્રા છે

આ પૂરુ કરીએ તે પહેલા, સસ્કૃત કાવ્યશાસ્ત્રના નાયિકાભેદના વર્ગીકરણ અગે એક સશયપ્રશ્ન, અભ્યાસી સમક્ષ વિશેષ નિરીક્ષણપરીક્ષણ માટે મૂકી જોવો આવશ્યક જણાય છે તે પહેલા, આપણા કાવ્યશાસ્ત્ર વિશે એક બાબત કહી દેવી જોઈએ કે તેની એકદર યોજનામા જે સૂક્ષ્મ તેમ જ સારી એવી માનસશાસ્ત્રીય–સમાજશાસ્ત્રીય સૂઝ રહેલી છે તે તેની તત્ત્વવિમર્શ શક્તિને આભારી છે આપણા કાવ્યશાસ્ત્રકારો ષડ્દર્શન અને તેમાના ન્યાય વગેરેના અઠગ અભ્યાસી હોઈ પ્રબળ એવી પ્રમાણશાસ્ત્રની શિસ્તમા પલોટાયેલા હતા ને તેથી તેમની કાવ્યશાસ્ત્રપ્રવૃત્તિ સદ્ધર હોઈ નિ શક ટકી રહેશે પ્રશ્ન છે પ્રોષિતભર્તૃકા અથવા પ્રોષિતપતિકા નાયિકા અગેનો

આગળ જોઈ ગયા તેમ ભરતે વર્ણવેલા અષ્ટ નાયિકાપ્રકારો ઉપરાંત નાયિકાના અન્ય પ્રકારના ભેદો પાછળથી ઉમેરાયા અને તેને લાગુ કરાયા છે, કારણ, સમાજજીવનની ઘટનાઓ કાવ્યમા ઝિલાતી, તો કાવ્ય પરથી શાસ્ત્રે તેવા નવાનવા વર્ગીકરણો જેમજેમ સૂઝતા જાય તેમ રચવા માડ્યા આમ, સ્વીયા કે સ્વકીયા, પરકીયા અને સામાન્યાના પ્રકારનુ એક વર્ગીકરણ ભરતના વર્ગીકરણબાદ જોવા મળે છે અને ભરતના પ્રત્યેક પ્રકારને પેલા 'લાલ પીળો ને વાદળી' જેવા ત્રણે પ્રકાર લાગુ પાડેલા છે. આપણા મુદ્દાપૂરતુ સ્પષ્ટ કરીએ તો, કાવ્યશાસ્ત્રે સ્વીકારેલ છે તે મુજબ પ્રોષિતભર્તૃકાને સ્વકીયા, પરકીયા ને સામાન્યા—એવા ત્રણે પ્રકારના વર્ગીકરણ હેઠળ મૂકી શકાય એવુ એને વિવક્ષિત જણાય છે પણ એમ

એક વર્ગીકરણને બીજુ વર્ગીકરણ દરવેળા ને સાંગોપાંગ લાગુ પડી શકે ખરુ ? અને લાગુ પડતા, દરવેળા તેમા સુસગતિ જળવાય ખરી ? આ પ્રશ્નની દૃષ્ટિએ, ભરત અને તેની પછીના કાવ્યશાસ્ત્રીઓના વર્ગીકરણોના યોજેલા સબધની ચકાસણી થવી જોઈએ, જે ઊંડો અભ્યાસ માગી લે તેવુ છે અહીં આપણે સહેજ ઊડતી નજરે ભરત અને પાછળથી થયેલા સાહિત્યદર્પણકાર વિશ્વનાથની વ્યાખ્યાવડે તપાસી જોવા પ્રયત્ન કરીએ, જે વ્યાખ્યાઓથી આગળ આપણે પરિચિત થયેલા છીએ ભરતના કથન મુજબ જે નાયિકાનો પ્રિય પ્રવાસે છે તે કારણે તે કેશસસ્કાર વિનાની છે, તો સાહિત્યદર્પણકારના કથન મુજબ, તેથી કરીને તે 'મનોભવદુ ખાર્તા' છે, એટલે કે કામાર્ત છે સાહિત્યદર્પણકારે 'પ્રિય'ને બદલે 'પતિ' શબ્દ મૂકયો છે તે લક્ષમા રાખવા જેવો છે

આ બન્ને વ્યાખ્યાનો એકસાથે વિચાર કરીએ તો પ્રવાસી પતિની વિરહિણી, 'સતાપવ્યાકુલા' હોઈ વિકલાગવેશે છે એમ કહી શકાય અહીં નાયિકાના વિરહદુ ખનુ નિમિત્તકારણ દેશાન્તર ગયેલો નાયક એટલે કે તેનો પોતાનો પતિ છે, કોઈ અન્ય પુરુષ નથી કારણ વિશ્વનાથની વ્યાખ્યામા નિશ્ચિતપણે 'પતિ' શબ્દ છે માનો કે તેનો પતિ પ્રવાસે છે અને તે પરકીયા ને સામાન્યા પણ છે તો ઊલટાનુ તેવીને માટે, દેશાન્તરિત પતિનું—ને એથી કરીને પોતાનો માર્ગ મોકળો—અનુકૂળ—થયાનુ સુખ હોય કે દુ ખ ? આ એક સાદી સમજમાથી નીપજતો પ્રશ્ન છે

એક બીજો મુદ્દો ભરતે આપેલ 'પ્રોષિતભર્તૃકા' એવા પારિભાષિક નામલક્ષણ મુજબ, તે પ્રવાસે ગયેલા નાયકની એટલે કે પતિની–ભર્તાની વિવાહિતા પત્ની–નાયિકા છે પ્રોષિતપતિકા એવો શબ્દ પણ પ્રચલિત છે તેમાના આ 'ભર્તૃ' અને ખાસ કરીને 'પતિ', એ પર્યાયો શુ વિવાહિત દશાના સાકેતિક શબ્દો નથી ? છે આગળ જણાવી ગયા તે મુજબ નાયિકાભેદનુ એ આખુ યે વર્ગીકરણ નાયકને અવલબીને ઉદ્ભવતી નાયિકાના રતિભાવની અવસ્થા પરથી યોજાયુ છે અને એ દૃષ્ટિએ પણ તે, નાયકની વિરહિણી, નાયિકારૂપે જ હોય, સાથે સાથે, તે અન્ય સ્વરૂપે એટલે કે સામાન્યા–કે પરકીયા–સ્વરૂપે કેમ હોય ?

પણ માનો કે એકવાર આપણે વાસ્તવિક જગતમા તેમ બને છે માટે કોઈક પ્રોષિતભર્તૃકાને પરકીયા કે સામાન્યા લેખવામા બાધ ન જોઈએ તો, તે લક્ષમા લઈને નાયિકાલક્ષણ અને નાયિકા વિશેના વર્ગીકરણોનુ પરસ્પર-સકલન (co-ordination) થવુ જોઈએ પણ અહીં વ્યવહારનો પ્રશ્ન પ્રસ્તુત નથી—એટલા માટે કે વ્યવહારથી સાહિત્ય ને શાસ્ત્રનુ સ્વરૂપ અલગ પ્રકારનુ છે. કારણ, વ્યવહારનો અનુભવ અને સાહિત્યનો અનુભવ એક પ્રકારના નથી અને શાસ્ત્ર સાહિત્યને અવલબીને ચાલે છે એ દૃષ્ટિએ કલાકૃતિમાથી નીતરી આવતા માનવજીવનના નિર્ભેળ સત્યમાથી આસ્વાદ્ય એવો જે શુદ્ધ ભાવ વ્યક્ત થાય છે તે જોતા, પ્રોષિતભર્તૃકાની સ્વીકાર્ય યોજનામા એ લોકોએ પરકીયા–સામાન્યાનો કઈ રીતે સમાવેશ કર્યો હશે, તેની તમામ કાવ્યશાસ્ત્રના ગ્રથમાથી તુલનાત્મક અભ્યાસ વડે તપાસ કરવા જેવી આ બાબત જણાય છે કારણ, જે નાયિકા નિર્ભેળપણે પ્રોષિતભર્તૃકાનુ ભાવદૃષ્ટાન્ત છે તે એકીસાથે અન્ય—તેથી વિપરીત—ચોકઠામા કેમ બેસી શકે ? કારણ, કાવ્યનો ભાવ—અરે ! ભાવસઘર્ષ કે ભાવશબલતા પણ, શુદ્ધ પ્રકારના હોવા જોઈએ તે કવિના કે "સમાજના કોઈ પણ વ્યાવહારિક પ્રયોજનથી અબાધિત હોઈ શુદ્ધ સ્વરૂપ"–ના હોય તો જ તે અવિઘ્નકરપણે આસ્વાદ્ય બની શકે કાવ્યની તેવા શુદ્ધ ભાવસત્યો નીપજાવવાની ગુજાયેશ છે તેથી જ તેમાથી તર્કસગત કાવ્યશાસ્ત્ર ઉદ્ભવી શકયુ છે એટલે, વ્યવહારમા છે માટે કરીને પ્રોષિતભર્તૃકાને પરકીયા વગેરે તરીકે સ્વીકારીએ તો ઉપર્યુક્ત મુશ્કેલી ઊભી થાય તો પછી શાસ્ત્રમા તેને આવશ્યક એવા અલગ અલગ વિષયના પાડેલા નિશ્ચિત આકારવાળા વર્ગીકરણની ચોકસાઈ રહે નહિ એવા ભેળસેળિયા વર્ગીકરણને—તેના ખ્યાલને—રૂઢ કરવામા ભલીવાર હોઈ શકે નહિ પછી તે તર્કસગત–શાસ્ત્રીય વર્ગીકરણ રહી શકે નહિ

વળી, માનો કે વાસ્તવિક પરિસ્થિતિને અનુલક્ષીને પ્રોષિતભર્તૃકા માટે પરકીયા વગેરે અવસ્થાની શક્યતા સ્વીકારી લઈએ તો તેની નાયિકાનો રતિભાવ શૃગારના એટલે કે રસના સબધનો નહિ, પણ રસાભાસની કોટિનો લેખવો જોઈએ કારણ, આપણા કાવ્યાચાર્યોએ કેટલાક અનુચિત રતિભાવના નિરૂપણને રસનિષિદ્ધ લેખ્યા છે અને તેને રસાભાસની કોટિના ગણાવેલા છે તેનુ એ કારણ છે, આપણી સસ્કૃતિથી મુદ્રાકિત આપણી રસરુચિએ નીતિથી વિભક્ત એવી કલાયોજના કે વર્ગીકરણો સ્વીકાર્યાં નથી માનવસમાજમા મનુષ્યની નૈતિક દૃષ્ટિનો એક છેડો સર્વજનકલ્યાણના પ્રદેશ સાથે સમધિત છે, તો બીજો છેડો નીતિ સાથે સબધિત હોવાને કારણે જ, તે મનુષ્યચેતનાની અત્યત સૂક્ષ્મ ને નાજુક સુરુચિના પ્રદેશ જોડે સકળાયેલો છે આપણા કાવ્યશાસ્ત્રે આવી સૂક્ષ્મ કલારુચિ અને જીવન વિશેની પાવિત્ર્યની બુદ્ધિથી પ્રેરાઈને દેવ, ગુરુ, માતાપિતા, પશુ વગેરેના એક કે બીજે કારણે અનુચિત શૃગારનિરૂપણને તેમ જ બહુનાયકવિષયક રતિનો અભિલાષ સેવનારી સ્ત્રીને પણ, શૃગારરસ નહિ પણ તેના રસાભાસના વિભાવ તરીકે ઠરાવેલ છે આમ આપણે ઉપર્યુક્ત કોઈપણ પ્રકારના અનુચિત રતિભાવને સૂઝપૂર્વક કુત્સિત લેખી તેને અલગ તારવી, રસાભાસ તરીકે અલાયદુ સ્થાન આપ્યુ છે તો પછી, એ દૃષ્ટિએ પરકીયા કે સામાન્યા પ્રોષિતભર્તૃકા શૃગારરસનો આલબનવિભાવ શી રીતે હોઈ શકે ? તો બીજી બાજુ એવી સૂક્ષ્મ રુચિ ધરાવનાર આપણી સસ્કૃતિએ છેક અગ્રેજોના આગમન સુધી, બહુનાયિકાવિષયક રતિઅભિલાષ સેવનાર એવા કોઈ નાયકના નિરૂપણને ક્યાય નિષિદ્ધ લેખ્યુ નથી! સસ્કૃત સાહિત્યના નાટકોમા કેટલાય રાજાના તેવા પાત્રો છે તેને પણ આપણી સસ્કૃતિની એક તાસીર જ સમજવી જોઈએ ને ?

આ ઉપરાત શાસ્ત્ર પણ કાવ્યની જેમ કાવ્યનો અર્થ ઘટાવવા માટે પોતાની પ્રેરણા તેમ જ સામગ્રી, મહદશે ભલે કાવ્યમાથી પણ અમુક અશે જીવનમાથી—જીવનના નિરીક્ષણમાથી—વાસ્તવિક પરિસ્થિતિમાથી ઉપાડે છે અને તે પરથી નમૂનાદાખલ કોઈ આદર્શ રજૂ કરે છે એટલે કે એ આદર્શ ઘડવામા શાસ્ત્રને કાવ્ય ઉપરાત વાસ્તવિક જગતની મદદ લેવી પડે છે કાવ્ય ઉપરાત વ્યવહાર જગતમા નજરે પડતી અનેક પ્રોષિતભર્તૃકાઓમાથી કોઈક કોઈક તેવી સ્ત્રી અથવા તેનુ કોઈક કોઈક લક્ષણ, આદર્શ પ્રોષિતભર્તૃકાના ઘડતરના હોઈ શકે કવિચિત્ત પોતાની ભાવજરૂરત મુજબ તે બધા દૃષ્ટાતોના સમુચ્ચયરૂપ એક આદર્શભૂત નમૂનો ઉપસાવે છે શાસ્ત્ર પણ સાહિત્ય અને જીવનનો આશ્રય લઈ, વર્ગીકરણ અથવા વ્યાખ્યા તૈયાર કરે છે તેવી છૂટકછૂટક નાયિકાઓના દૈનદિન જીવન પરથી અને સાહિત્યમા થતા તેના રસદાયી સમર્થન પરથી જેમ કાવ્યશાસ્ત્ર તેમ સ્મૃતિ અને ધર્મશાસ્ત્રો પણ જીવનાચાર ઘડે છે તે મુજબ, પ્રોષિતભર્તૃકા નારી માટે કેટલાક આદર્શ આચારના સૂચનો નીચેના પ્રચલિત શ્લોકમા કરેલા છે

क्रीडा शरीरसस्कार समाजोत्सवदर्शनम् ।
हास्य परगृहे यान त्यजेत्प्रोषितभर्तृका ॥

—યાજ્ઞવલ્ક્ય સ્મૃતિ, ૧, શ્લોક ૮૪

એટલે કે—"પ્રોષિતભર્તૃકાએ ક્રીડા, શરીરસસ્કાર—પ્રસાધન, સમાજ તથા ઉત્સવ, હાસ્યદર્શન, પરગૃહગમન—તે તજવુ"

આ સૂચન પાછળ વાસ્તવિક જીવનનુ તથ્ય કઈક અંશે રહેલુ નથી જણાતુ ? જો નાયિકા પતિને કારણે વિરહસતપ્ત નારી હોય તો સ્વાભાવિકપણે 'रूक्षालककेशान्ता'—કેશસસ્કાર વગેરે વિનાની હોય માનવસ્વભાવનો આપણો અનુભવ સાખ પૂરે છે કે જે કોઈ વિરહી છે તેનો જીવનરસ કેટલો શોષાઈ જાય છે ! અને આ પ્રકારનુ વર્ણન જાણે ભાષ્યરૂપે સાહિત્યદર્પણકારની પ્રોષિતભર્તૃકાને—એવી કોઈ

અંત પુરવાસિની પતિનિષ્ઠ કુલવધૂને નથી નિર્દેશતુ ? તેવી વિરહિણીને પછી પાછળથી પરકીયાસામાન્યા તરીકે કેવી રીતે યોજી હશે ?

એક બાબત ઉમેરવી જોઈએ . ભરતની વ્યાખ્યામા નાયક માટે 'પ્રિય' શબ્દ છે પણ સાહિત્ય-દર્પણકારની વ્યાખ્યા સ્પષ્ટપણે નાયકના પતિસ્વરૂપનો બોધ કરે છે, જે આપણે આગળ જોયેલ છે પણ ભરતના વર્ગીકરણને આ પરકીયાવાળુ વર્ગીકરણ પાછળથી લાગુ પાડવામા આવ્યુ છે તે આપણને સાહિત્ય-દર્પણકારના નિરૂપણ પરથી જોવા મળે છે તેથી જીવનમા ને સાહિત્યમા વ્યક્ત થતી વાસ્તવિક પરિસ્થિતિની માગને અનુલક્ષીને એટલી વિશેષ વીગત ધીરેધીરે પાછળથી પુરાઈ માલૂમ પડે છે તો પછી તેવી પ્રોષિત-ભર્તૃકા જ્યારે પરકીયા કે સામાન્યા હોય ત્યારે રસાભાસનો વિભાવ બને કે શૃગારનો ? એ પ્રશ્ન વિચારવાનો રહે

આમ ' પતિ ' શબ્દને કારણે સાહિત્યદર્પણમા વ્યાખ્યાબદ્ધ થયેલી વિરહમ્લાન પ્રોષિતભર્તૃકા, પતિ વિના સિઝાતી સ્વકીયા હોવાનો ખ્યાલ ઉત્પન્ન કરે છે તેને પછી પરકીયા ઇ૦ હોવાનો કઢગો સભવ ઊભો થવાનુ કારણ છૂટે છૂટે હાથે અને સમયે થયેલા જુદા જુદા વર્ગીકરણોને એક સમગ્ર યોજનામા તાણીતૂશીને –કૃત્રિમપણે ઢાળવા–સાકળવા ને એમ કરીને સુબદ્ધ કરવા જતા આવી અસગતિ ઊભી થઈ હશે, એમ માનવુ ? પણ તે સિદ્ધ કરતાં પહેલા આપણા પ્રાચીન કાવ્યશાસ્ત્રના તમામ ગ્રથોનો સમયાનુક્રમ મુજબ અને સમાજશાસ્ત્રીય દૃષ્ટિએ વિસ્તૃત તેમ જ ઊંડો અભ્યાસ થવો જોઈએ આ મર્યાદિત નિરૂપણવાળા લખાણમા તેવી સર્વાંગત તપાસ અને તે પરથી થનાર નિર્ણય શકય નથી તેથી માત્ર સશયપ્રશ્નરૂપે અહીં તેનો નિર્દેશ કર્યો છે

છતા આ વર્ગીકરણો સબધમા આટલુ સૂચન કરી શકાય તેમને સુસગત રહી શકે તે મુજબ તમામને સાકળવા જતા અસગતિ ઊભી થવાનો ભય રહેલો છે કારણ, માનવપ્રકૃતિની નિરવધિ–પારાવાર, હરક્ષણે પરિવર્ત પામતી શક્યતાઓ છે તેને ઝીલનાર સાહિત્યને, તેથી સર્વાંગીણપણે અને સર્વ કાલ માટે કોઈપણ વર્ગીકરણના જડ ચોકઠામા બધી બાજુ બધબેસતુ આવે તે રીતે નિયત્રિત કરી શકાય નહિ કારણ, કાવ્ય ભલે તીવ્રતાથી, અને તેની સાથે શાસ્ત્ર પોતાની રીતિએ માનવજીવનનો જે તાગ લેવાનો પ્રયત્ન કરે છે તે અશત જ કરી શકે છે કઈક આકાશને આચ્છાદવા બિછાવેલા કપડાની મર્યાદા જેવો તેનો ઘાટ છે એક બાજુ ઢાકવા જતા બીજી બાજુ ખૂટે ને ઉઘાડુ પડે ! પણ મનુષ્ય, સમગ્ર નહિ છતા પોતાના મસ્તક ઉપરનુ મર્યાદિત આકાશ જેમ ઢાકવાની ચેષ્ટા કરી શકે છે, તેમ કાવ્ય અને શાસ્ત્ર જીવનનુ મર્યાદિત આકલન જરૂર કરી શકે સમયે સમયે તેમા ફેરફારો કે ઉમેરા થાય ક્યારેક તે નકામા ય નીવડે તે સત્યવેધી હોય એટલે બસ

પણ તેથી નિરપેક્ષ, આપણા વિરહસાહિત્યનો અહીં રજૂ થયેલો એક સુકુમારભાવ—કહો કે અનુભાવઅશ, કાવ્યાનદ આપી શકે તેવો અભ્યાસીને અવશ્ય જણાશે ઘણી વેળા કાવ્યનુ વિવેચન ગુણદર્શન એ રત્નમજૂષા છે તે આ અર્થમા કે, વિવેચનનિમિત્તે તેને અનુષગે સુદર અવતરણોને એક સ્થાને મૂકી તેની ઝળાહળા કાવ્યકાતિ મનભર માણી શકાય *

---

* પ્રસ્તુત લખાણ માટે જરૂરી અવતરણો, તેનાં સદર્ભસ્થાનો ને ગ્રથો વગેરેને મમતાથી ને ચીવટાઈથી સુકર કરી આપનાર નીચેના સ્વજનબધુઓનો સઋણ ઉલ્લેખ કરવો ઘટે

૧ પ્રાકૃત તથા અપભ્રશ વગેરે માટે શ્રી હ૦ ચુ૦ ભાયાણી

૨ સસ્કૃત માટે પ્રો૦ ગૌરીશકર ઝાલા તથા ભારતીય વિદ્યાભવનના સશોધનવિભાગના સસ્કૃતના અધ્યાપક સુરેશ ઉપાધ્યાય, તથા ત્યાંની સસ્કૃત પાઠશાળાના શ્રી પુરોહિત

૩ ભારતીય વિદ્યાભવન પુસ્તકાલયના ગ્રથપાલ શ્રી નયન પડ્યા

જૈન કવિ શ્રી હેમરત્નવિરચિત વીરગાથા : ગોરા-બાદલ-પદમની-કથા-ચૌપઈ
[સંક્ષિપ્ત પરિચય]

મુનિ શ્રી જિનવિજયજી, પુરાતત્ત્વાચાર્ય

જૈન સંપ્રદાયનો ત્યાગીવર્ગ પ્રાચીન સમયમા મુખ્યત્વે 'યતિ'ના નામથી પ્રસિદ્ધ હતો એનુ બીજુ નામ 'મુનિ' પણ હતું, પરતુ જૈનેતર વર્ગ મોટે ભાગે જૈન ત્યાગીવર્ગને 'યતિ' નામથી ઓળખતો હતો

જૈન યતિવર્ગનો સાહિત્યિક અને સાંસ્કૃતિક ફાળો

પજાબ, દિલ્હી પ્રદેશ, મારવાડ-મેવાડ વગેરે આખુ રાજસ્થાન, માલવા, મધ્ય પ્રદેશ, ગુજરાત, સૌરાષ્ટ્ર અને કચ્છ ઉપરાત હવે પાકિસ્તાનમા ગયેલા હૈદરાબાદ સાથેના સિંધ પ્રદેશ સહિત ભારતના સમસ્ત પશ્ચિમ ભાગના મધ્યકાલીન ઇતિહાસનુ અવલોકન કરતા માલૂમ પડે છે કે એ યુગમા જૈન યતિવર્ગે દેશના સાહિત્યિક અને સાસ્કૃતિક વિકાસમા ઘણો મોટો ફાળો આપ્યો છે

જૈન ધર્મે ઉદ્બોધેલ જીવન-આદર્શ પ્રમાણે આ યતિઓ, ઇચ્છા અને સમજણપૂર્વક, સાસારિક જીવનનો ત્યાગ કરીને વિરક્ત જીવનનુ અનુસરણ કરતા હતા અને અહિંસાસાધક તપ, સયમ, બ્રહ્મચર્ય અને અપરિગ્રહ વ્રતનુ પાલન કરવુ એ એમના જીવનનુ મુખ્ય લક્ષ્ય હતું આ લક્ષ્ય અનુસાર તેઓ પોતાના જીવનને એક સાધકના રૂપમા ફેરવવા માટે હમેશા યથાશક્તિ પ્રયત્નશીલ રહેતા હતા, અને પોતાના જ્ઞાન અને ઉપદેશ દ્વારા, એમના સપર્કમા આવતા જનસમૂહને આદર્શમય સુસસ્કારી જીવન જીવવાની પ્રેરણા આપતા રહેતા હતા આ યતિજનો કોઈ પણ સ્થાને સ્થિરવાસ કરવાને બદલે જુદા જુદા પ્રદેશોમા નિરતર પરિભ્રમણ કરતા રહેતા હતા, અને કેવળ સામાન્ય ભિક્ષા દ્વારા પોતાની કાયાને ટકાવી રાખતા હતા તેઓ ન કોઈની પાસે ધન-ધાન્યની યાચના કરતા કે ન કોઈની પાસેથી ભેટ–સોગાત–પૂજાને ઇચ્છતા કે સ્વીકારતા

જૈન યતિઓનુ આવુ નિ:સ્પૃહ જીવન જનસમૂહના અતરમા એમના પ્રત્યે આદર અને બહુમાનની લાગણી ઉત્પન્ન કરે છે તેઓ એક ઉત્તમ સાધક તરીકે પોતાની આત્મસાધના કરતા રહે છે, અને સાથોસાથ પોતાના સપર્કમા આવતા નર-નારીઓને, એમની યોગ્યતા અનુસાર, અહિંસા, સત્ય, અસ્તેય, દયા, દાન, પરોપકાર, સેવા-શુશ્રૂષા, દીન-દુ ખી જનો પ્રત્યે સહાનુભૂતિ, એમની સહાયતા તેમ જ રાષ્ટ્ર તથા સ્વધર્મની રક્ષા વગેરે સદાચારપોષક સદ્‌ગુણોના સસ્કારોનો વિકાસ કરવાની દૃષ્ટિએ સદુપદેશ આપતા રહે છે

જૈન યતિજનોના આવા સદાચાર-પોષક ઉપદેશને ઝીલીને હજારો માણસો એમના શ્રદ્ધાળુ અનુયાયી બની જતા હતા, અને એમણે બતાવેલા ધર્મમાર્ગનુ અનુસરણ કરતા રહેતા હતા પશ્ચિમ ભારતમા અત્યારે જેટલી જૈન વણિક જ્ઞાતિઓ કે જેટલા સમાજો હયાત છે તે બધાય આ જૈન યતિઓના સદુપદેશોને લીધે સસ્કારસપન્ન બની શક્યા છે આ જૈન સમૂહોએ પશ્ચિમ ભારતના સમગ્ર લોકજીવનના ઘડતર અને વિકાસમા ઘણો મહત્ત્વનો ફાળો આપ્યો છે આ જૈન સમૂહો દેશની રાજકીય, આર્થિક, સામાજિક અને સાસ્કારિક પ્રવૃત્તિઓમા હમેશા પોતાનો ફાળો આપતા રહેવાની વિશિષ્ટ ફરજ બજાવતા રહ્યા છે એનો ઇતિહાસ ઘણો વિશાળ તેમ જ પ્રમાણભૂત છે પણ હજી સુધી એના ઉપર જોઇએ તેટલો પ્રકાશ પાડવાનો યોગ્ય પ્રયત્ન નથી થયો

આ જૈન યતિઓ જનસમૂહને સસ્કારસપન્ન કરવા માટે જેમ હમેશા ઉપદેશ આપતા રહેતા એ જ રીતે તેઓ જાતે જુદા જુદા વિષયોનુ વિશિષ્ટ જ્ઞાન મેળવતા રહેતા અને પોતાથી ભિન્ન દેશકાળમા રહેનાર કે થનાર જિજ્ઞાસુઓને પોતાની જ્ઞાનોપાસનાનો લાભ મળતો રહે એટલા માટે નવા નવા ગ્રથોની રચના કરીને દેશની સાહિત્યિક સમૃદ્ધિમા પણ વધારો કરતા રહેતા જૈન યતિઓએ રચેલ સાહિત્ય ઘણુ વિપુલ છે છેલ્લા એક હજાર વર્ષના ભારતીય સાહિત્યનો વિસ્તૃત ઇતિહાસ લખવામા આવે તો સખ્યાબધ જૈન યતિઓને એમા ઘણુ વિશિષ્ટ સ્થાન પ્રાપ્ત થઈ શકે એવી એમની સેવાઓ છે

આ જૈન યતિઓ કે મુનિઓ પોતાના ધર્મ અને સપ્રદાયના મર્મજ્ઞ વિદ્વાન તો થતા જ હતા, પરતુ એમના જ્ઞાનાર્જન અને જ્ઞાનદાનનુ ક્ષેત્ર સર્વવ્યાપક અને સર્વાનુભવવાળુ રહેતુ હતુ તે તે સમયમા જ્ઞાત અને પ્રવર્તતી વિદ્યાઓની બધી શાખા-પ્રશાખાઓનુ આ વિદ્વાનો યથેષ્ટ આકલન, અધ્યયન, ચિંતન મનન, આલોચન અને સર્જન કરતા રહેતા હતા જેમ એમની જ્ઞાનપિપાસા અપરિમિત હતી, તેમ એમની જ્ઞાનોપાસના પણ એવી જ ઉત્કટ અને અસાધારણ હતી તેઓ વ્યાકરણ, કાવ્ય, કોષ, છદ, અલકાર, ન્યાય, પ્રમાણશાસ્ત્ર વગેરે શબ્દશાસ્ત્ર કે તત્ત્વવિવેચનને લગતા શાસ્ત્રોનુ અધ્યયન કરવા ઉપરાત જ્યોતિષ, વૈદ્યક, શિલ્પ, શકુન, વર્ષાવિજ્ઞાન, પ્રશ્નપરિજ્ઞાન, રમલ વગેરે બધી જાતના શાસ્ત્રોનુ પણ એવુ જ અધ્યયન, અવલોકન અને સર્જન કરતા રહેતા કેટલાય જૈન આચાર્યો અને યતિનાયકો મત્રવિદ્યા અને તત્રવિદ્યામા નિપુણ હતા જૈન ઇતિહાસના અગભૂત પ્રાચીન પ્રમાણો અને ઉલ્લેખો મુજબ એવા અનેક મોટા જૈન આચાર્યોનુ વર્ણન મળી આવે છે કે જેઓ મોટા માત્રિક અને તાત્રિક હતા પોતાની આ વિદ્યાને બળે એમણે એ વખતના જનસમૂહો ઉપર મોટો ઉપકાર કર્યો હતો, પોતાના દેશવાસીઓના આતર-બાહ્ય કષ્ટો દૂર કરવામા ઘણી મદદ કરી હતી તેઓ સદાચારનુ આચરણ કરવાની પ્રેરણા તો આપતા જ રહેતા હતા, પણ અવસર જોઈ ને લોકોને નીતિમાર્ગનુ અનુસરણ કરવાની પ્રેરણા આપીને રાજા અને પ્રજાની ફરજેનુ અને આદરવા યોગ્ય વ્યવહારોનુ પણ માર્ગદર્શન કરાવતા રહેતા હતા

એમના જ્ઞાન અને ચારિત્રબળને લીધે એમના પ્રત્યે શ્રદ્ધા ધરાવતા અનુયાયીઓ તો એમના સદુપદેશને માથે ચડાવવાને માટે હમેશા તત્પર રહેતા જ હતા, પરતુ જેઓ એમના અનુયાયી ન હતા

એવા અજૈનો પણ એમનો શ્રદ્ધા અને ભક્તિપૂર્વક હમેશા આદર કરતા રહેતા હતા નગર અને દેશ ઉપર શાસન ચલાવતા રાજાઓ વગેરે પણ એમના ઉપદેશ અને સલાહ-સૂચનનો લાભ લેતા રહેતા હતા

ઉપર સૂચવવામા આવ્યુ છે તે પ્રમાણે જનસમૂહની સાસ્કારિક તેમ જ સામાજિક ઉન્નતિમા આ વિદ્વાનોએ જેવો ફાળો આપ્યો છે, એવો જ ફાળો એમણે દેશની સાહિત્યિક સમૃદ્ધિને વધારવામા આપ્યો છે આ વિદ્વાનોએ, ઉપર સૂચવ્યા તેવા, જુદા જુદા વિષયને લગતા હજારો ગ્રથો પ્રાકૃત અને સસ્કૃત ભાષામા લખ્યા છે, જે ક્રમે ક્રમે પ્રસિદ્ધ થતા જાય છે સસ્કૃત, પ્રાકૃત, અપભ્રશ ભાષા ઉપરાત પ્રાચીન રાજસ્થાની, ગુજરાતી વગેરે જેવી દેશ્ય ભાષાઓની સમૃદ્ધિને વધારવા માટે આ વિદ્વાનોએ આ દેશ્ય ભાષાઓમા અસખ્ય ગ્રથોની રચના કરી છે દેશ્ય ભાષાઓની આ રચનાઓમા, મુખ્યત્વે, સામાન્ય જનસમૂહને સભળાવવાની દૃષ્ટિએ કથા-વાર્તા જેવા લોકપ્રિય અને લોકભોગ્ય સાહિત્યનું વિવિધરૂપે એમણે સર્જન કર્યું છે ભાષાવિકાસ અને વિચારપ્રકાશની દૃષ્ટિએ, જૈન યતિઓએ સર્જેલુ આ દેશ્યભાષા-સાહિત્ય પણ ખૂબ મહત્ત્વનુ સ્થાન ધરાવે છે આ યતિઓએ દેશ્ય ભાષામા કેવળ પોતાના સપ્રદાયને લગતી પ્રાચીન કથા-વાર્તાઓને જ ઉતારી છે એવુ નથી, એમણે તો દેશના સમગ્ર જનસમૂહમા પ્રચલિત લોકકથાઓ તથા ઐતિહાસિક પ્રબધોનુ પણ દેશ્ય ભાષામા એવુ જ વિશિષ્ટ અવતરણ, ભાષાતર કે આલેખન કરીને પોતાની કવિત્વશક્તિના ખીલેલા પુષ્પોથી માતૃભાષાસ્વરૂપ સરસ્વતીમાતાની ચરણપૂજા કરી છે

હેમરત્નકૃત ચૌપઈ

અહીંયા આવા જ એક યતિજી દ્વારા પ્રાચીન રાજસ્થાની ભાષામા, અથવા જેને અમારા કેટલાક વિદ્વાન મિત્રો મારુ-ગૂર્જર તરીકે ઓળખાવવાનુ પસદ કરે છે તે ભાષામા, રચવામા આવેલી ભારતના ઇતિહાસની ખૂબ કરુણ છતા અત્યન્ત ગૌરવશાળી કથારૂપ વીરગાથાનો કઇક પરિચય આપવામા આવે છે

આ કથાકાવ્યનુ નામ "ગોરા-બાદલ-પદમની-કથા-ચૌપઈ"—અપરનામ "ગોરા-બાદલ-ચરિત્ર" છે એના કર્તા યતિ હેમરત્ન નામે કવિ છે આ કાવ્યમા ચિત્તોડની જગપ્રસિદ્ધ પદ્મિનીની આખી કથા વર્ણવવામા આવી છે

પદ્મિનીની કથાની લોકપ્રિયતાનાં કારણ

ચિત્તોડની રાણી પદ્મિની કે પદ્માવતી ભારતીય લોકમાનસમા એક વિશિષ્ટ વીરાગના કે સતી નારી રૂપે સનાતન સ્થાન પામી ચૂકી છે એ રામાયણની સતી સીતા અને મહાભારતની દ્રૌપદીના સયુક્ત અવતારરૂપ આર્યનારીના અદ્ભુત પ્રતીક સમાન હતી તેથી ભારતની જુદી જુદી લોક ભાષાઓમા આ વિષયને લગતુ વિપુલ સાહિત્ય રચાયુ છે કથા, વાર્તા, નાટક, નવલકથા તેમ જ કવિતારૂપે એની હૃદયગમ કથા ભારતના ખૂણે ખૂણે પહોંચી ગઈ છે

પદ્મિનીની કથા ખૂબ લોકપ્રિય થઈ તેના કારણો અનેક છે એક તો એ ખૂબ રૂપવતી અને ગુણવતી શ્રેષ્ઠ નારી હતી ભારતમા પ્રાચીન સમયથી જેનુ વિશિષ્ટ ઐતિહાસિક અને ભૌગોલિક મહત્ત્વ લેખાતુ આવ્યુ છે તે વિખ્યાત તેમ જ સમૃદ્ધિ અને સસ્કૃતિથી પરિપૂર્ણ એવો ચિત્તોડદુર્ગ એની રાજધાની હતો ભારતના પ્રાચીનમા પ્રાચીન રાજવશોમાના એક ખૂબ ગૌરવશાળી ગુહિલોત રાજવશની એ રાજરાણી હતી ભારતના ઇતિહાસમા પ્રલયકાળ સમા દિલ્લીના દુષ્ટ મ્લેચ્છ મુસલમાન સુલતાન અલાઉદ્દીનની ક્રૂર કુદૃષ્ટિ એના ઉપર પડી હતી એ વિષયલોલુપ, મદાધ, ધર્મ-ધ્વસક, ખૂની, તુર્ક મુસલમાન ભારતની હિંદુ જાતિની એ સર્વશ્રેષ્ઠ નારીનુ સતીત્વ નષ્ટ કરીને એને પોતાની ગુલામ-બાદી

બનાવવા ચાહતો હતો; અને એમ કરીને એ હિંદુ જાતિના ધાર્મિક અને સાંસ્કૃતિક હૃદયનુ ખૂન કરીને એને પોતાના કબ્રસ્તાનમા દફનાવવા ચાહતો હતો અલાઉદ્દીને માન્યુ હશે કે ચિત્તોડ એ તો નાનુસરખુ રાજ્ય છે; એની લશ્કરી તાકાત કંઈ મોટી નથી; એ કિલ્લા ઉપર ચપટી વગાડતા કબજે થઈ જશે, અને ભારતની એ શ્રેષ્ઠ નારીને સહેલાઈથી મારા અત પુરમા હુ દાખલ કરી શકીશ પણ ચિત્તોડના મુઠ્ઠીભર વીરોએ એના આક્રમણનો દૃઢતાપૂર્વક સામનો કર્યો એને મહિનાઓ સુધી ત્યા પડાવ નાખીને પડ્યા રહેવુ પડ્યુ, અને પોતાના સેંકડો ચુનદા સૈનિકોના માથા કપાવા દેવા પડ્યા લડતા લડતા જ્યારે ચિત્તોડના બધા વીરો ખપી જવા આવ્યા ત્યારે પદ્મિનીએ પોતાના વીરોને કેસરિયા કરવાનુ કહીને, એમના કપાળમા અક્ષત-ચદનના તિલક કરીને, એમને વિદાય કર્યા, અને પોતે, પોતાના સમગ્ત નારીસમુદાયની સાથે, પદ્મિની સરોવરમા સ્નાન કરીને અને ભગવાન શકરની ભક્તિપૂર્વક પૂજા-પ્રાર્થના કરીને, મગળ ગીત ગાતી ગાતી ચિતા ઉપર બેસી ગઈ! જોતજોતામાં એની અને એની સાથેની બધી સતી નારીઓની સોનલવર્ણી કાયા, ચિતાની સોનલવર્ણી જ્વાળાઓમા ભળી જઈને, ગખનો પુજ બની ગઈ! જેમ કિલ્લામા ભડભડતી ચિતાની જ્વાળાઓ શાત થઈ ગઈ એમ કિલ્લાની નીચેની રણભૂમિમા રણવીરોની રક્તધારા પણ વહેતી બધ થઈ ગઈ! કિલ્લાના દરવાજા ઉઘાડા પડ્યા હતા અને રાજમહેલો સૂના થઈ ગયા હતા! જ્યારે અલાઉદ્દીન કિલ્લા ઉપર પહોંચ્યો ત્યારે એ પોતાના રાજકવિ અમીર ખુસરુ સામે જોઈને કોઈક 'હુદ હુદ'ને માટે બૂમો પાડી રહ્યો હતો, પણ ત્યા 'હુદ હુદ' ક્યા હતી? ફક્ત રાખના પુજમાથી રાખની ઝીણી રજ ઊડીઊડીને એની ગોઝારી આખોમા પડી રહી હતી, જેથી એ, પોતાનુ કાળુ મોં છુપાવતો છુપાવતો અને પોતાની ઘૃણાસ્પદ આખોને ચોળતો ચોળતો, હતાશ થઈને ખાલી હાથે દિલ્લી પાછો ફરી ગયો!

પદ્મિનીની જીવનકથાનુ આટલુ જ સારભૂત વૃત્તાત છે, પણ એ એટલુ તો ઉદાત્ત અને ભાવોત્તેજક છે કે પ્રત્યેક હિંદુ સતાન એને સાભળીને રોમાચિત થઈ જાય છે આબાલવૃદ્ધ બધા સ્ત્રી-પુરુષો આ કથાનુ શ્રવણ કરીને લાગણીભીના બની જાય છે હિંદુ જાતિની હસ્તિને જ ખતમ કરી નાખે એવા પ્રલયકાળ સમા એ યુગમા એક આદર્શ સન્નારી એવી થઈ, જેણે પોતાના સતીત્વ અને જાતીય ગૌરવની રક્ષા માટે પોતાના પ્રાણનુ એવી રીતે બલિદાન આપી દીધુ કે જેને લીધે હિંદુ જાતિના ગૌરવની દિવ્ય જ્યોતિ આજ સુધી પ્રકાશમાન રહી છે આને લીધે પદ્મિનીની કથા, એ મૂળ ઘટના બની ત્યારથી જ, માળવા, ગુજરાત વગેરે પ્રદેશોની જનતામા ખૂબ લોકપ્રિય થઈ ગઈ હતી, અને આબાલવૃદ્ધ જનસમૂહમા ખૂબ ભક્તિ, ઉલ્લાસ અને ગૌરવપૂર્વક કહેવા-સાભળવામા આવતી હતી—રાજસ્થાનથી દૂર છેક પૂર્વ ભારતમા પણ

પદ્મિનીની કથાની આવી હૃદયસ્પર્શિતા, વિશિષ્ટતા અને લોકપ્રિયતાથી પ્રભાવિત થઈને જ જાયસી જેવા મુસલમાન કવિ પણ અવધી ભાષામા આ કથાને 'પદ્માવત' નામથી કવિતાબદ્ધ કરવા પ્રેરાયા હતા જાયસીની આ કવિતા પણ, કથાની મુખ્ય નાયિકા પદ્મિનીની જેમ, સારા પ્રમાણમા લોકપ્રિય બની છે આ કૃતિની રચના પ્રાચીન હિન્દીની અવધી બોલીમા થયેલ હોવાથી ઉત્તર ભારતમા એનો પ્રચાર વિશેષ થયો છે

ઐતિહાસિક સામગ્રીનો અભાવ, સાહિત્યિક સામગ્રીની પ્રાપ્તિ

કાળના પ્રભાવે જ્યારે મોટા-મોટા સમ્રાટોના જીવન સબધી પણ આપણને થોડીક પણ ઐતિહાસિક સામગ્રી મળી શકતી નથી, ત્યારે પદ્મિની જેવી એક નાના સરખા રાજ્યના શક્તિહીન રાજાની રાણી

સબધી ઐતિહાસિક સામગ્રી પ્રાપ્ત થવાની આશા રાખવી વ્યર્થ છે આમ છતા પદ્મિની એક મોટી ભાગ્યશાળી ગણી છે કે જેના સબધી તથ્યાતથ્યમિશ્રિત, ઇતિહાસનો આભાસ કરાવતી કેટલીક સાહિત્યિક રચનાઓ મળી આવે છે કવિ હેમરત્નવિરચિત ‘ ગોરા-બાદલ-પદમની-કથા-ચોપઈ ’ આવી રચનાઓમાની એક રાજસ્થાની ભાષાની વિશિષ્ટ કૃતિ છે

કવિ જાયસીકૃત ‘ પદ્માવત ’

આમ તો, આગળ સૂચવ્યુ તેમ, મુસલમાન સૂફી કવિ જાયસીએ અવધી ભાષામા રાણી પદ્મિનીની જીવનકથા સભળાવતુ ‘ પદમાવત ’ નામે સુદર, પ્રૌઢ કાવ્ય રચ્યુ છે એ કાવ્ય હેમરત્નકૃત ‘ ચૌપઇ ’ કરતા આશરે અરધી સદી પહેલા રચાયુ છે જાયસીની આ કૃતિ હિંદી-ભાષા-સાહિત્યમા એક ખૂબ મહત્ત્વની અને ઉત્કૃષ્ટ કોટિની રચના મનાય છે, અને એના ઉપર અનેક વિદ્વાનોએ વ્યાખ્યા, વિવેચન કે સમાલોચનારૂપે ગ્રથ, નિબધ કે પ્રબધ લખ્યા છે આ કૃતિમા જાયસીએ પદ્મિનીના જીવનનુ વર્ણન વિશુદ્ધ કથારૂપે નહિ પણ આલકારિક ભાષામા મહાકાવ્યની ઢબે કર્યું છે કવિ જાયસી સૂફી વિચારસરણીનો અનુયાયી હતો એનુ ધ્યેય હિંદુ જનતામા ખૂબ લોકપ્રિય અને શ્રદ્ધાસ્પદ બનેલી સતી પદ્મિનીની આબાલગોપાલપ્રસિદ્ધ લોકકથાને સૂફી વિચારસરણી અને કલ્પનાના રગે રજિત કરીને એ કથાને વાચવા-સાભળનારાઓને પોતાના સપ્રદાયની વિચારસરણી તરફ આકર્ષિત કરવાનુ હતું જાયસીના સસ્કાર અને ભાવ ઇસ્લામી સસ્કૃતિથી રગાયેલા હતા, અને એનો ઉછેર ફારસી-અરબી ભાષાના સાહિત્યની પરપરામા થયો હતો, તેથી એની કૃતિમા એને અનુરૂપ ભાવાભિવ્યક્તિ થવા પામી છે આમ છતા એ કવિ હિંદુ વિચારસરણી, ભાવાભિવ્યક્તિ અને સાહિત્યશૈલીથી સુપરિચિત હતો, તેથી એની રચનામા વિશેષ ભેદભાવ નજરે નથી પડતો, અને તેથી એની રચના હિંદુઓને માટે પણ એટલી જ સ્વીકાર્ય અને આદરપાત્ર બની શકી છે

પ્રસ્તુત કૃતિનું ઐતિહાસિક મહત્ત્વ

જાયસીકૃત ‘ પદમાવત ’ જેમ ઉત્તર ભારતમા વિશેષ પ્રચલિત બન્યુ તેમ રાજસ્થાન, ગુજરાત, માળવા જેવા પશ્ચિમ ભારતના પ્રદેશોમાં કવિ હેમરત્નની પ્રસ્તુત રચના વિશેષ પ્રસિદ્ધ હતી આ કવિ વિદ્વાન જૈન યતિ હતા એમની ભાષા સુપરિષ્કૃત રાજસ્થાની છે, પણ એની રચના મારવાડ, મેવાડ, માળવા અને ગુજરાતના પ્રદેશોમા સમાનરૂપે ઉપયોગમા લેવાતી શૈલીમા થયેલી છે

ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ આ કૃતિ વિશેષ મહત્ત્વ ધરાવે છે કવિએ પોતે જ આ કૃતિની પ્રશસ્તિમા (A પ્રતિની પ્રશસ્તિની ૪થી ૭મી કડીઓમા) જણાવ્યુ છે તે પ્રમાણે આ ચૌપઈની રચના ઉદયપુર રાજ્ય અને એના રાજવશ સાથે વિશેષ સબધ ધરાવતા, ઓસવાલ જાતિના, કાવડિયા ગોત્રના તારાચદની માગણીથી કરવામા આવી હતી આ તારાચદ ઇતિહાસપ્રસિદ્ધ દેશભક્ત વીર ભામાશાહનો નાનો ભાઈ થતો હતો, અને મહારાણા પ્રતાપનો વિશ્વાસુ રાજ્યાધિકારી હતો સુપ્રસિદ્ધ હલ્દીઘાટના યુદ્ધમાં ભામાશાહની સાથે તારાચદ પણ એક અગ્રણી યોદ્ધો અને સૈન્યનો સચાલક હતો એણે ચિત્તોડના રાજવશની રક્ષાને માટે અનેક પ્રકારે સેવાઓ આપી હતી, તેથી એના અતરમા ચિત્તોડની ગૌરવગાથાનુ ગાન કરાવવાનો ઉલ્લાસ હોય એ સ્વાભાવિક છે જ્યારે કવિ હેમરત્ન વિ૦ સ૦ ૧૬૪૫નુ ચોમાસુ સાદડી નગરમા રહ્યા તે વખતે તારાચદ ત્યા મોટા રાજ્યાધિકારીને પદે હતા જૈન સમાજની પરપરા પ્રમાણે તારાચદ ધર્મગુરુઓને વદન કરવા તેમ જ એમનો ઉપદેશ સાંભળવા, યથાસમય, જૈન ઉપાશ્રયમા જતા રહેતા હતા યતિ હેમરત્ન સારા કવિ હતા અને ધર્મોપદેશમાં તેઓ પોતાની રચનાઓને આધારે

પ્રવચન કરતા હતા તારાચંદ એમની આવી કૃતિઓને સાંભળીને ખૂબ પ્રસન્ન થતો એકવાર અવસર જોઈને એણે કવિ હેમરત્નને વિનતિ કરી કે તેઓ ચિત્તોડના ઇતિહાસની પદ્મિનીની ગૌરવભરી કીર્તિકથાનુ પોતાની હૃદયસ્પર્શી કાવ્યમય વાણીમા ગાન કરે તારાચંદની આ પ્રાર્થના ઉપરથી હેમરત્ને આ કાવ્યકૃતિ રચવાની શરૂઆત કરી, અને વિ૦ સ૦ ૧૬૪૫ના શ્રાવણ શુદ પાચમના દિવસે એ પૂરી કરી કવિના કહેવા મુજબ આની રચના વખતે મહારાણા પ્રતાપ હયાત હતા *

આ ચૌપઈના રચનાકાલથી આશરે ૨૦–૨૧ વર્ષ પહેલા અકબરે ચિત્તોડનો સર્વનાશ કર્યો હતો, અને એ દુ ખદ ઘટનાની બહુ ઘેરી અસર મેવાડની જનતાના ચિત્ત ઉપર થઈ હતી ચિત્તોડના પતનથી ૧૧ વર્ષ પછી થયેલ હલ્દીઘાટના યુદ્ધમા તારાચંદ પણ એક શૂરવીર યોદ્ધા તરીકે હાજર હતો મહારાણા પ્રતાપના એ સુરક્ષિત પહાડી પ્રદેશના મારવાડ અને ગુજરાતના ધોરી માર્ગ ઉપર આવેલુ એ સાદડી નગર એક મહત્ત્વનુ નાકુ હતુ અરવલીના દુર્ગમ સ્થાનો અને માર્ગોનુ એ પ્રવેશદ્વાર હતુ તેથી એના રક્ષણનો ભાર મહારાણા પ્રતાપે તારાચંદને સોંપ્યો હતો એ તારાચંદના જ આગ્રહથી, એ સાદડી નગરમા આ ચૌપઈની રચના થઈ હતી, તેથી આ રચનાનુ આ ઐતિહાસિક મહત્ત્વ પણ છે

કવિ હેમરત્નની આ ચૌપઈ ખૂબ લોકપ્રિય થઈ હતી ચિત્તોડની પદ્મિનીની કથામા ગોરા અને બાદલની સ્વામિભક્તિનુ અનુપમ ઉદાહરણ આવે છે, એમણે અદ્ભુત રીતે ચિત્તોડના ગૌરવનુ રક્ષણ કર્યું એનુ વર્ણન આમા છે આ કાવ્યની રચના થઈ તે વખતે જ આની અનેક નકલો થઈ હતી, અને મારવાડ, મેવાડ, માળવા, ગુજરાત વગેરે પ્રદેશોમા એનો ખૂબ પ્રચાર થયો હતો

લબ્ધોદયકૃત 'પદ્મિની-ચરિત્ર-ચઉપઈ'

આ ચૌપઈના અનુકરણ રૂપે, પછીથી, બીજા કવિઓએ પણ આ કથાને પોતાની કવિતા-વાણીમા ગૂથી છે એમાં લબ્ધોદય કવિએ રચેલી આવી જ એક 'પદ્મિની-ચરિત્ર-ચઉપઈ' નામે રચના છે, જે હેમરત્નની રચના બાદ આશરે ૬૦-૬૨ વર્ષ પછી (વિ૦ સ૦ ૧૭૦૬–૭મા) રચાઈ છે લબ્ધોદય પણ, કવિ હેમરત્નની જેમ, વિદ્વાન જૈન યતિ હતા તેઓ પણ લોકપ્રિય ધર્મકથાઓને પોતાની કવિતામા ગૂથીને ધર્મોપદેશ વખતે એના ઉપર પ્રવચન કરતા રહેતા હતા તેઓ ખરતરગચ્છની પરપરાના યતિ હતા સવત ૧૭૦૬–૭મા તેઓ ઉદયપુરમા ચોમાસુ રહ્યા હતા એ વખતે એમના ગચ્છના આગેવાન, ઓસવાલ જાતિના, કટારિયા ગોત્રના ભાગચદે એમને પદ્મિનીની કથાને ચઉપઈમા ઉતારવાનો અનુરોધ કર્યો ભાગચદનો મોટો ભાઈ હસરાજ ઉદયપુરના મહારાણા જગતસિંહની માતા જમ્બૂવતીનો કારભારી હતો ભાગચદનો એક મોટો ભાઈ ડુગરસી નામે હતો, એને ધર્મકરણીમા ખૂબ આસ્થા હતી એમની પ્રેરણાથી

---

* સવત સોલઇ સઇ પણયાલ, શ્રાવણ સુદિ પચમી સુવિસાલ ।
પુહવી પીઠ ઘણુ પરગડી, સબલ પુરી સોહઇ સાદડી ॥ ૪ ॥
પૃથવી પરગટ રાણ પ્રતાપ, પ્રતપઇ દિન દિન અધિક પ્રતાપ ।
તસ મત્રીસર બુદ્ધિનિધાન, કાવેડયા કુલતિલક નિધાન ॥ ૫ ॥
સામિ ધરમિ ધુરિ ભામુ સાહ, વયરી વસ વિધુસણ રાહ ।
તસુ લઘુ ભાઈ તારાચદ, અવનિ જાણિ અવતરિઉ ઇદ ॥ ૬ ॥
ધ્રૂ જિમ અવિચલ પાલઇ ધરા, શત્રુ સહુ કીધા પાધરા ।
તસુ આદેશ લહી સુભ ભાઈ, સભા સહિત પામી સુપસાઇ ॥ ૭ ॥
—A પ્રતની પ્રશસ્તિ

સમયથી ઐતિહાસિક આધારો પ્રાપ્ત થવાની આશા રાખવી વ્યર્થ છે આમ છતા પદ્મિનીની એક મોટી આખ્યાયિકા ઈ. સ. ૧૬ મી [illegible] નાયકનાયિકાશ્રિત, [illegible] આશ્રય કરતી કેટલીક સાહિત્યિક રચનાઓ મળી આવે છે કવિ હેમરત્નવિરચિત ' ગોરાબાદલપદ્મિની કથા-ચોપઈ ' આવી રચનાઓમાની એક રાજસ્થાની ભાષાની વિશિષ્ટ કૃતિ છે

કવિ જાયસીકૃત ' પદ્માવત '

આમ તો, આગળ સૂચવ્યુ તેમ, મુસલમાન સૂફી કવિ જાયસીએ અવધી ભાષામા રાણી પદ્મિનીની જીવનકથા [illegible] ' પદ્માવત ' નામે સુંદર, પ્રૌઢ કાવ્ય રચ્યું છે એ કાવ્ય હેમરત્નકૃત ' ચોપઈ ' કરતા આશરે અર્ધી સદી પહેલા રચાયુ છે જાયસીની આ કૃતિ હિંદી-ભાષા-સાહિત્યમા એક ખૂબ મહત્ત્વની અને ઉત્કૃષ્ટ કોટિની રચના મનાય છે, અને એના ઉપર અનેક વિદ્વાનોએ વ્યાખ્યા, વિવેચન કે સમાલોચનારૂપે ગ્રંથ, નિબંધ કે પ્રબંધ લખ્યા છે આ કૃતિમા જાયસીએ પદ્મિનીના જીવનનુ વર્ણન વિશુદ્ધ કથારૂપે નહિ પણ આલંકારિક ભાષામા મહાકાવ્યની ઢબે કર્યું છે કવિ જાયસી સૂફી વિચારસરણીનો અનુયાયી હતો એનુ ધ્યેય હિંદુ જનતામા ખૂબ લોકપ્રિય અને શ્રદ્ધાસ્પદ બનેલી સતી પદ્મિનીની આબાલગોપાલપ્રસિદ્ધ લોકકથાને સૂફી વિચારસરણી અને કલ્પનાના રંગે રંજિત કરીને એ કથાને વાંચનાર-સાંભળનારાઓને પોતાના સંપ્રદાયની વિચારસરણી તરફ આકર્ષિત કરવાનું હતું જાયસીના સંસ્કાર અને ભાવ ધરબાગી સંસ્કૃતિથી રંગાયેલા હતા, અને એનો ઉછેર ફારસી-અરબી ભાષાના સાહિત્યની પરંપરામા થયો હતો, તેથી એની કૃતિમાં એને અનુરૂપ ભાવાભિવ્યક્તિ થવા પામી છે આમ છતા એ કવિ હિંદુ વિચારસરણી, ભાવાભિવ્યક્તિ અને સાહિત્યશૈલીથી સુપરિચિત હતો, તેથી એની રચનામા વિશેષ ભેદભાવ નજરે નથી પડતો, અને તેથી એની રચના હિંદુઓને માટે પણ એટલી જ સ્વીકાર્ય અને આદરપાત્ર બની શકી છે

પ્રસ્તુત કૃતિનું ઐતિહાસિક મહત્ત્વ

જાયસીકૃત ' પદ્માવત ' જેમ ઉત્તર ભારતમાં વિશેષ પ્રચલિત બન્યુ તેમ રાજસ્થાન, ગુજરાત, માળવા જેવા પશ્ચિમ ભારતના પ્રદેશોમાં કવિ હેમરત્નની પ્રસ્તુત રચના વિશેષ પ્રસિદ્ધ હતી આ કવિ વિદ્વાન જૈન યતિ હતા એમની ભાષા સુપરિષ્કૃત રાજસ્થાની છે, પણ એની રચના મારવાડ, મેવાડ, માળવા અને ગુજરાતના પ્રદેશોમા સમાનરૂપે ઉપયોગમા લેવાતી શૈલીમા થયેલી છે

ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ આ કૃતિ વિશેષ મહત્ત્વ ધરાવે છે કવિએ પોતે જ આ કૃતિની પ્રશસ્તિમા (A પ્રતિની પ્રશસ્તિની ૪થી ૭મી કડીઓમા) જણાવ્યુ છે તે પ્રમાણે આ ચોપઈની રચના ઉદયપુર રાજ્ય અને એના રાજવંશ સાથે વિશેષ સબધ ધરાવતા, ઓસવાલ જાતિના, કાવડિયા ગોત્રના તારાચદની માગણીથી કરવામા આવી હતી આ તારાચદ ઇતિહાસપ્રસિદ્ધ દેશભક્ત વીર ભામાશાહનો નાનો ભાઈ થતો હતો, અને મહારાણા પ્રતાપનો વિશ્વાસુ રાજ્યાધિકારી હતો સુપ્રસિદ્ધ હલ્દીઘાટના યુદ્ધમાં ભામાશાહની સાથે તારાચદ પણ એક અગ્રણી યોદ્ધો અને સૈન્યનો સચાલક હતો એણે ચિત્તોડના રાજવશની રક્ષાને માટે અનેક પ્રકારે સેવાઓ આપી હતી, તેથી એના અતરમા ચિત્તોડની ગૌરવગાથાનુ ગાન કરાવવાનો ઉલ્લાસ હોય એ સ્વાભાવિક છે જ્યારે કવિ હેમરત્ન વિ૦ સ૦ ૧૬૪૫નું ચોમાસુ સાદડી નગરમા રહ્યા તે વખતે તારાચદ ત્યા મોટા રાજ્યાધિકારીને પદે હતા જૈન સમાજની પરપરા પ્રમાણે તારાચદ ધર્મગુરુઓને વદન કરવા તેમ જ એમનો ઉપદેશ સાભળવા, યથાસમય, જૈન ઉપાશ્રયમા જતા રહેતા હતા યતિ હેમરત્ન સારા કવિ હતા અને ધર્મોપદેશમા તેઓ પોતાની રચનાઓને આધારે

પ્રવચન કરતા હતા તારાચદ એમની આવી કૃતિઓને સાભળીને ખૂબ પ્રસન્ન થતો એકવાર અવસર જોઈ ને એણે કવિ હેમરત્નને વિનતિ કરી કે તેઓ ચિત્તોડના ઇતિહાસની પદ્મિનીની ગૌરવભરી કીર્તિકથાનુ પોતાની હૃદયસ્પર્શી કાવ્યમય વાણીમા ગાન કરે તારાચદની આ પ્રાર્થના ઉપરથી હેમરત્ને આ કાવ્યકૃતિ રચવાની શરૂઆત કરી, અને વિ૦ સ૦ ૧૬૪૫ના શ્રાવણ શુદ પાચમના દિવસે એ પૂરી કરી કવિના કહેવા મુજબ આની રચના વખતે મહારાણા પ્રતાપ હયાત હતા *

આ ચૌપઈના રચનાકાલથી આશરે ૨૦–૨૧ વર્ષ પહેલા અકબરે ચિત્તોડનો સર્વનાશ કર્યો હતો, અને એ દુ ખદ ઘટનાની બહુ ઘેરી અસર મેવાડની જનતાના ચિત્ત ઉપર થઈ હતી ચિત્તોડના પતનથી ૧૧ વર્ષ પછી થયેલ હલ્દીઘાટના યુદ્ધમા તારાચદ પણ એક શૂરવીર યોદ્ધા તરીકે હાજર હતો મહારાણા પ્રતાપના એ સુરક્ષિત પહાડી પ્રદેશના મારવાડ અને ગુજરાતના ધોરી માર્ગ ઉપર આવેલુ એ સાદડી નગર એક મહત્ત્વનુ નાકુ હતુ અરવલીના દુર્ગમ સ્થાનો અને માર્ગોનુ એ પ્રવેશદ્વાર હતુ તેથી એના રક્ષણનો ભાર મહારાણા પ્રતાપે તારાચદને સોંપ્યો હતો એ તારાચદના જ આગ્રહથી, એ સાદડી નગરમા આ ચૌપઈની રચના થઈ હતી, તેથી આ રચનાનુ આ ઐતિહાસિક મહત્ત્વ પણ છે

કવિ હેમરત્નની આ ચૌપઈ ખૂબ લોકપ્રિય થઈ હતી ચિત્તોડની પદ્મિનીની કથામા ગોરા અને બાદલની સ્વામિભક્તિનુ અનુપમ ઉદાહરણ આવે છે, એમણે અદ્ભુત રીતે ચિત્તોડના ગૌરવનુ રક્ષણ કર્યું એનુ વર્ણન આમા છે આ કાવ્યની રચના થઈ તે વખતે જ આની અનેક નકલો થઈ હતી, અને મારવાડ, મેવાડ, માળવા, ગુજરાત વગેરે પ્રદેશોમા એનો ખૂબ પ્રચાર થયો હતો

લબ્ધોદયકૃત ‘પદ્મિની-ચરિત્ર-ચઉપઈ’

આ ચૌપઈના અનુકરણ રૂપે, પછીથી, બીજા કવિઓએ પણ આ કથાને પોતાની કવિતા-વાણીમા ગૂથી છે એમા લબ્ધોદય કવિએ રચેલી આવી જ એક ‘પદ્મિની-ચરિત્ર-ચઉપઈ’ નામે રચના છે, જે હેમરત્નની રચના બાદ આશરે ૬૦-૬૨ વર્ષ પછી (વિ૦ સ૦ ૧૭૦૬–૭મા) રચાઈ છે લબ્ધોદય પણ, કવિ હેમરત્નની જેમ, વિદ્વાન જૈન યતિ હતા તેઓ પણ લોકપ્રિય ધર્મકથાઓને પોતાની કવિતામા ગૂથીને ધર્મોપદેશ વખતે એના ઉપર પ્રવચન કરતા રહેતા હતા તેઓ ખરતરગચ્છની પરપરાના યતિ હતા સવત ૧૭૦૬–૭મા તેઓ ઉદયપુરમા ચોમાસુ રહ્યા હતા એ વખતે એમના ગચ્છના આગેવાન, ઓસવાલ જાતિના, કટારિયા ગોત્રના ભાગચદે એમને પદ્મિનીની કથાને ચઉપઈમા ઉતારવાનો અનુરોધ કર્યો ભાગચદનો મોટો ભાઈ હસરાજ ઉદયપુરના મહારાણા જગતસિંહની માતા જમ્બૂવતીનો કારભારી હતો ભાગચદનો એક મોટો ભાઈ ડુગરસી નામે હતો, એને ધર્મકરણીમા ખૂબ આસ્થા હતી એમની પ્રેરણાથી

---

* સવત સોલઇ સઇ પણુયાલ, શ્રાવણ સુદિ પચમી સુવિસાલ ।
પુહવી પીઠી ઘણુ પરગડી, સબલ પુરી સોહઇ સાદડી ॥ ૪ ॥
પૃથવી પરગટ રાણુ પ્રતાપ, પ્રતપઇ દિન દિન અધિક પ્રતાપ ।
તસ મત્રીસર બુદ્ધિનિધાન, કાવેડયા કુલતિલક નિધાન ॥ ૫ ॥
સામિ ધરમિ ધુરિ ભામુ સાહ, વયરી વસ વિધુસણ રાહ ।
તસુ લઘુ ભાઈ તારાચદ, અવનિ જાણુ અવતરિઉ ઇદ ॥ ૬ ॥
ધ્રૂય જિમ અવિચલ પાલઇ ધરા, શત્રુ સહુ કીધા પાધરા ।
તસુ આદેશ લહી સુભ ભાઈ, સભા સહિત પામી સુપસાઇ ॥ ૭ ॥
—A પ્રતની પ્રશસ્તિ

લબ્ધોદયે 'પદ્મિની-ચરિત્ર-ચઉપઈ' નામે કાવ્યની રચના કરી હેમરત્નની રચના મુખ્યત્વે દોહા અને ચોપાઈ છંદમાં રચેલી છે, ત્યારે લબ્ધોદયે પોતાની રચના જુદા જુદા દેશી રાગોની ગીતબદ્ધ શૈલીમા કરી છે, પણ એની કથાનુ મુખ્ય વર્ણન હેમરત્નની કૃતિને આધારે જ કરવામા આવ્યુ છે આ ચઉપઈ બીકાનેરના 'સાદૂલ રાજસ્થાની રિસર્ચ ઇન્સ્ટિટ્યૂટ' તરફથી તાજેતરમા પ્રગટ થઈ છે એની સાથે કોઈ પ્રાચીન કવિ મલ્લે રચેલ 'ગોરા-બાદલ કવિત્ત' તથા જટમલ નાહરે રચેલ 'પદ્મિની-ચરિત્ર' અથવા 'ગોરા-બાદલ કથા' નામની કૃતિ પણ પ્રગટ કરી દેવામા આવી છે

હેમરત્નની રચનાના મૂળ મુદ્દા

હેમરત્નની ચોપઈના મૂળ મુદ્દા આ પ્રમાણે છે (૧) ચિત્રકૂટ નામે સુપ્રસિદ્ધ અને સુસમૃદ્ધ દુર્ગનો રાજા ગુહિલોત વંશનો રતનસેન છે (૨) એની પટરાણી પ્રભાવતી નામે છે, જે રૂપે-રંગે રંભા જેવી અને શીલવતી સતી નારી છે (૩) એ ખૂબ પતિપરાયણ અને હેતાળ છે (૪) એક દિવસ રાજાએ જમતા જમતા રાણીની રસોઈની આવડતમા કંઈક ખામી બતાવી, તો રાણીએ હસતા હસતા મહેણુ માર્યું કે મારી રસોઈ તમને ન ગમતી હોય તો પદ્મિણીને પરણી લાવો ! (૫) રાજા એ મહેણાને સાચુ કરી બતાવવા પદ્મિણી નારીની શોધમા નીકળી પડ્યો (૬) ફરતા ફરતા સિંહલ દેશમા પદ્મિની રાજકુમારી હોવાનુ એના જાણવામા આવ્યુ (૭) એ ખૂબ જહેમત ઉઠાવીને સિંહલ દેશમા પહોંચ્યો અને પોતાની હોશિયારીથી પદ્મિનીને પરણી લાવ્યો (૮) રાઘવચેતન નામે એક બ્રાહ્મણ રાજાના દરબારમા હતો, એ પોતાની વિદ્યાથી રાજાને પ્રસન્ન કરતો હતો (૯) પણ, કોઈક અનુચિત ઘટનાને લીધે, રાજાને એ બ્રાહ્મણના ચારિત્ર ઉપર સંદેહ જાય છે, અને તેથી રાજા એનુ અપમાન કરીને એને ત્યાથી કાઢી મૂકે છે (૧૦) બ્રાહ્મણ ગુસ્સે થઈને રાજા ઉપર દ્વેષ ધારણ કરીને, વેર લેવાની બુદ્ધિથી, દિલ્લીના બાદશાહ અલ્લાઉદ્દીનના દરબારમા પહોંચી જાય છે (૧૧) ત્યા પણ એ પોતાની તાન્ત્રિક વિદ્યાથી બાદશાહને ખુશ કરે છે, અને બાદશાહની કામવાસના ઉત્તેજિત થાય એ રીતે ચિત્તોડના રાજાની રાણી પદ્મિનીના અનુપમ સૌંદર્યનુ વર્ણન કરે છે (૧૨) લંપટ બાદશાહ પદ્મિનીને મેળવવા માટે મોટા લશ્કર સાથે ચિત્તોડ ઉપર ચડાઈ કરે છે (૧૩) ઘણા પ્રયત્ન, સંઘર્ષ અને બળનો ઉપયોગ કરવા છતા જ્યારે એ ચિત્તોડનો કિલ્લો નથી જીતી શકતો ત્યારે એ છળ-કપટ રચીને, રાજાને ભ્રમમા નાખીને, કિલ્લો જોવાને બહાને રાજાનો મહેમાન બને છે (૧૪) રાજા એક ક્ષત્રિયને છાજે એ રીતે એનુ આતિથ્ય કરે છે, પણ એ વિશ્વાસઘાતી સુલતાન કિલ્લાથી ઊતરતી વખતે રાજાને કેદ કરીને પોતાની છાવણીમા લઈ જાય છે (૧૫) બાદશાહ રાજાને ખૂબ દુ ખ આપે છે, અને એ જોઈ-સાંભળીને બધા ચિત્તોડનિવાસીઓ ભારે મુસીબતમા મૂઝવણમા પડી જાય છે અને રાજાને કેવી રીતે છોડાવી શકાય એનો ઉપાય વિચારવા લાગે છે (૧૬) એ વખતે અલાઉદ્દીન પોતાના દૂતને કિલ્લામા મોકલીને કહેવરાવે છે કે જો મને રાણી પદ્મિનીને સોંપી દેવામા આવશે તો હુ રાજાને છોડી મૂકીશ અને ચિત્તોડનો ઘેરો ઉઠાવીને ચાલતો થઈશ (૧૭) રાજાની પટરાણીનો પુત્ર વીરભાણ, જે પોતાની ઓરમાન માતા પદ્મિની તરફ દ્વેષભાવ ધરાવતો હતો, એ પોતાના સરદારોને કહે છે કે 'જો ચિત્તોડની અને રાજાની રક્ષા કરવી હોય તો પદ્મિનીને સુલતાનને સોંપી દીધા સિવાય બીજો કોઈ ઉપાય નથી ' (૧૮) પદ્મિનીને કાને જ્યારે આ વાત જાય છે ત્યારે એ બહુ ખિન્ન થાય છે એક બાજુ ચિત્તોડની અને પોતાના પતિની રક્ષાનો સવાલ છે, અને બીજી બાજુ પોતાના સતીત્વ અને કુળધર્મની મર્યાદાની રક્ષાનો પ્રશ્ન છે એને પોતાના જીવનની રક્ષાની તો કશી જ ચિંતા નથી એ વિચારે છે 'હુ તો પળમાત્રમા મારા પ્રાણનો ત્યાગ કરીને મારા સતીત્વની રક્ષા કરી શકુ છુ જીવતેજીવ તો હુ ક્યારેય એ દુષ્ટ સુલતાનના હાથમા નહીં પડુ, પરતુ મારા પ્રાણ આપવા છતા શુ મારા સ્વામી બચી

શકશે અને ચિત્તોડનો સર્વનાશ થતો અટકી જશે ખરો ?' (૧૯) આ અગે કેટલીક વિચાર કરીને પદ્મિની પોતાના વિશ્વાસપાત્ર રાજપૂત યોદ્ધા ગોરા રાવતને ઘેર પહોંચે છે ગોરા મોટો વીર અને પરાક્રમી રાજપૂત છે, પણ કોઈ કારણસર એ રાજા રતનસેનથી અસતુષ્ટ બનીને રાજદરબારથી અલિપ્ત રહે છે રાજમાતા પદ્મિનીની વાત સાભળીને એ ખૂબ ચિંતામા પડી જાય છે, અને આ આફતનો સામનો કેવી રીતે થઈ શકે એનો ઉપાય વિચારે છે એનો એક ભત્રીજો બાદલ યુવાન, ઘણો બુદ્ધિશાળી અને ભારે શૂરવીર છે ગોરા એની સાથે વિચાર કરે છે કાકો-ભત્રીજો બન્ને એક અદ્ભુત પ્રપચ દ્વારા રાજાને છોડાવી લાવવાની યોજના ઘડે છે રાણી પદ્મિની એ સાભળીને રાજી થાય છે (૨૦) પછી એ બન્ને યોદ્ધાઓ રાજદરબારીઓને મળીને એમને પોતાની યોજના સમજાવે છે બધા એમની સાથે સહમત થાય છે, અને એ પ્રમાણે બધી તૈયારી કરીને, પદ્મિનીને બહાને પાલખીમા ગોરા રાવતને છુપાવીને, એને યોગ્ય ખૂબ શોભા સાથે સેંકડો પાલખીઓનો રસાલો લઈ ને તેઓ અલાઉદ્દીનની છાવણીમા પહોંચે છે બાદશાહ આ છળથી સાવ અજ્ઞાત છે, અને ભારે આતુરતાથી પદ્મિનીનુ સ્વાગત કરવાની ઘડીની રાહ જોઇ રહ્યો છે (૨૧) બાદલ ચુપચાપ રાજાને ગોરાની પાલખીમા બેસારી દે છે, અને એને કિલ્લા તરફ રવાના કરી દે છે એટલામા વાતનો ભેદ ખૂલી જાય છે અને સુલતાનની છાવણીમા દોડધામ મચી જાય છે 'દગો ! દગો !'ની બૂમો સાથે ત્યા મારામારી અને કાપાકાપી શરૂ થઈ જાય છે પાલખીઓમા છુપાયેલા સૈનિકો વીર ગોરાની આગેવાની નીચે અદ્ભુત વીરતા દાખવીને સેંકડો દુશ્મન-સૈનિકોનો સહાર કરી નાખે છે ગોરા વીર શૌર્ય દાખવીને ત્યા વીરગતિને પામે છે (૨૨) પોતાની સેનાનો ભારે સહાર થઈ જવાને લીધે સુલતાન હતાશ થઈ ને દિલ્લી પાછો ફરી જાય છે આ રીતે અદ્ભુત પરાક્રમ અને બુદ્ધિબળથી રાજા રતનસેન અને રાણી પદ્મિનીની રક્ષા કરવાને કારણે બાદલ વીરનો સર્વત્ર જયજયકાર થાય છે

હેમરત્નના આ મુદ્દાઓમા અસભવનીય ઘટનાનો થોડો પણ આભાસ નથી, બધી ઘટનાઓ ક્રમબદ્ધ અને બહુ જ સ્વાભાવિક રીતે વર્ણવી છે ઠેકઠેકાણે હેમરત્ને કથાના આધારભૂત કેટલાય પ્રાચીન કવિત્ત વગેરે આપ્યા છે, જે નિ શકપણે પૂર્વવર્તી કવિઓની રચનાઓમાથી લેવામા આવ્યા છે

એક અસંગત વાત અને તેનો ખુલાસો

હેમરત્નની કથામા જે વાત અસગત જેવી લાગે છે તે પદ્મિનીને સિંહલ દેશની રાજકન્યા કહી છે એ છે સિંહલની અત્યત રૂપવતી રાજકન્યાઓની કથાઓને લીધે કથાકારોએ સિંહલને પદ્મિનીનુ પિયર માની લઈને એનો એ રીતે પ્રચાર કર્યો હોય એ બનવાજોગ છે રાજસ્થાનના મહાન ઇતિહાસકાર સ્વ૦ ગૌરીશકર ઓઝાજીએ આ અગે એવી કલ્પના કરી છે કે રાજા રતનસેન સિંહલ જેટલા સુદૂરના પ્રદેશમા જઈને પદ્મિનીને પરણી લાવ્યો હોય એ કોઈ રીતે સભવિત નથી સભવ છે કે પદ્મિની મેવાડના સિંગોલી જેવા સ્થાનની રાજકન્યા હોય અને ભાટો વગેરેએ શબ્દસામ્યને લીધે એનુ 'સિંહલ' બનાવી દીધુ હોય જોકે મારી પાસે કોઈ આધાર નથી, છતા મારી કલ્પના છે કે પદ્મિની સિંહલ દેશની નહિ પણ સિંઘલ અર્થાત્ પ્રસિદ્ધ સિંધ પ્રદેશના કોઈ રાજપૂતની કન્યા હશે સિંધલની સ્ત્રીઓના રૂપ-લાવણ્યનુ વર્ણન રાજસ્થાનના પાછળના કવિઓએ ખૂબ કર્યું છે, અને સિંધલની રૂપવતી સ્ત્રીઓને રાજસ્થાનની સ્ત્રીઓના સૌંદર્યના પ્રતીક તરીકે વર્ણવવામા આવી છે કર્નલ ટૉડે સિંહલના રાજા અને પદ્મિનીના પિતાનુ નામ હમીરસિંહ લખ્યુ છે, અને એને ચૌહાણ વશનો કહ્યો છે સિંહલ અર્થાત્ લકામા ચૌહાણ રાજાનુ હોવુ સર્વથા અસભવ છે હમીરસિંહ નામ પણ શુદ્ધ રાજસ્થાની છે તેથી કર્નલ ટૉડના આ ઉલ્લેખમા કઈ પણ તથ્ય હોય તો તે 'સિંહલ'ને સ્થાને 'સિંધલ' માની લેવાથી સાર્થક થઈ શકે છે, અને પદ્મિનીની શરૂઆતની આખી કથા સભવિત અને સગત બની શકે છે .

જાયસી અને હેમરત્નની રચનાઓમાં તફાવત

જાયસી પદ્મિનીના વાસ્તવિક આત્માને પિછાનતો ન હતો એને એના લોકવિશ્રુત ઇતિહાસનું પણ વિશેષ જ્ઞાન ન હતું; એ ચિત્તોડના રાજા રતનસેનને ચૌહાણ માને છે જાયસી કેવળ કાવ્યની દૃષ્ટિએ આ કથાનું આલેખન કરે છે એના ભાવોમાં આત્મીયતાનો આભાસ નથી એ વાચતાં કવિતાનો આસ્વાદ તો મળે છે, પરંતુ કથામા આવતાં પાત્રોના આલેખનમા કોઈ પોતાપણાનું સવેદન થતું નથી એનાં વર્ણનો ખૂબ લાંબાં લાંબાં અને ઉપમા વગેરે અલકારોથી ભરેલાં છે જાણે કવિ આ કથા નિમિત્તે પોતાની કાવ્ય-શક્તિને દેખાડવા માગતો હોય એવો જ આભાસ આ રચના વાચતાં થાય છે જાયસીએ કેટલાક વર્ણનો તો એવો મુસલમાની ઢોળ ચડાવીને લખ્યાં છે કે જે સરકારી, ધર્મનિષ્ઠ હિંદુને સાભળવા કે વાચવા ન ગમે હેમરત્નની રચના સહજ, અકૃત્રિમ, હૃદયગમ અને ભાવોદ્બોધક છે પદ્મિની, રાજા રતનસેન, ગોરા બાદલ, રાઘવચેતન અને અલ્લાઉદ્દીન વગેરે બધા પાત્રોનું આલેખન, તે તે વ્યક્તિના સ્વભાવને અનુરૂપ, સાવ આડબર વગરનું થયું છે આમા કોઈ જાતની કૃત્રિમતાનો આભાસ સુધ્ધાં નથી થતો જાણે એમ લાગે છે કે હેમરત્ન પોતાની આંખે દેખેલી ઘટનાઓનું સહજ વર્ણન કરી રહ્યા છે આ વર્ણન સાથે જાણે એનો આત્મીય સબધ અભિવ્યક્ત થાય છે હેમરત્નની કૃતિમા ભારતની એક શ્રેષ્ઠ સતી નારીના અખડ શીલવ્રતનું, સાચા સ્વામિભક્ત રાજપૂત યોદ્ધાના સ્વધર્મ કાજે સમર્પિત થઈ જવાના ઉદાત્ત જીવનવ્રતનું શ્રદ્ધાભર્યું આલેખન જોવા મળે છે હેમરત્નની આ રચના આપણું એક રાષ્ટ્રીય ગીત છે હેમરત્ને જે રીતે પદ્મિનીની કથા વર્ણવી છે, લગભગ એ જ પ્રકારે એના સમકાલીન મુસલમાન ઇતિહાસલેખકોએ પણ એ ઘટનાનું વર્ણન કર્યું છે

ઘટનાની ઐતિહાસિકતા : ડૉ૦ કાનૂનગોના મતનું નિરાકરણ

પણ, જાયસીની અસબદ્ધ અને અપ્રાસગિક વાતોથી ભરેલી પદ્મિનીની કથા પ્રકાશમા આવતાં, અનેક વાચકોને એની યથાર્થતા ઉપર શકા થવા લાગી, અને અનેક ઐતિહાસિક જિજ્ઞાસુઓ અને વિદ્વાનોએ એ સબધી ઊહાપોહ શરૂ કર્યો ભારતના પ્રાચીન ઇતિહાસને શકાની દૃષ્ટિએ જોનારાઓને પદ્માવતી–પદ્મિનીની કથાનો, જાયસીના સમયથી પહેલાના સમયનો, કોઈ વિશ્વાસપાત્ર સ્રોત ન દેખાયો તેથી તેઓ એવા અભિપ્રાય ઉપર આવ્યા કે—પદ્મિનીની આ કથા એ કેવળ જાયસીની કલ્પના જ છે, એમા કોઈ ઐતિહાસિક તથ્ય છે નહિ અલ્લાઉદ્દીને ચિત્તોડ ઉપર આક્રમણ કરીને એના ઉપર ઇસલામનો ઝડો ફરકાવ્યો, એનો ઉલ્લેખ અલ્લાઉદ્દીનના પોતાના દરબારી લેખકોએ કર્યો છે, અને એમનામા સૌથી મુખ્ય પ્રસિદ્ધ લેખક અમીર ખુસરુ છે અમીર ખુસરુ પોતે ચિત્તોડના આક્રમણ વખતે અલ્લાઉદ્દીનની સાથે હતો એણે એ લડાઈનું વર્ણન કરતાં ચિત્તોડના રાજા રતનસેન અને રાણી પદમાવતી કે પદ્મિનીનો જરાસરખો પણ નિર્દેશ કર્યો નથી પછી અકબરના સમયમા થયેલા મુસલમાન ઇતિહાસલેખકો, જેમા ફરિશ્તા અને અબુલફજલ વગેરેનો સમાવેશ થાય છે, એમણે પદ્મિનીની ઘટનાનું વર્ણન કર્યું છે, પરતુ તેઓ જાયસી પછી થયા છે, એટલે એમની કથાનો મુખ્ય આધાર જાયસીનું પદમાવત જ છે એને જ આધારે પછીના હિંદુ કવિઓએ પણ પદ્મિનીની કથાને પ્રચલિત કરી વગેરે વગેરે—આ મતના મુખ્ય પ્રચારક છે સુપ્રસિદ્ધ ઇતિહાસવેત્તા બગાળના વિદ્વાન ડૉ૦ કાલિકારજન કાનૂનગો

ડૉ૦ કાનૂનગોએ પોતાની માન્યતાના સમર્થનમા કેટલાક તર્ક આપ્યા છે એક તો એ કે અલ્લાઉદ્દીનના સમકાલીન ઇતિહાસલેખકોએ પદ્મિનીનો કશો નિર્દેશ કર્યો નથી બીજું, જાયસીની પહેલાં પદ્મિની સબધી કોઈ રચના મળતી નથી ત્રીજું, પછીથી થયેલા ભાટચારણોએ પદ્મિનીને લગતી જે કથા કહી છે એમા પરસ્પરમા વિસવાદ અને કાળક્રમનો અસંબદ્ધ ઉલ્લેખ છે.

ડૉ૦ કાનૂનગો જેવા વિચારકોનુ ખડન કરનારાઓમા રાજસ્થાનના જાણીતા ઇતિહાસજ્ઞ ડૉ૦ દશરથ શર્મા મુખ્ય છે એમણે કેટલાક વિશિષ્ટ ઐતિહાસિક પ્રમાણોને આધારે પદ્મિનીની કથાને ઇતિહાસસિદ્ધ સાબિત કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે બિકાનેરથી પ્રગટ થયેલ, અગાઉ સૂચિત, લબ્ધોદય કવિની 'પદ્મિની-ચઉપઈ'ની શરૂઆતમા 'રાની પદ્મિની—એક વિવેચન' શીર્ષક ડૉ૦ શર્માજીનો ટૂકો છતા સારભૂત લેખ છપાયો છે એમા ડૉ૦ શર્માજીએ ડૉ૦ કાનૂનગોના તર્કોનો જવાબ આપતા કહ્યુ છે કે અલ્લાઉદ્દીનના સમકાલીન લેખકોએ પદ્મિની સબધી ચર્ચા નથી કરી એ હકીકતને કોઈ પ્રબળ પ્રમાણરૂપ ન લેખી શકાય, એ લેખકોએ તો એવી અનેક બાબતોનો ઉલ્લેખ નથી કર્યો કે જે અન્ય પ્રમાણોથી જાણી શકાય છે જાયસીની પહેલા પદ્મિનીના અસ્તિત્વનો સૂચક કોઈ ઐતિહાસિક ઉલ્લેખ નથી મળતો, એવો ડૉ૦ કાનૂનગોનો બીજો તર્ક પણ બરાબર નથી જાયસી પહેલા (સ૦ ૧૫૮૩મા) રચાયેલી 'छिताई वार्ता'મા રતનસેન, પદ્મિની, ગોરા-બાદલ અને ચિત્તોડની ઘટનાનો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ મળે છે કોઈ અજ્ઞાત કવિ, ભાટ કે ચારણે રચેલા ગોરા-બાદલના ચરિત્રને લગતા કવિત્ત મળી આવ્યા છે, જે ભાષાની દૃષ્ટિએ જાયસી પહેલાના માલૂમ પડે છે રાજા રતનસિંહનો સ૦ ૧૩૫૯નો સ્પષ્ટ શિલાલેખ* ચિત્તોડમાથી મળી આવ્યો છે, એને આધારે એ વખતે એ ત્યાનો રાજા હતો એ નિશ્ચિત થાય છે આ તર્કોને આધારે ડૉ૦ શર્માજીએ એમ પુરવાર કર્યું છે કે જાયસીના 'पदमावत'ની પહેલા જ પદ્મિનીની કથા અને અલ્લાઉદ્દીનની લપટતા સારી રીતે જાણીતી થઈ ચૂકી હતી

હેમરત્નને જાયસીના 'पदमावत' સબધી કશી જાણકારી નહિ હતી એમણે તો રાજસ્થાનમા પરાપૂર્વથી લોકવિખ્યાત બનેલા કથાબીજોને આધારે પોતાની સ્વતત્ર કૃતિ રચી છે એ સ્પષ્ટ કહે છે કે 'सुणिउ तिसु भाष्यउ सबधि' (A પ્રતિની પ્રશસ્તિ, કડી ૧૦) અર્થાત્ મેં જેવો સબધ સાભળ્યો તેવો કહ્યો છે વળી, કવિ પોતાની રચનાના પ્રારભમા જ કહે છે કે 'केळवस्यु साची कथा, कॉणि न आवइ काइ' (ત્રીજી કડી) એટલે કે હુ સાચી કથા રચીશ અને એમા કોઈ ખોડ અર્થાત્ અસત્ય નહિ આવવા દઉં આ રીતે હેમરત્નની કથા અને એના મુખ્ય પાત્રો બિલકુલ ઐતિહાસિક હતા, એમા શકા નથી

પદ્મિનીની આ કથા સુખાંત કેમ?

આમ છતા એક વાતનુ આશ્ચર્ય થયા વગર નથી રહેતુ કે હેમરત્ન વગેરે રાજસ્થાનના કવિઓએ પદ્મિનીના જીવનની અતિમ ઘટના (પોતાના પતિની પાછળ સતી થવા) અગે કેમ કશુ નથી લખ્યુ? આ રાજસ્થાની કવિઓ પદ્મિનીની કથાને સુખાત રૂપમા જ પૂરી કરે છે, અને એ કથાનો જેવો કરુણ અત જાયસીએ વર્ણવ્યો છે, એ અગે સર્વથા મૌન સેવે છે, એમ કેમ બન્યુ હશે?

પદ્મિની સબધી બધી કથાઓમા સૌથી વધારે સગત અને આધારભૂત રચના કવિ હેમરત્નની પ્રસ્તુત કૃતિ જણાય છે સભવ છે, પદ્મિનીના કરુણ અત અગે એને કોઈ વિશ્વાસપાત્ર આધાર જાણવા નહિ મળ્યો હોય, તેથી એણે એનુ કોઈ સૂચન નહિ કર્યું હોય અને રાજા રતનસેનની મુક્તિની સાથે જ આ કથાને સુખાન્ત રૂપમા પૂરી કરી દીધી હોય

વીરગાથાની કેટલીક પ્રસાદી

સામાન્ય જનસમુદાયમા રાષ્ટ્રભાવના કે રાષ્ટ્રીય ચેતનાનો સચાર કરે એવી અદ્ભુત આ વીરગાથા દસ ખડમા વિભક્ત છે ગ્રથની પ્રશસ્તિની કડીઓ, અને વચ્ચે વચ્ચે, આભમા તારલિયાના જેમ, શોભી

* જુઓ, ગૌરીશકર હીરાચદ ઓઝાકૃત 'उदयपुर राज्यका इतिहास' ખંડ ૨, પૃ૦ ૪૯૫-૪૯૬

ઉપરના કવિત્તોને બાદ કરતા ચોપાઈઓ અને દુહાઓની કડીઓની સંખ્યા ૬૨૦ છે પોતાના ગઢના ગૌરવના કે પોતાની અસ્મિતાની રક્ષા માટે સર્વસ્વ ન્યોછાવર કરવાની પ્રેરણા આપતા આ વીરકાવ્યનું મધ્ય ચિન્તન છે કવિવર હેમરત્નની આવી પ્રેરક અને ઓજસ્વી વાણીમાંથી થોડીક કાવ્યપ્રસાદી અહીં નીચે રજૂ કરવામા આવે છે .

ખંડ પહેલો

કથાના મુખ્ય વીરોનો નિર્દેશ કરતા કવિ શરૂઆતના દુહામા કહે છે

સામિ-ધરમ જિણિ સાચવિઉ, વીરા રસ સવિસેષ ।
સુભટાં મહિ સીમા લહી, રાખી જિનવટ રેખ ॥ ૬ ॥

ગોરા રાવત અતિ ગુણી, વાદલ અતિ બલવંત ।
બોલિસુ વાત બિહુ તણી, સુણિયો સગલા સંત ॥ ૭ ॥

ચિત્રકૂટ (ચિત્તોડ)નું વર્ણન કરી કવિ રાજા રતનસેનનો પરિચય આપે છે

તિણિ ગઢિ રાજ કરઇ ગહિલોત્ત, રતનસેન રાજા જસ-જોત્ત ।
પ્રબલ પરાક્રમ પૂર પ્રતાપ, પેસી ન સકઇ જસુ ઘટિ પાપ ॥ ૧૮ ॥

અવનિ ધણી લગ અવિચલ આણ, ભાલિ તપઈં જસુ બારઇ ભાણ ।
વૈરી કદ તણુઉ કુદાલ, રણ રમીઉ નઈ અતિ રઢાલ ॥ ૧૯ ॥

પદ્મિની નારીનુ સામાન્ય વર્ણન

ભમર ઘણા ગુંજારવ કરઈં, પદમિણિ-પરિમલ મોહ્યા ફિરઈં ।
પદમિણિ તણુઉ પરતઞ એહ, ભૂલા ભમર ન છંડઈં દેહ ॥ ૮૭ ॥

ખંડ બીજો

પદ્મિણીનુ દુહામા વિશેષ વર્ણન

વાદલ મહિ જિમ વીજલી, ચંચલ અતિ ચમકંતિ ।
મહલ માહિ તિમ તે તણુઉ, ઝલહલ તનુ ઝલકંતિ ॥ ૧૧૪ ॥

પાન પ્રહીસયઇ પદમિણી, ગલિ તંબોલ ગિલંતિ ।
નિરમલ તનિ તંબોલ તે, દેહ અહિય દીસંતિ ॥ ૧૧૫ ॥

હંસ-ગમણિ હેજઈં હસઈં, વદન-કમલ વિહસંતિ ।
દંતકુલી દીસઇ જિસી, જાણિ કિ હીરા હુંતિ ॥ ૧૧૬ ॥

વ્યાસ રાઘવચેતન, રાજાનો કોપ, વ્યાસની વિચારણા

તિણિ પુરિ રાઘવચેતન વ્યાસ, વિદ્યાસુ અધિકઉ અભ્યાસ ।
રાજા તિણિ રીઝવીઉ ઘણું, સુહત ઘણું ઘઈ વ્યાસાં તણું ॥ ૧૨૩ ॥

એક દિવસિ પદમિણિ નઇ પાસિ, રાજા બેઠઉ કરઇ વિલાસ ।
નેહ નિતબની સુબનિ કરઇ, રાજા આલિંગન આચરઇ ॥ ૧૨૫ ॥

તિણિ પ્રસ્તાવઈં રાઘવ વ્યાસ, પુહતઉ પદમિણિ તણુઇ આવાસ ।
તે દેખી રાજા ખુણસીઉ, રાઘવ ઊપરિ કોપ જ કીઉ ॥ ૧૨૬ ॥

વલતા વ્યાસ ન તેડ્યા માહિ, માઁન મુહતથી મુક્યા ઠાહિ ।
ઇણિ મુઝ દીઠી એ પદમિણી, આઁખિ હરાવુ હુ એ તણી ॥ ૧૩૪ ॥
વ્યાસ સુણી ઇમ મનિ બીહનઉ, કુણ વેસાસ કરઇ સીહનઉ ।
રાજા મિત્ર કદી નવિ હોઈ, નવિ દીઠુઉ નવિ સુણીઉ કોઈ ॥ ૧૩૫ ॥

ખંડ ત્રીજો

રાઘવની દિલ્લી તરફ રવાનગી; અલાઉદ્દીનની કૃપા; પ્રતિપોષની પ્રતિજ્ઞા

ઇમ આલોચી રાઘવ-વ્યાસ, ચિત્રકોટ નઉ છાઁડિઉ વાસ ।
માણસ મુહરઈ લેઈ કરી, ગઢથી છાનઉ ગઉ નીસરી ॥ ૧૩૭ ॥
દિલ્લીપતિ પતિસાહ પ્રચંડ, અવનિ એક તસુ આણ અખંડ ।
અલાવદીન નવ ખંડે નામ, નૃપ સહુ તેહનઉં કરઇ સિલાઁમ ॥ ૧૪૨ ॥
માન મુહત વધાઉ પુર માઁહિ, પૂછઈ તેડી નિત પતિસાહિ ।
ઉલગતાઁ તૂઠઉ અવનીસ, પૂગી રાઘવ તણી જગીસ ॥ ૧૪૬ ॥
ઇક દિન આવિઉ એ અભિમાઁન, "રતનસેન મુઝ મણીઉ માઁન ।
વાલુ વયર કિસી પરિ એહ, સાઁમિ-ધરમ નઇ દીધઉ છેહ ॥ ૧૪૮ ॥
તઉ હુ જઉ પદમિણિ અપહરુ, ચિત્રકોટથી અલગઉ કરુ ।
પદમિણિ નારિ ખરી પડવડી, લગિ પાતિસાહ કરુ પરગડી ॥ ૧૪૯ ॥

ચોથા ખંડમા પદ્મિણીની શોધમા અલાઉદ્દીનનો સિંહલદ્વીપનો ફેરો ફોગટ ગયાનુ વર્ણન આવે છે

ખંડ પાચમો

અલાઉદ્દીન રાઘવને પદ્મિણી બીજે ક્યા છે એ પૂછે છે, રાઘવ ચઢવણી કરે છે, અલાઉદ્દીન ચિત્તોડ પર ચડાઈ કરે છે

"સિંઘલદીપ પખે પદમિણી, વલે કિહાઁ છઇ કહિ મુઝ ભણી" ।
વ્યાસ કહઈ—"સભલિ સુલિતાઁણ, ઇક વલિ પદમિણિનુ અહિઠાઁણ ॥ ૨૩૫ ॥
ચિંહુ દિસિ ચવિઉ ગઢ ચીતોડ, વીંઝાચલ મહિ વિસમઇ હાડિ ।
રતનસેન રાજા રઢાલ, કલહ કરૂર મહા કપાલ ॥ ૨૩૬ ॥
તસુ ઘરિ નારિ અછઇ પદમિણી, સેષનાગ સિરિ જિમ હુઇ મણી ।
લેઈ ન સકઇ કોઈ તેહ, તિણિ કારણિ સુ ભાખુ એહ ॥ ૨૩૭ ॥
સાહ કહઇ—"સભલિ હો બભ, એવડુઉ ફોકટ કીઉ આરભ ।
બીજી વાત સહૂ હિવ તિજઉ, ગઢ ચીતોડ તણુઉ સુ ગજઉ ॥ ૨૩૮ ॥
ઊભા-ઊભિ લીઉં પદમિણી, જીતિતઉ પકડુ ગઢનઉ ધણી" ।
સબલ સેન લે આલિમ ચડિઉ, ધર ધ્રૂજી વાસિગ ધડહડિઉ ॥ ૨૩૯ ॥

ખંડ છઠ્ઠો

રતનસેનનો સામનો, અલાઉદ્દીનની વિમાસણ અને છેતરપીંડીની યોજના

રતનસેન પિણ રોસઇં ચડિઉ, દીઠઉ આલિમ આવી પડિઉ ।
સુભટ સેન સજ કીધી સહૂ, બલવત બોલઈ બહસે બહૂ ॥ ૨૪૭ ॥
"સાહિ ભલઇં તુ આવિઉ સહી, પિણિ હિવ નાસિ મ જાએ વહી ।
નામતાઁ છઇ નર નઇ ખોડી, હુ ઠાવઉ છુ ઇણ હિજિ હોડિ" ॥ ૨૪૮ ॥

માંગ હનઇ હૂઉ સંગ્રામ, પિણ નવિ સીધઉ કોઇ કાંમ।
ઘણા મગાવ્યા મુગલ મીર, અસિપતિ માંની હીયઇ ધીર ॥ ૨૬૬ ॥
આલિમસાહિ કરઇ આલોચ, હમકઉ માહિં હુઉ સકોચ।
વ્યાસ કહઇ—" મહાજિ મુહિતાંણુ, કોટ ન લીજઇ કિમ હી માંણુ ॥ ૨૬૭
પાનઉ કોઈ ન્ઉ છલ-ભેદ, મન પત્યાગઉ મગ્ગ મભેદ।
વાત ચલાવઉ કપટઇ ઘણી, માહિ હૂઉ મિત્ર તુમસુ ખુણી ॥ ૨૬૮ ॥
પદમિણિ જોયઈ ઉમાહ તણી, મુઝ મનિ ખતિ અછઇ અતિ ઘણી।
અવર ન કાંઈ માગઇ માહિ, આપ સેનમું આવઇ માહિ ॥ ૨૭૧ ॥
એક વાર દેખી પદમિણી, સાહિ સિધાવઇ દીલી ભણી ",
—એમ કહી મકલ્યા પરધાંન, રતનસેન પૂછ્યા કે માંન ॥ ૨ ૨ ॥
" કહઉ કિમ આવ્યઉ તુમ્હિ પરધાંન ?" તવ તે બોલઈ—' સુણિ રાજાંન।
આલિમસાહિ કહઇ છઇ એમ,—" માહો-માહિ કરઉ હિવ પ્રેમ " ॥ ૨૭૩ ॥

ખંડ સાતમો

અલાઉદ્દીનનુ આગમન, પદ્મિનીનો મીરસવાનો ઇનકાર, દાસીઓને જોઈને બાદશાહનુ અચરજ

રાઘવ વ્યાસ કીઉ મચણુઉ, રતનસેન નૃપ ઝાલણુ તણુઉ।
નૃપ-મનિ કોઇ નહી છલ-ભેદ ખુરસાની મનિ અધિકઉ ખેદ ॥ ૨૮૪ ॥
રતનસેન સરલઉ મન માહિ, મત્રી તેહણુ મેલ્યઉ સાહિ।
" સાહિબ ! આજ પધારઉ સહિ ", રતનસેન તેડઈ ગહગહી ॥ ૨૮૭ ॥
રતનસેન હિવ નિજ ઘરિ ઘણી, ભગતિ કરાવઇ ભોજન તણી।
પદમિણિ નારિ મતઇઁ જઈ કહઇ—આલિમસુ હિવ જિમ રસ રહઇ ॥ ૩૦૧ ॥
તિણ પરિ ભોજન ભગતઇ કરઉ, જિમ આલિમ મનિ હરખઇ ખરઉ "।
પદમિણિ નારિ કહઇ—" પ્રી ! સણઉ, નિજ કરિ ન કરિસુ હુ પ્રીસણુઉ ॥ ૩૦૨ ॥
ષટ રસ સરસ કરુ રસવતી, પ્રીસેસી દાસી ગુણવતી।
સિણગારઉ સગલી છોકરી, પાઁતિ અછઇ જઉ તુમ્હ મનિ ખરી " ॥ ૩૦૩ ॥
તિહાઁ આવી બેઠો પતિસાહ, મન મહિ આવઇ અધિક ઉછાહ।
પદમિણિ પાઁહઇઁ અધિક પહૂર, દાસી આવી દિખાડઇ નૂર ॥ ૩૦૮ ॥
• ઇક આવી બઇસણ દે જાઈ, બીજી થાલ મઁડાવઇ ઠાઇ।
ત્રીજી આવિ ધોવાડઇ હાથ, ચોથી ઢાલઇ ચમર સનાથ ॥ ૩૦૯ ॥
દાસી આવઇઁ ઇમ જૂ જૂઈ, આલિમ મતિ અતિ વિહ્વલ હુઈ।
" પદમિણિ આ કઇ, આ પદમિણિ, સરિખી દીસઈ સહુ કામિણી ॥ ૩૧૦ ॥
વ્યાસ કહઈ—" સભલિ મુઝ ધણી ! એ સહુ દાસી પદમિણિતણી।
વાર-વાર સ્યુ ઝબકઉ એમ ? પદમિણિ ઇહાઁ પધારઇ કેમ ? ॥ ૩૧૧ ॥
ઉંચઉ દીસઇ એ આવાસ, ઇહાઁ છઇ પદમિણિ તણુઉ નિવાસ।
રતનસેન રાજા ઇહાઁ રહઇ, પદમિણિ વિરહ ખિણ ઇક નવિ સહઇ ॥ ૩૧૮ ॥

સામેના મહેલના ગોખમા પદ્મિનીને જોઈને બાદશાહ ઘેલો બની જાય છે

" અહો અહો એ કહુ પદમિણિ ? રભ કહુ, કઇ કહુ રુખમિણી ?
નાગકુમરિ કઇ કા કિંનરી ? ઇદ્રાણી આઁણી અપહરી ? " ॥ ૩૨૫ ॥

રતનસેન પાદશાહને વળાવવા જતા દગાથી કેદ પકડાય છે

"કામકાજ કહ્યો હમ ભણી, તુમ મહિમાંની કીધી ઘણી ।
સીખ દીઉ હિવ ઉભા રહી", આલિમસાહ કહઇ ગહગહી ॥ ૩૩૭ ॥
ભૂપ ભણઈ—"આઘેરા ચલઉ, જીમ અમ્હ જીવ હુઇ અતિ ભલઉ" ।
એમ કહી આઘઉ સચરિઉ, ગઢથી બાહરિ નૃપ નીસરિઉ ॥ ૩૩૮ ॥
નૃપ મનિ કોઇ નહી વલવેધ, ખુરમાણી મનિ અધિકઉ ખેધ ।
વ્યાસ કહઇ—"એ અવસર અચ્છઈ, ઇમ મ કહેજ્યો ન કાહઉ પચ્છઇ" ॥ ૩૩૯ ॥
હલકાર્યા આલિમ અસવાર, માહોંમાહિ મિલ્યા જૂઝાર,
રતનસેન ઝાલ્યઉ તતકાલ, વિસની વાત હુઈ વિસરાલ ॥ ૩૪૧ ॥

ખંડ આઠમો

પ્રધાન દ્વારા અલાઉદ્દીનનો પદ્મિનીને સોંપીને રાજાને છોડાવવાનો સંદેશો આવે છે

"હમકુ નારિ દિયઉ પદમિણી, જિમ હમ છાડૌં ગઢનઉ ધણી ॥ ૩૫૫ ॥
નહી તરિ આણ્યઈ લેશાઁ સહી, જઉ તુમ્હ ઇણ પરિ દેશઉ નહીં ।
જઉ તુમ્હ દેશઉ હમ પદમિણી, તઉ છૂટેસી ગઢનઉ ધણી ॥ ૩૫૬ ॥
નહી તરિ ગઢપતિ લીધઉ અહી, ગઢ પિણ હેવઇ લેશાઁ સહી ।
ગઢ લીધઇ લીધી પદમિણી, હઠીઉ અસપતિ કરસી ઘણી" ॥ ૩૫૭ ॥

પદ્મિનીનો ઓરમાન પુત્ર વીરભાણ અને બીજા સુભટો પદ્મિનીને અલાઉદ્દીનને સોંપી દેવા તૈયાર થાય છે

વીરભાંણ પિણ પદમિણિ દિસી, દેતાઁ હોવઇ મન મહિ ખુશી ।
"ઇણિ મુઝ માત તણઉ સોહાગ, લેઈ દીધઉ દુખ દઉહાગ ॥ ૩૬૩ ॥
તિણિ કારણિ દેતાઁ પદમિની, વલિ મુઝ માત હૂઇ સામિની"
વીરભાણ સમઝાવી કહઇ—"પદમિણિ દીધઇ સઘલુ રહઈ" ॥ ૩૬૪ ॥
સગલે સુભટે થાપી વાત—"પદમિણિ દેશાઁ હિવ પરભાતિ"
ઇમ આલોચી ઊઠયા જિસઇ, પદમિણિ સહુ સાભલીઉ તિસઇ ॥ ૩૬૬ ॥

પદ્મિનીની વિમાસણ, ગોરા પાસે ગમન, ગોરાનુ આશ્વાસન

પદમિણિ હેવ હીઇ ખલભલી, "વાત બુરી મઇં એ સાંભલી ।
ખડુ જીભ ! દહુ નિજ દેહ ! પિણ નવિ જાઉં અસુરાઁ ગેહ ॥ ૩૬૭ ॥
રાજા ઇણિ પરિ બધે કીઉ, વાઁસઇ એ આલોચહ કીઉ ।
સગલા સુભટ હૂઆ સતહીણ ! હિવ કિણ આગલિ ભાખુ દીણ ॥ ૩૬૮ ॥
વખત ઇસઉ મુઝ આવિઉ વહી, સરણાઈ કો દેખુ નહી ।
હિવ જગદીસ ! કરીજઇ કિસુ ? દેખઉ સંકટ આવિઉં ઇસુ ॥ ૩૬૯ ॥
રે જીવ ! તુ નવિ ભાખે દીણ, જીવ ! મ હાર્યો રે સતહીણ ।
મરતાઁ મહુવઇ સમરઇ સરી, દુખ-સુખ કર્મ લિખ્યા હોઇ મહી" ॥ ૩૭૦ ॥
હિવ ચિતિ ચિંતઇ ઇમ પદમિણિ—"ગોરા-બાદિલ બેહી ગુણી ।
ત્યાઁસું જાઇ કરુ વીનતી, બીજાઁ માહિ ન દીસઇ રતી" ॥ ૩૮૩ ॥
ઇમ આલોચી પદમિણી નારિ, ચઢિ ચકડોલિ પહુતી બારિ ।
સાથઇ લેઇ સખી પરિવાર, આવી ગોરિલરઇ દરબારિ ॥ ૩૮૪ ॥

ગોરાનો વિરોચિત જવાબ

ગોરઉ આંગણા પાયો પગી, વિનય કરી ઇમ બોલઇ હસી ।
"માત ! મયા બહુ કીધી આજ, કહઉ પધાર્યાં કેહઇ કાજ ॥ ૩૮૬ ॥
આલસુઆં ગાલિ આવી ગંગ, પવિત્ર હુઆ મુઝ અંગો-અંગ" ।
વલતી બોલઇ ઇમ પદમિણી, "હુ આવી તુમ્હ મલવા ભણી ॥ ૩૮૭ ॥
સુભટે સગલે દીધી સીખ, દયા ધરમની લીધી દીખ ।
સીખ દિઉ હિવ તુમ્હ પિણ માહી, જિમ અસુરાં ઘરિ જાઉં વહી ॥ ૩૮૮ ॥
સુભટ સહૂ હૂઆ મત હીણ, ખિતિ-પુરિ ખિત્રવટિ હુઈ ખીણ ।
સુભટે સગલે દાખિઉ દાઉ, પદમિણિ દે નઈ લેશાં રાઉ ॥ ૩૮૯ ॥
હિવ તુમ્હ સીખ દિઉ છઉ કિસી ? સુભટે સગલે કીધી ઇસી"
ગોરઉ જંપઈ—"સુણિ મુઝ માત ! ગઢ માહે હુ કેહી માત ! ॥ ૩૯૦ ॥
ખરચ ન ખાઆં રાજ તણઉ, પૂછઇ કોઇ નહી મનતણઉ ।
પિણ મનિ આરતિ મ કરઉ માત ! ભલી હુસી હિવ સગલી વાત ॥ ૩૯૧ ॥
જઇ તુમ્હિ આવ્યા મુઝ ઘરિ વહી, તઉ અસુરાં ઘરિ જાશઉ નહી ।
સુભટ તણઉ એ નહી સંકેત, અસ્ત્રી દેઇ નઇ લીજઇ જેત ॥ ૩૯૨ ॥
પદમિણિ જંપઈ—"ગોરા ! સુણઉ, ઇણિ ઘરિ છાજઇ એ મંત્રણઉ ।
સિરિખઇ-સિરિખઉ સગલે થાઇ, ભીત પખે નવી ચિત્ર લિખાઇ" ॥ ૩૯૫ ॥

બાદલની ગર્જના

ગોરઉ જંપઇ—"સુણિ મુઝ માઇ ! ગાજણ હુતઉ મુઝ વડ ભાઇ ।
તસુ સુત બાદલ અતિ બલવંત, તેહ નઈં પિણ જાઈ પૂછાં મંત" ॥ ૩૯૮ ॥
એહી આયા બાદિલ દિસી, બાદિલ સાંમ્હો ધાયઉ ધસી ।
વિનયવંત પગ કરીય પ્રણામ, પૂછઈ બાદિલ—"કેહઉ કામ ?" ॥ ૩૯૯ ॥
ગોરઉ જંપઈ—"બાદિલ સુણઉ, સુભટે કીધઉ એ મંત્રણઉ ।
પદમિણિ દેઇ નઇ લેશાં રાય ! અવર ન મડઇ કોઇ ઉપાય ॥ ૪૦૦ ॥
પદમિણિ આવી આપાં પાસિ, હિવ તઉ કાસુ કહઈ વિમાસી ।
તાનઇ પૂછણ આવ્યા સહી, કરશાં વાત તુહારી કહી" ॥ ૪૦૧ ॥
પદમિણિ બાદિલસુ વલિ ભણઇ—"સરણઇ આવી હુ તુમ્હ તણઇ ।
રાખી સકઉ તઉ રાખઉ સહી, નહી તરિ પાછી જાઉં વહી ॥ ૪૦૫ ॥
ખડુ જીભ દહુ નિજ દેહ, પિણ નવિ જાઉં અસુરાં ગેહ ।
લાખા જમહર કરિ નઈ બલુ, પિણિ નવિ કોટ થકી નીકલુ" ॥ ૪૦૬ ॥

દૂહા

ઇમ સુણિ બાદિલ બોલીઉ, દૂઠ મહા દુરદંત ।
જાણિ કિ ગયવર ગાજીઉ, અતુલ બલી એકંત ॥ ૪૦૭ ॥
"સુણિ બાબા !" બાદિલ કહઇ, "સુભટાંસુ કુણ કાંમ ? ।
સુભટ સહૂ સૂએ રહઉ, એ કરિસ્યુ હુ કાંમ ॥ ૪૦૮ ॥
કાકા થે કાંઈં ખલભલઉ, અગિ મ ધરઉ ઉતાપ ।
તઉ હુ બાદિલ તાહરઉ, સયલ હરૂ સંતાપ ॥ ૪૦૯ ॥

પદમિણિ અગણિ પગ દીઉ, પવિત્ર હુઉ મુઝ ગેહ ।
મહલિ પધારઉ માઉલી, દુખ મ ધરઉ નિજ દેહિ ॥ ૪૧૦ ॥
આલિમ ભાંજુ એકલઉ, જઉ વાઁસઇ જગદીસ ।
તઉ હુ બાદિલ બહસીઉ, જઉ આણુ અવનીસ ” ॥ ૪૧૧ ॥

ખંડ નવમા

બાદલની માતા અને પત્ની બાદલના યુદ્ધે ચડવાના સમાચારથી ચિંતિત થઈ ને એને યુદ્ધે ન ચડવા સમજાવે છે પણ દૃઢનિશ્ચયી બાદલ છેવટે પોતાની પત્નીને સમજાવી લે છે, અને યુદ્ધે ચડવા સજ્જ થાય છે પછી પોતાનો જીવ બચાવવા ઇચ્છતા સુભટોને એ સમજાવે છે

“ કાયા–માયા બે કારિમી, ઘડી એક વાઁકી ઘડી એક ભમી ।
કાયર હુઉ અથવા હુઇ સૂર, મરણ કિણઈથી ન ટલઇ દૂર ॥ ૪૮૭ ॥
તઉ તે મરણ સમારી મરઉ, ઢીઁઢા હોઈ કિસુ ઊગરઉ ।
‘ પદમિણિ દીધી ’ કહીઇ કેમ, પતિ રાખણસુ જઉ છઇ પ્રેમ ” ॥ ૪૮૮ ॥

વીરભાણ અને બાદલ વચ્ચે વાતચીત, બાદલની રવાનગી

વીરભાણ ઇમ નિસુણી ભણઇ—“ બાદિલ ' બોલિઉ તુ બલિ ઘણઈ ।
ભાખી સહૂ ભલી તઇઁ વાત, પિણ નવિ પ્રીછઇ તુ તિલ માત્ર ॥ ૪૮૯ ॥
આલિમ ઈસ તણઉ અવતાર, લસકર લાખ સતાવીસ લાર ।
યત્રની સુભટ વડા ઝૂઝાર, હણઇ હેકીકઉ હેલિ હજાર ॥ ૪૯૦ ॥
સાહી લીધઉ વલિ સિરદાર, ઝૂઝતા આવઇ તસુ ભાર ।
કોઈ પરિ હિવ પુહચઇ નહી, નહિ તરિ મ્હે વલિ ઝૂઝત સહી ” ॥ ૪૯૧ ॥
બાદિલ બોલઇ—“ કુઅર સુણઉ, એ આલોચ નહી આપણઉ ।
કિસા આલોચ કરઇ કેસરી ? મારઈ મયગલ માથઇ ધરી ” ॥ ૪૯૨ ॥
વીરભાણ હિવ બોલઇ વલી–“ બાદિલ ' તુઝ મતિ અતિનિરમલી ।
અરજુણ તે જે વાલઇ ગાઇ, કરિ જિમ હિવ તુઝ આવઇ દાઇ ॥ ૪૯૫ ॥
ગજા છૂટઇ પદમિણિ રહઇ, ઇણિ વાતઈ કુણ નવિ ગહગહઇ ” ।
બાદિલ બોલઇ—“ કુઅર ! સુણઉ ! કરયો ઊપર વાત્રઈ ઘણઉ ॥ ૪૯૬ ॥
હુ જાઉઁ છુ લસકર માંહિ, આણુ વાત સહૂ અવગાહિ ” ।
કરિ જુહાર બાદિલ અસિ ચઢિઉ, સાહસિ સુરપતિ સાસઈ પાડઉ ॥ ૪૯૭ ॥

ખંડ દસમો

જેમ અલાઉદ્દીને પ્રપચ રચીને રતનસેનને કેદ પકડ્યો હતો તે રીતે બાદલ અલાઉદ્દીનને ઠગીને રતનસેનને છોડાવવાની યોજના ઘડે છે તે બાદશાહ પાસે જઈ ને એને કહે છે કે તમને મહેલમા જોયા ત્યારથી પદ્મિની તો તમારા ઉપર આસક્ત થઈ છે તમે કહો તો એની બે હજાર દાસીઓના રસાલા સાથે એને અહીં લઈ આવુ કામાધ બાદશાહ કબૂલ થાય છે, અને બાદલને કીમતી ભેટો આપીને એનુ બહુમાન કરે છે બાદલ આવીને વીરભાણને અને સૌને બધી વાત કહે છે અને પોતાની યોજના સમજાવે છે પછી બે હજાર પાલખીઓમા દરેકમા બે-બે સુભટોને અને પદ્મિનીની પાલખીમા ગોરા રાવતને બેસાડી બાદલ એ બધુ લઈ ને બાદશાહની છાવણીમા જાય છે, બાદશાહને સમજાવી એના લશ્કરને આઘુ મોકલાવી દે છે અને સિફતથી રતનસેનને છોડાવી ગઢમા મોકલી દે છે રતનસેન સકુશલ

ગોરાનો નિરંગિન જવાબ

ગોરઉ સાંમ્હા ધાયો પગી, વિનય કરી ઇમ બોલઇ રગી ।
' માત ! ગવા બહુ કીધા આજ, કહઉ પધાર્યા કેહઇ કાજ ॥ ૩૮૬ ॥

આલસૂઆઁ ગાળિ આવી ગગ, પવિત્ર હુઆ મુઝ અગણ-અગ " ।
વલતી બોલઇ ઇમ પદમિણી, " હુ આવી તુમ્હ મહાવા ભણી ॥ ૩૮૭ ॥

સુભટે સગલે દીધી સીખ, કયા ઘરમના લીધા ભીખ ।
સીખ દિઉ નિત્ર તુમ્હ પિણ મહી, જિમ અસુરાઁ ઘરિ જાઉઁ વહી ॥ ૩૮૮ ॥

સુભટ સહૂ હુઆ સત્ત હીણ, બિલિ-બુદ્ધિ બિત્રવટિ હુઈ ખીણ ।
સુભટે સગલે દાખિઉ દાઉ, પદમિણિ દે નઈ લેસાઁ રાઉ ॥ ૩૮૯ ॥

હિવ તુમ્હ સીખ દિઉ છઉ કિસી ? સુભટે સગવે કીધા ઇસી "
ગોરઉ જંપઈ—' સુણિ મુઝ માત ! ગઢ માહે હુ કેહી માત્ર ' ॥ ૩૯૦ ॥

ખરચ ન પાઆઁ રાજ તણુઉ, પૂછઇ કોઇ નહી મનણુઉ ।
પિણ મનિ આરતિ મ કરઉ માત ! ભલી હુસી હિવ સગલી વાત ॥ ૩૯૧ ॥

જઇ તુમ્હિ આવ્યા મુઝ ઘરિ વહી, તઉ અસુરાઁ ઘરિ જાસઉ નહી ।
સુભટ તણુઉ એ નહી સંકેત, અજી દેઇ નઇ લીજઇ જેત્ર ॥ ૩૯૨ ॥

પદમિણિ જંપઈ—" ગોરા ! સુણઉ, ઇણિ ઘરિ છાજઇ એ મનણુઉ ।
સિરિખઇ-સિરિખઉ સગલે થાઇ, ભીત પખે નવી ચિત્ર લિખાઇ " ॥ ૩૯૫ ॥

બાદલની ગર્જના

ગોરઉ જંપઇ—" સુણિ મુઝ માઇ ! ગાજણુ હુતઉ મુઝ વડ ભાઇ ।
તસુ સુત બાદલ અતિ બલવત, તેહ નઇઁ પિણ જાઇ પૂછાઁ મંત " ॥ ૩૯૮ ॥

બેહી આયા બાદિલ દિસી, બાદિલ સાઁમ્હો ધાયઉ ધસી ।
વિનયવત્ત પગ કરીય પ્રણામ, પૂછઈ બાદિલ—" કેહઉ કામ ? " ॥ ૩૯૯ ॥

ગોરઉ જંપઈ—" બાદિલ સુણુઉ, સુભટે કીધઉ એ મત્રણુઉ ।
પદમિણિ દેઇ નઇ લેશાઁ રાય ! અવર ન મહઇ કોઇ ઉપાય ॥ ૪૦૦ ॥

પદમિણિ આવી આપાઁ પાસિ, હિવ તઉ કાસુ કહઈ વિમાસી ।
તાનઇ પૂછણ આવ્યા સહી, કરસાઁ વાત તુહારી કહી " ॥ ૪૦૧ ॥

પદમિણિ બાદિલસુ વલિ ભણઇ—" મરણઇ આવી હુ તુમ્હ તણઇ ।
રાખી સકઉ તઉ રાખઉ સહી, નહી તરિ પાછી જાઉઁ વહી ॥ ૪૦૫ ॥

ખડુ જીભ દહુ નિજ દેહ, પિણ નવિ જાઉઁ અસુરાઁ ગેહ ।
લાખા જમહર કરિ નઇ બલુ, પિણિ નવિ કોટ થકી નીકલુ " ॥ ૪૦૬ ॥

દૂહા

ઇમ સુણિ બાદિલ બોલીઉ, દૂઠ મહા દુરદત ।
જાણુ કિ ગયવર ગાજીઉ, અતુલ બલી એકત ॥ ૪૦૭ ॥

" સુણિ બાબા ! " બાદિલ કહઇ, " સુભટાઁસુ કુણ કાઁમ ? ।
સુભટ સહૂ સૂએ રહઉ, એ કરિસ્યુ હુ કાઁમ ॥ ૪૦૮ ॥

કાકા થે કાઁઇઁ ખલભલઉ, અગિ મ ધરઉ ઉતાપ ।
તઉ હુ બાદિલ તાહરઉ, સયલ હરૂ સતાપ ॥ ૪૦૯ ॥

પદમિણિ અંગણિ પગ દીઉ, પવિત્ર હુઉ મુઝ ગેહ ।
મહલિ પધારઉ માઉલી, દુખ મ ધરઉ નિજ દેહિ ॥ ૪૧૦ ॥
આલિમ ભાજુ એકલઉ, જઉ વાઁસઇ જગદીસ ।
તઉ હુ બાદિલ બહસીઉ, જઉ આણુ અવનીસ " ॥ ૪૧૧ ॥

ખંડ નવમા

બાદલની માતા અને પત્ની બાદલના યુદ્ધે ચડવાના સમાચારથી ચિંતિત થઈ ને એને યુદ્ધે ન ચડવા સમજાવે છે પણ દૃઢનિશ્ચયી બાદલ છેવટે પોતાની પત્નીને સમજાવી લે છે, અને યુદ્ધે ચાવા સજ્જ થાય છે પછી પોતાનો જીવ બચાવવા ઇચ્છતા સુભટોને એ સમજાવે છે

" કાયા-માયા બે કારિમી, ઘડી એક વાઁકી ઘડી એક સમી ।
કાયર હુઉ અથવા હુઇ સૂર, મરણ કિણઇથી ન ટલઇ દૂર ॥ ૪૮૭ ॥
તઉ તે મરણ સમારી મરઉ, ઢાઁઢા હોઈ કિસુ ઊગરઉ ।
' પદમિણિ દીધી ' કહીઇ કેમ, પતિ રાખણસુ જઉ છઇ પ્રેમ " ॥ ૪૮૮ ॥

વીરભાણ અને બાદલ વચ્ચે વાતચીત; બાદલની રવાનગી

વીરભાણ ઇમ નિસુણી ભણઇ—" બાદિલ ' બોલિઉ તુ બલિ ઘણઈ ।
ભાખી સહૂ ભલી તઇઁ વાત, પિણ નવિ પ્રીછઇ તુ તિલ માત્ર ॥ ૪૮૯ ॥
આલિમ ઈસ તણઉ અવતાર, લસકર લાખ સતાવીસ હ્લાર ।
ચત્રની સુભટ વડા ઝૂઝાર, હણઇ હેકીકઉ હેલિ હજાર ॥ ૪૯૦ ॥
સાહી લીધઉ વલિ સિરદાર, ઝૂઝતા આવઇ તસુ ભાર ।
કોઈ પરિ હિવ છુહચઇ નહી, નહિ તરિ મ્હે વલિ ઝૂઝત સહી " ॥ ૪૯૧ ॥
બાદિલ બોલઇ—" કુઅર સુણઉ, એ આલોચ નહી આપણઉ ।
કિસા આલોચ કરઇ કેસરી ? મારઈ મયગલ માથઇ ધરી " ॥ ૪૯૨ ॥
વીરભાણ હિવ બોલઇ વલી—" બાદિલ ' તુઝ મતિ અતિનિરમલી ।
અરજુણ તે જે વાલઇ ગાઇ, કહિ જિમ હિવ તુઝ આવઇ દાઇ ॥ ૪૯૫ ॥
ગજા છૂટઇ પદમિણિ રહઇ, ઇસિ વાતઈ કુણ નવિ ગહગહઇ " ।
બાદિલ બોલઇ—" કુઅર ' સુણઉ ' કરચો ઊપર વાસઈ ઘણઉ ॥ ૪૯૬ ॥
હુ જાઉઁ છુ લસકર માંહિ, આણુ વાત સહૂ અવગાહિ " ।
કર જુહાર બાદિલ અસિ ચડિઉ, સાહસિ સુરપતિ સાસઈ પાડઉ ॥ ૪૯૭ ॥

ખંડ દસમો

જેમ અલાઉદ્દીને પ્રપચ રચીને રતનસેનને કેદ પકડ્યો હતો તે રીતે બાદલ અલાઉદ્દીનને ઠગીને રતનસેનને છોડાવવાની યોજના ઘડે છે તે બાદશાહ પાસે જઈ ને એને કહે છે કે તમને મહેલમા જોયા ત્યારથી પદ્મિની તો તમારા ઉપર આસક્ત થઈ છે તમે કહો તો એની બે હજાર દાસીઓના રસાલા સાથે એને અહીં લઈ આવુ કામાંધ બાદશાહ કબૂલ થાય છે, અને બાદલને કીમતી ભેટો આપીને એનુ બહુમાન કરે છે બાદલ આવીને વીરભાણને અને સૌને બધી વાત કહે છે અને પોતાની યોજના સમજાવે છે પછી બે હજાર પાલખીઓમા દરેકમા બે-બે સુભટોને અને પદ્મિનીની પાલખીમા ગોરા રાવતને બેસાડી બાદલ એ બધુ લઈ ને બાદશાહની છાવણીમા જાય છે; બાદશાહને સમજાવી એના લશ્કરને આઘુ મોકલાવી દે છે અને સિફતથી રતનસેનને છોડાવી ગઢમા મોકલી દે છે રતનસેન ચકુશલ

ગોરાનો વિગોચિત જવાબ

ગોરઉ આઁગલા પાયો નમી, વિનય કરી ઇમ બોલઇ હસી ।
"માત ! મયા બહુ કીધી આજ, કહઉ પધાર્યાં કેહઇ કાજ ॥ ૩૮૬ ॥

આવાસુઆઁ માહિ આવી ગંગ, પવિત્ર હુઆ મુઝ અંગ-અંગ" ।
વડતી બોલઇ ઇમ પદમિણી, "હું આવી તુમ્હ મલવા ભણી ॥ ૩૮૭ ॥

સુભટે સગલે દીધી સીખ, દયા ધરમની લીધી ભીખ ।
સીખ દિઉ જિન તુમ્હ પિણ માહી, જિમ અસુરાઁ ઘરિ જાઉં વહી ॥ ૩૮૮ ॥

સુભટ સહૂ હુઆ સત હીણ, ખિતિ-પુટિ ખિત્રવટિ હુઈ ખીણ ।
સુભટે સગલે દાખિઉ દાઉ, પદમિણિ દે નઈ લેશાઁ રાઉ ॥ ૩૮૯ ॥

હિવ તુમ્હ સીખ દિઉ છઉ કિસી? સુભટે સગલે કીધી ઇસી"
ગોરઉ જંપઈ—"સુણિ મુઝ માત ! ગઢ માહે હું કેહી માન ! ॥ ૩૯૦ ॥

ખરચ ન ખાઆઁ રાજા તણઉ, પૂછઇ કોઇ નહી મનણુઉ ।
પિણ મનિ આગતિ મ કરઉ માત ! ભલી હુસી હિવ સગલી વાત ॥ ૩૯૧ ॥

જઇ તુમ્હિ આવ્યા મુઝ ઘરિ વહી, તઉ અસુરાઁ ઘરિ જાસઉ નહી ।
સુભટ તણઉ એ નહી સંકેત, અજી દેઇ નઇ લીજઇ જેન ॥ ૩૯૨ ॥

પદમિણિ જંપઈ—"ગોરા ! સુણઉ, ઇણિ ઘરિ છાજઇ એ મનણુઉ ।
સિરિખઇ-સિરિખઉ સગલો થાઇ, ભીત પખે નવી ચિત્ર લિખાઇ" ॥ ૩૯૫ ॥

બાદલની ગર્જના

ગોરઉ જંપઇ—"સુણિ મુઝ માઇ ! ગાજણ હુતઉ મુઝ વડ ભાઇ ।
તસુ સુત બાદલ અતિ બલવંત, તેહ નઈ પિણ જાઇ પૂછાઁ મત" ॥ ૩૯૮ ॥

બેહી આયા બાદિલ દિસી, બાદિલ સાઁમ્હો ધાયઉ ધસી ।
વિનયવંત પગ કરીય પ્રણામ, પૂછઈ બાદિલ—"કેહઉ કામ ?" ॥ ૩૯૯ ॥

ગોરઉ જંપઈ—"બાદિલ સુણઉ, સુભટે કીધઉ એ મતણુઉ ।
પદમિણિ દેઇ નઇ લેશાઁ રાય ! અવર ન મડઇ કોઇ ઉપાય ॥ ૪૦૦ ॥

પદમિણિ આવી આપાઁ પાસિ, હિવ તઉ કાંસુ કહઈ વિમાસી ।
તાનઇ પૂછણ આવ્યા સહી, કરશાઁ વાત તુહારી કહી" ॥ ૪૦૧ ॥

પદમિણિ બાદિલસુ વલિ ભણઇ—"સરણઇ આવી હું તુમ્હ તણઇ ।
રાખી સકઉ તઉ રાખઉ સહી, નહી તરિ પાછી જાઉં વહી ॥ ૪૦૫ ॥

ખડુ જીભ દહુ નિજ દેહ, પિણ નવિ જાઉં અસુરાઁ ગેહ ।
લાખા જમહર કરિ નઇ બલુ, પિણિ નવિ કોટ થકી નીકલુ" ॥ ૪૦૬ ॥

દૂહા

ઇમ સુણિ બાદિલ બોલીઉ, દૂઠ મહા દુરદંત ।
જાણિ કિ ગયવર ગાજીઉ, અતુલ બલી એકંત ॥ ૪૦૭ ॥

"સુણિ બાબા !" બાદિલ કહઇ, "સુભટાઁસુ કુણ કાઁમ ? ।
સુભટ સહૂ સૂએ રહઉ, એ કરિસ્યુ હું કાઁમ ॥ ૪૦૮ ॥

કાકા થે કાઁઇ ખલભલઉ, અગિ મ ધરઉ ઉતાપ ।
તઉ હું બાદિલ તાહરઉ, સયલ હરૂં સંતાપ ॥ ૪૦૯ ॥

॥ जयन्तु वीतरागाः ॥

પુણ્યશ્લોક મહામાત્ય વસ્તુપાલના અપ્રસિદ્ધ શિલાલેખો તથા પ્રશસ્તિલેખો

[તીર્થાધિરાજ શત્રુંજય ઉપરથી મળેલ બે શિલાલેખો તથા દસ ગ્રંથસ્થ પ્રશસ્તિલેખો]

આગમપ્રભાકર મુનિશ્રી પુણ્યવિજયજી

આ લેખમાં ગૂર્જરેશ્વરમહામાત્ય વસ્તુપાલ અને તેજપાલ સબધી અદ્યાવધિ અપ્રસિદ્ધ બે શિલાલેખો અને દસ પ્રશસ્તિલેખો આપવામા આવ્યા છે

ઉપર જણાવેલા બન્ને શિલાલેખો એક જ દિવસે લખાયેલા છે અને એક જ સ્થાનમાથી મળી આવ્યા છે, તેથી આ બે શિલાલેખો વસ્તુપાલ–તેજપાલે તીર્થાધિરાજ શત્રુજયગિરિ ઉપર કરાવેલી પોળના જ છે તે નિશ્ચિત થાય છે બીજા શિલાલેખમા શત્રુજય ઉપર શ્રીઆદીશ્વરભગવાનના મદિરની સામે પોળ કરાવ્યાનો ઉલ્લેખ છે તેથી એમ લાગે છે કે આજે જેને વાઘણપોળ કહે છે તે પોળના સ્થાને વસ્તુપાલ–તેજપાલની કરાવેલી પોળ હોવી જોઈએ પ્રસ્તુત શિલાલેખો પણ વાઘણપોળના સમારકામમાથી મળી આવ્યા છે તેથી પણ આ હકીકત વધારે સ્પષ્ટ થાય છે વસ્તુપાલ–તેજપાલે કરાવેલી પોળ કયારે જીર્ણ-શીર્ણ થઈ હશે? તેનો જીર્ણોદ્ધાર કે તેના સ્થાને નવીન પોળ કયારે થઈ? અને નવી થયેલી પોળનુ 'વાઘણપોળ' નામ કેમ થયુ?—આ હકીકત હવે શોધવી રહી અસ્તુ

પહેલો શિલાલેખ સસ્કૃતપદ્યમય છે બીજા શિલાલેખની રચના સસ્કૃત ગદ્ય–પદ્યમય છે બન્ને શિલાલેખોમા આવતા કેટલા'ક પદ્યો ગૂર્જરેશ્વરપુરોહિત સોમેશ્વરદેવવિરચિત લૂણવસહી-(આબૂ)-પ્રશસ્તિલેખ, શ્રીઉદયપ્રભસૂરિવિરચિત સુકૃતકીર્તિકલ્લોલિની, શ્રીઅરિસિંહ ઠક્કુરવિરચિત સુકૃતસકીર્તન, અને શ્રીનરેન્દ્રપ્રભસૂરિકૃત વસ્તુપાલપ્રશસ્તિ આદિમા મળે છે, તેથી આ શિલાલેખોનો પદ્યવિભાગ વસ્તુપાલસમધિત સાહિત્યમાથી લેવાયો છે તે નિશ્ચિત થાય છે

ગઢમા પહોંચી ગયાનો ઢોલ-વાજાનો અવાજ સાભળીને પાલખીઓમાના સુભટો બાદશાહની છાવણી ઉપર તૂટી પડે છે લશ્કરને મોખરે ગોરા અને બાદલ છે બાદશાહને પડકાર કરવામા આવે છે

"રે ! રે ! આલિમ ઊભઉ રહે, હિવ નાસી મત જાઇ વહે ।
પદમિણિ આણી છઇં અમ્હિ જિકા, તોનઇ હિવઇ દિખાડૌં તિકા" ॥ ૫૮૧ ॥

પછી તો અલાઉદ્દીનનુ લશ્કર આવી ચડે છે અને ખૂનખાર જગ જામે છે. ત્યારે અલાઉદ્દીન કહે છે

"રે ! રે ! કૂડ કીઉ બાદિલઇં, આવઉ સુભટ સહૂ હિવ કિલઇં" ।
હલકાર્યા અસપતિ નિજ જોધ, ધાયા કિલલી કરતાઁ ક્રોધ ॥ ૫૮૪ ॥

યુદ્ધમા ગોરાનુ પરાક્રમ; રાજા-રાણીનુ યુદ્ધ-દર્શન; ગોરાની વીરગતિ

સૂરિજ નિજ રથ ખચી રહઇ, રગતિ-વિગતિ નવિ કાઈ લહઇ ।
ઇણિ અવસરિ ગોરઉ ગજગાહિ, ધાઈ આવિઉ જિહાઁ પતિસાહ ॥ ૫૯૩ ॥
મેલ્હ્યઉ ખડગ મહાબલિ જિસઇં, અસપતિ અલગઉ નાઠઉ તિસઇં ।
બોલઇ બાદિલ બે કર જોડિ, "નાસતાઁ માર્યાં દઇં ખોડિ" ॥ ૫ ૪ ॥
રતનસેન રાજા અતિ ભલઉ, ગઢ ઊપરથી દેખઇ કિલઉ ।
જોવઇ બાદિલ ગોરા તણાઁ, હાથ મહાબલ અરિગજણાઁ ॥ ૫૯૫ ॥
પદમિણિ ઊભી થઇ આસીસ, "જીવે બાદિલ કોડિ વરીસ ।
ધન્ય ધન્ય બલિહારી તૂઝ, તઇ મુઝ રાખિઉં સગલુ ગૂઝ ॥ ૫૯૬ ॥
સુભટ ઘણા છઇ ઊભા એહ, તે સગલા નીસત નિસનેહ ।
બાદિલ એક મહાબલ સહી, સત્ય થકી જો ચૂકઇ નહી ॥ ૫૯૭ ॥
સૉમિ-ધરમ સાચઉ સસનેહ, રાખી બાદિલ રણવટ રેહ" ।
ગોરઉ રાવત રણમહિ રહિઉ, આલમ-સેન સહૂ લહુ બહિઉ ॥ ૫૯૮ ॥

વિજય, બાદલને વધામણા

જયજયકાર હુઉ જસ લીધ, કરણી બાદિલ અધિકી કીધ ।
ઊઘડિયા ગઢના બારણા, બિરદ હૂઆ બાદિલનઇ ઘણા ॥ ૬૦૨ ॥
રાજા સૉમ્હઉ આવિઉ રંગિ, મિલિયા બેહી અગોઅંગિ ।
મહામહોછવિ માહે લીઉ, અરધ દેસ બાદિલ નઇ દીઉ ॥ ૬૦૩ ॥

બાદલની માતા અને પત્ની એનુ સ્વાગત કરે છે, ગોરાની પત્ની સતી થાય છે,
છેલ્લી બે કડીઓમા કવિ જાણે કથાનો સાર કહે છે

બિરદ બુલાવઇ બાદિલ ઘણા, સૉમિ-ધરમ સતવતાઁ તણા ।
ઇસઉ ન કોઈ હૂઉ સૂર, ત્રિહુ ભવણે કીધઉ જસપૂર ॥ ૬૧૯ ॥
પદમિણિ રાખી રાજા લીઉ, ગઢનઉ ભાર ઘણઉ ઓલીઉ ।
રિણવટ કરીનઈ રાખી રેહ, નમો નમો બાદિલ ગુણ-ગેહ ॥ ૬૨૦ ॥*

જોધપુર તા ૧૭-૧૨-૬૬

---

* આ ચોપઈની જે કડીઓ ઉપર આપવામા આવી છે તે પહેલાં ઉપલબ્ધ થયેલી પ્રતને આધારે તૈયાર કરેલ ન લેવામા આવી છે આ પછી, કેટલાક વખત પહેલા, કવિ હેમરત્નના પોતાના હાથે લખાયેલી આ હસ્તપ્રત મળી આવી છે અને અત્યારે હુ એનુ સપાદન કરી રહ્યો છુ, જે રાજસ્થાન પ્રાચ્યવિદ્યા પ્ર ગ્રન્થમાળામા ૪૦મા ગ્રન્થાંક તરીકે પ્રગટ થશે

॥ जयन्तु वीतरागाः ॥

પુણ્યશ્લોક મહામાત્ય વસ્તુપાલના અપ્રસિદ્ધ શિલાલેખો તથા પ્રશસ્તિલેખો

[તીર્થાધિરાજ શત્રુંજય ઉપરથી મળેલ
બે શિલાલેખો તથા દસ ગ્રંથસ્થ પ્રશસ્તિલેખો]

આગમપ્રભાકર મુનિશ્રી પુણ્યવિજયજી

આ લેખમાં ગૂર્જરેશ્વરમહામાત્ય વસ્તુપાલ અને તેજપાલ સબધી અદ્યાવધિ અપ્રસિદ્ધ બે શિલાલેખો અને દસ પ્રશસ્તિલેખો આપવામા આવ્યા છે

ઉપર જણાવેલા બન્ને શિલાલેખો એક જ દિવસે લખાયેલા છે અને એક જ સ્થાનમાથી મળી આવ્યા છે, તેથી આ બે શિલાલેખો વસ્તુપાલ–તેજપાલે તીર્થાધિરાજ શત્રુજયગિરિ ઉપર કરાવેલી પોળના જ છે તે નિશ્ચિત થાય છે બીજા શિલાલેખમા શત્રુજય ઉપર શ્રીઆદીશ્વરભગવાનના મદિરની સામે પોળ કરાવ્યાનો ઉલ્લેખ છે તેથી એમ લાગે છે કે આજે જેને વાઘણપોળ કહે છે તે પોળના સ્થાને વસ્તુપાલ–તેજપાલની કરાવેલી પોળ હોવી જોઈએ પ્રસ્તુત શિલાલેખો પણ વાઘણપોળના સમારકામમાથી મળી આવ્યા છે તેથી પણ આ હકીકત વધારે સ્પષ્ટ થાય છે વસ્તુપાલ–તેજપાલે કરાવેલી પોળ ક્યારે જીર્ણ-શીર્ણ થઈ હશે? તેનો જીર્ણોદ્ધાર કે તેના સ્થાને નવીન પોળ ક્યારે થઈ? અને નવી થયેલી પોળનુ 'વાઘણપોળ' નામ કેમ થયુ?—આ હકીકત હવે શોધવી રહી અસ્તુ

પહેલો શિલાલેખ સસ્કૃતપદ્યમય છે બીજા શિલાલેખની રચના સસ્કૃત ગદ્ય–પદ્યમય છે બન્ને શિલાલેખોમા આવતા કેટલા'ક પદ્યો ગૂર્જરેશ્વરપુરોહિત સોમેશ્વરદેવવિરચિત લૂણવસહી-(આબૂ)-પ્રશસ્તિલેખ, શ્રીઉદયપ્રભસૂરિવિરચિત સુકૃતકીર્તિકલ્લોલિની, શ્રીઅરિસિંહ ઠક્કુરવિરચિત સુકૃતસકીર્તન, અને શ્રીનરેન્દ્રપ્રભસૂરિકૃત વસ્તુપાલપ્રશસ્તિ આદિમા મળે છે, તેથી આ શિલાલેખોનો પદ્યવિભાગ વસ્તુપાલસબધિત સાહિત્યમાથી લેવાયો છે તે નિશ્ચિત થાય છે.

પહેલા શિલાલેખમા વસ્તુપાલ–તેજપાલની સક્ષિપ્ત યશોગાથા છે, અને તે બીજા શિલાલેખની પૂર્વભૂમિકારૂપ છે આથી એ સ્પષ્ટ થાય છે કે વસ્તુપાલ–તેજપાલે અવિરતપણે લક્ષ્મીનો સદ્વ્યય કરવામા પાછીપાની નહોતી કરી, તેમ જ તેઓ યુદ્ધભૂમિમા જયવતા યોદ્ધા હોવા ઉપરાત ઉત્તમ કોટિના રાજનીતિજ્ઞ હતા

બીજા શિલાલેખની મુખ્ય ચાર હકીકતો આ પ્રમાણે છે

૧ વસ્તુપાલ-તેજપાલે શત્રુજય ઉપર ઉજ્જયતાવતાર, સ્તભનક તીર્થાવતાર, સત્યપુર તીર્થાવતાર, નદીશ્વરાવતાર અને શકુનિકાવિહારાવતારના નામે પાચ તીર્થસ્મારક મદિરો કરાવ્યા હતા, ઇન્દ્રમડપ કરાવ્યો હતો, કપર્દિયક્ષના મદિરનો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો હતો, તેજપાલની પત્ની અનુપમાના નામનું અનુપમાસરોવર બધાવ્યુ હતુ, અને મૂળનાયક શ્રીઆદીશ્વરભગવાનના મદિર સામે પૂર્વ-પશ્ચિમ ભાગમા પોતાની અને પોતાના ભાઈઓની મૂર્તિઓ સહિત એક પોળ કરાવી હતી

૨ વસ્તુપાલના માતા–પિતા અને ભાઈઓના નામોનો ઉલ્લેખ

૩ વસ્તુપાલ–તેજપાલનો શ્રીસઘ પ્રત્યે અનન્ય બહુમાનવાળો ભક્તિભાવ

૪ વસ્તુપાલ, ગૂર્જરેશ્વર મહારાજા વીરધવલ, લાવણ્યાગ–લૂણિગ (વસ્તુપાલના મોટા ભાઈ), મલ્લદેવ–માલદેવ (વસ્તુપાલના મોટા ભાઈ), તેજપાલ (વસ્તુપાલના નાના ભાઈ), જૈત્રસિંહ (વસ્તુપાલના પુત્ર), અને લૂણસિંહ(તેજપાલના પુત્ર)ની ગુણાનુવાદપૂર્વક યશોગાથા

બન્ને શિલાલેખોને શિલા ઉપર લખનાર ખભાતનિવાસી વાજડનો પુત્ર ઠ્ઠુવક અટકવાળો જયતસિંહ છે ગિરનારના શિલાલેખોના આધારે આ જયતસિંહનુ અપરનામ જૈત્રસિંહ હતુ અને તે કાયસ્થવશીય વાલિગના પુત્ર સહજિગના પુત્ર વાજડનો પુત્ર હતો એ હકીકત જાણી શકાય છે [1]

પહેલા શિલાલેખનો કોતરનાર બકુલસ્વામી નામના શિલ્પીનો પુત્ર ઠ્ઠુવક અટકવાળો પુરુષોત્તમ છે ગિરનારના શિલાલેખોના આધારે આ પુરુષોત્તમ વસ્તુપાલે શત્રુજય ઉપર બાધેલા ઇન્દ્રમડપ અને નદીશ્વરાવતારના મુખ્ય શિલ્પી સોમદેવના પુત્ર બકુલસ્વામીનો પુત્ર હતો એ જાણી શકાય છે [2]

બીજા શિલાલેખનો કોતરનાર કુમારસિંહ નામનો સૂત્રધાર છે આ કુમારસિંહ સૂત્રધાર વાહડનો પુત્ર હતો તે હકીકત ગિરનારના શિલાલેખો ઉપરથી જાણી શકાય છે [3]

આજ સુધીમા ઉપલબ્ધ થયેલા વસ્તુપાલના શિલાલેખોની લિપિ અને ઉત્કીર્ણન સુદર છે પોતાના શિલાલેખોનુ લિપિસૌષ્ઠવ બરાબર જળવાય તે માટે લેખનકળામા સિદ્ધહસ્ત લેખકની અને તદનુસાર તે લેખને સુદર રીતે કોતરનાર સૂત્રધારની વસ્તુપાલ ખાસ પસદગી કરતા હતા આજે ઉપલબ્ધ થતા વસ્તુપાલના શિલાલેખોમા લેખક અને ઉત્કીર્ણક કલાકારોના નામવાળા જે લેખો શત્રુજય, ગિરનાર અને ખભાતમાથી મળ્યા છે તેમા લેખક અને ઉત્કીર્ણક ઉપર જણાવેલા જ છે લૂણવસહી–(આબૂ)ના શિલાલેખમા લેખકનું નામ નથી તેથી તેમા જણાવેલો ઉત્કીર્ણક સૂત્રધાર કેલ્હણના પુત્ર ધાધલનો પુત્ર ચડેશ્વર લિપિમા અને કોતરવામા સિદ્ધહસ્ત હશે એમ લાગે છે આવી, કોઈના પણ કાર્ય સાથે તેના નામને અમર કરવાની વસ્તુપાલ જેવી મહાનુભાવતા વિરલ વ્યક્તિઓમા જ હોય છે

---

૧ જુઓ ગિરનાર ઇન્સ્ક્રિપ્શન્સ, ન૦ ૨, ૨૧ ૨૯

૨ જુઓ ગિરનાર ઇન્સ્ક્રિપ્શન્સ, ન૦ ૨, ૨૩–૨૪, ૨૪–૨૫, ૨૬–૨૭, ૨૮–૨૯

૩ જુઓ ગિરનાર ઇન્સ્ક્રિપ્શન્સ, ન૦ ૨, ૨૧–૨૩, ૨૭-૨૮,

ધિરાજ શત્રુંજયગિરિવર ઉપરથી, વાઘણ પોળના સમારકામ દરમ્યાન, તાજેતરમાં મળી આવેલ મહામંત્રી વસ્તુપાલના વિ સં ૧૨૮૮ના બે શિલાલેખો પૈકીનો પહેલો શિલાલેખ (જુઓ પૃ ૩૦૫)

તીર્થાધિરાજ શત્રુજયગિરિવર ઉપરથી, નાઘણુ પોળના સમારકામ દરમ્યાન, તાજેતરમા મળી આવેલ મહામાત્ય વસ્તુપાલના વિ સ ૧૨૮૮ના બે શિલાલેખો પૈકીનો બીજો શિલાલેખ (જુઓ પાનુ ૩૦૫)

બીજા શિલાલેખમા આવતી શત્રુંજય ઉપર પોળ કરાવ્યાની હકીકત સિવાયની બન્ને શિલાલેખોની હકીકતો વસ્તુપાલના સબધમા રચાયેલા સાહિત્યમા અને પ્રશસ્તિલેખોમા મળી આવે છે, એટલુ જ નહિ પણ આ શિલાલેખોમા જેનો ઉલ્લેખ નથી તેવી વસ્તુપાલસબધી હકીકતો આજે મોટા પ્રમાણમા મળી આવે છે તેનો સક્ષિપ્ત નિર્દેશ કરતા પહેલા પ્રસ્તુત બન્ને શિલાલેખોનો ભાવાર્થસહિત અક્ષરશ: પાઠ અને વસ્તુપાલને લગતા અદ્યાવધિ અપ્રસિદ્ધ દસ પ્રશસ્તિલેખો અને તેનો ટૂક પરિચય આપવો ઉચિત લાગે છે

शिलालेखाङ्क – १

[१] ॥ दं० ॥ ॐ नमः श्रीसर्वज्ञाय ॥
विश्वस्थितिप्रथमनाटकसूत्रधारो
ब्राह्म महो घृतम
नम्रकिरीटकोटि–
शक्र सुरा स युगा [२] दिदेव ॥ १ ॥

स्वैर भ्राम्यतु नाम वीरधवलक्षोणींदुकीर्त्तिर्दिव
पाताल च महीतल च जलधेरन्तश्च नक्त दिव ।
धीसिद्धाञ्जननिर्मल विजयते श्रीवस्तुपालाख्यया
तेजःपाल[३]समाह्वयाभवदिद यस्या द्वयं नेत्रयो. ॥ २ ॥

देव स्वर्नाथ ! कष्ट, ननु क इव भवान्? नदनोद्यानपाल.,
खेदस्तत्कोऽद्य ? केनाप्यहह ! हृत इत काननात् कल्पवृक्षः ।
हु मा वा[४]दीस्तदेतत्किमपि करुणया मानवाना मयैव
प्रीत्यादिष्टोऽयमुर्व्यास्तिलकयति तल वस्तुपालच्छलेन ॥ ३ ॥

विश्वेऽस्मिन् कस्य चेतो द .. स्य विश्वासमुच्चै
प्रौढ-[५]श्वेताशुरोचिः प्रचयसहचरी वस्तुपालस्य कीर्तिः ।
मन्ये तेनेयमारोहति गिरिषु यते गह्वरेषु
सर्गोत्सगा जल (?) याति पातालमूलम् ॥ ४

स एप निः-[६]शेषविपक्षकाल.
श्रीवस्तुपाल [पदमद्भुतानाम्] ।
य शकरोपि प्रणयिव्रजस्य
विभाति लक्ष्मीपरिरम्भरम्यः ॥ ५ ॥

किं ब्रू ह नीरनि . मुष्य
श्रीवस्तुपालसचिवस्य[७]गुणप्ररोहम् ।
दैन्या गिरो नेक .
प्रीतिस्पृश किमपि यत्र दृश' पतन्ति ॥ ६ ॥

श्लाघ्यो न वीरधवल क्षितिपावतस
कैर्नाम विक्रम-नयाविव मूर्त्तिमतौ ।
श्री[८][वस्तुपाल] इति वीरललाम तेज -
पालश्च बुद्धिनिलय. सचिवौ यदीयौ ॥ ७ ॥

अनंतप्रागल्भ्यः [स] जयति बली वीरधवलः
सशैला साम्भोधिं भुवमनिशमुद्धर्तुमनसः ।
इमौ मन्त्रि[९][प्रष्ठौ] कमठपति-कोला[धिप]कला-
मदभ्रा बिभ्राणौ मुदमुदयिनीं यस्य तनुत. ॥ ८ ॥

नदतु यावदिंदु-तपनौ सत्कर्मनिष्णाततता
पुष्णातु प्रयतो जगन्निजगुणैः प्रीणातु [१०] [लोक]पृणैः ।
श्रेयांसि श्रयता यशांसि चिनुतामेनांसि विध्वंसता
स्वामिन्य . विवासना (?) च तनुता श्रीवस्तुपालश्चिर ॥ ९ ॥

दुःस्थत्वेन कदर्थ्यमानमखिलं भूर्लोकमालोक[११]य-
न्नाविर्भूतकृपारसेन सहसा व्यापारितश्चेतसा ।
पातालाद्बलिरागतः स्वयमय श्रीवस्तुपालच्छला-
त्तेज पालमिषान्महीमनिमिषावासाच्च कर्ण्ण पुनः ॥ १० ॥

तेन भ्रातृयु[१२]गेन या प्रतिपुरग्रामाध्वशैलस्थलं
वापीकूपनिपानकाननसरः प्रासादसत्रादिका ।
धर्मस्थानपरंपरा नवतरा चक्रेऽथ जीर्णोद्धृता
तत्संख्यापि न बुध्यते यदि प[१३]र तद्वेदिनी मेदिनी ॥ ११ ॥

क्षोणीपीठमियद्रजःकणमियत्पानीयबिन्दुः पति.
सिंधूनामियदंगुल वियदियत्ताला च कालस्थिति. ।
इत्थं तथ्यमवैति यस्त्रिभुवने श्रीव[१४]स्तुपालस्य ता
धर्मस्थानपरंपरा गणयितु शके स एव क्षम ॥ १२ ॥

यावद्दिवींदुनार्कौ वासुकिना वसुमतीतले शेषः ।
इह सहचरितस्तावत्तेजःपालेन वस्तुपालोऽस्तु ॥ [१५] १३ ॥

श्रीविक्रमसंवत् १२८८ वर्षे पौष शुदि १५ शुक्रे प्रशस्तिर्निष्पन्ना ॥
एतामलिखत् वाजडतनुजन्मा ध्रुवकजयतासिंहाख्य ।
उदकिरदपि वकुलस्वामिसुत पुरुषोत्तमो विमल ॥

*

शिलालेखाङ्क – २

[१] ॥ दं० ॥ ॐ नमः श्रीसर्व्वज्ञाय ॥

देव. स वः शतमखप्रमुखामरौघक्लृप्तप्रथ प्रथमतीर्थपतिः पुनातु ।
धर्म्मक्रमोऽपि किल केवल एव लोके नीतिक्रमोऽपि यदुपक्रममेष भाति ॥ १ ॥

श्रीविक्रमसवत् १२८८ [२] वर्षे पौष सुदि १५ शुक्रे श्रीमदणहिलपुरवास्तव्यप्राग्वाटवशाल-करण ठ० श्रीचण्डपात्मज ठ० श्रीचण्डप्रसादागज ठ० श्रीसोमतनुज ठ० श्रीआशाराजनन्दनेन ठ० श्रीकुमार-देवीकुक्षिसंभूतेन ठ० श्रीलूणि[३]ग मह० श्रीमालदेवयोरनुजेन महं० श्रीतेज पालाग्रजन्मना चौलुक्यकुल-नभस्तलप्रकाशनैकमार्त्तण्डमहाराजाधिराजश्रीभुवनप्रसाददेवसुतमहाराजश्रीवीरधवलदेवप्रीतिप्रतिपन्नराज्यसर्वे-

श्व[४]र्येण स[०] ७७ वर्षे श्रीशत्रुजयोज्जयतप्रभृतिमहातीर्थयात्रोत्सवप्रभावाविर्भूतश्रीमद्देवाधिदेवप्रसादासादित त्येन श्रीशारदाप्रतिपन्नापत्येन महामात्यश्रीवस्तुपालेन अनुज मह० श्रीतेज पा[५]लेन च इह स्वकारितसौवर्णदडकलशविराजितसचारुतोरणालकृतश्रीमदुज्जयतस्तभनकतीर्थद्वयावतारर . .. हृतम नन्दीश्वरसत्यपुरशकुनिकाविहारकपर्दियक्षायतनोद्धार अनुपमाभिधा[६]नमहासरोवरप्रभृतिप्रधानधर्मस्थानपरपराविराजितस्य श्रीशत्रुजयमहातीर्थमौलिमुकुटायमानस्य श्री[१ युगादि]तीर्थकरश्रीऋषभदेवभवनस्याग्र प्रतोली कारिता ॥ छ ॥ छ

[७] भूयाद्भूवलयस्य वीरधवलः स्वामी समुद्रावधेः
श्रीमुद्राधिकृतः कृतः सुकृतिना येनाश्वराजात्मजः ।
यस्मा
.. विश्वोपकारव्रती ॥ १ ॥

ध[८]न्यात्मा खलु वस्तुपालसचिवः सर्वोऽपि सम्पद्यते
यत्सपर्कवशेन मेदुरमदोद्रेको विवेकी जनः ।
तज्जन्मा कौतुकमहो (१)
वितनुते नैवान्तर किंच[९]न ॥ २ ॥

त्यागाराधिनि राधेये ह्येककर्णैव भूरभूत् ।
उदिते वस्तुपाले तु द्विकर्णा वर्ण्यतेऽधुना ॥ ३ ॥

श्रीवस्तुपालते[ज.पा]लौ जगतीजनस्य चक्षुष्यौ ।
पुरुषोत्तमाक्षिगतयोः स्याता सदृशौ न रवि-शशिनौ ॥ ४ ॥

[१०] ताभ्यामेव च श्रीगुर्जरेन्द्रसचिवाभ्यामिहैव प्रतोल्या पश्चिमभागभित्तिद्वये श्रीआदिनाथदेवयात्रायातश्री .. हस्तात्रोत्सवनिमित्त पूर्णकलशोपशोभितकरकमल्युगल स्वबृहद्बान्धवयोः ठ० [११] श्रीलूणिग मह० श्रीमालदेवयो श्रीमद्देवाधिदेवाभिमुख मूर्तिद्वयमिद कारित ॥ छ ॥

लावण्यागः शिशुरपि कस्य नासीत्प्रशस्यः
श्लाघापात्र दधदपिकलामात्रमिंदुर्विशेषात् ।
दत्ते चिंतामणिरणुर[१२]पि प्रार्थितानि प्रजाना
तापक्लान्ति विधुवति सुधाबिंदुरप्यगलग्नः ॥ १ ॥

मत्रीश्वर स खलु कस्य न मल्लदेव स्थान . निजान्वयनामधेयः ।
निष्पिष्य निर्दयमधर्ममय यदग येनोदमूल्यत कलिप्रतिम[१३]ल्लदर्प्पः ॥ २ ॥

मल्लदेव इति देवताधिपश्रीरभूत्त्रिभुवने विभूतिभूः ।
धर्म्मकर्म्मधिषणावशो यशोराशिदासितसितद्युतिद्युति ॥ ३ ॥

तथा श्री शत्रुजयमहातीर्थयात्रामहोत्सवे समागच्छदतुच्छश्रीश्रमणसघा[१४]य कृताजलिबधबधुर प्रतोल्या. पूर्वभागभित्तिद्वये स्वकारितमेतयोरेव श्रीमहामात्ययो. पूर्व्वाभिमुख [मूर्त्ति]युगल स्वागत पृछ(च्छ)ति। उक्त च एतदर्थसवादि अनेनैव श्रीशारदाप्रतिपन्नपुत्रेण महा[१५]कविना महामात्यश्रीवस्तुपालेन सघपतिना—

अद्य मे फलवती पितुराशा मातुराशिषि शिखाऽकुरिताद्य ।
श्रीयुगादिजिनयात्रिकलोक प्रीणयाम्यहमशेषमखिन्न ॥ १ ॥

पुण्यलोकद्वयस्यास्य तेजःपा[१६]लस्य मन्त्रिणः।
देवश्च मर(? रु)देवश्च श्रीवीरः सर्व्वदा हृदि ॥ २ ॥

तेजःपाल सचिवतरणिर्नंदतान्द्राम्यभूमि-
यैत्र प्राप्तो गुणविटपिभिर्निर्व्यपोहः प्ररोहः।
यच्छायासु त्रिभुवनवनप्रेंखिणीषु प्रगल्भ
प्रक्रीडति प्रह्व[१७]मरमुद. कीर्त्तय श्रीसभायाः ॥ ३ ॥

य शैशवे विनयवैरिणि बोधवव्ये धत्ते नय च विनय च गुणोदय च।
सोय मनोभवपराभवजागरूकरूपो न क मनसि चुम्रति जैत्रसिंहः ॥ ४ ॥

श्रीवस्तुपाल चिरका[१८]ल
भवत्वधिकाधिकश्रीः।
यस्तावकीनधनवृष्टिहृतावशिष्ट
शिष्टेषु दौस्थ्य पावकमुच्छिनत्ति ॥ ५ ॥

श्रीतेजपालतनयस्य गुणानतुल्यान्
श्रीलूणसिंहकृतिन. कति न स्तुवन्ति ?।
[१९] श्रीत्रघनोद्धुरतरैरपि यैः समता–
दुद्दामता त्रिजगति क्रियतेऽस्य कीर्त्ते. ॥ ६ ॥

प्रसादादादिनाथस्य यक्षस्य च कपर्द्दिनः।
वस्तुपालान्वयस्यास्तु प्रशस्तिः स्वस्तिशालिनी ॥ ७ ॥

स्तम्भतीर्थध्रुवजयतसिंहेन लिखिता ॥
[२०] उत्कीर्ण्णा च सूत्र० कुमारसिंहेन महामात्यश्रीवस्तुपालस्य प्रशस्तिरिय ॥ शुभमस्तु ॥ छ ॥

*

પહેલા શિલાલેખનો ભાવાર્થ

વિશ્વસ્થિતિરૂપ નાટકના પ્રથમ સૂત્રધાર, બ્રહ્મતેજને ધારણ કરનાર, કરોડો ઇદ્રો અને સુરાસુરો જેમને વદન કરે છે તે શ્રીયુગાદિદેવ જયવતા વર્તો (૧)

બુદ્ધિરૂપી સિદ્ધાંજનથી નિર્મળ થયેલું વસ્તુપાલ તેજપાલરૂપી જેનુ નેત્રયુગલ છે તે વીરધવલની કીર્તિ સ્વર્ગ, પાતાળ, પૃથ્વી અને સમુદ્રપર્યન્ત અહોનિશ પ્રસરો (૨)

ઇદ્રના નદનવનનો રખેવાળ ઇદ્રને કહે છે હે દેવલોકના સ્વામી ! ઉપાધિ થઈ છે ઇદ્ર કહે છે શી ઉપાધિ છે? ઉદ્યાનપાલ કહે છે આપણા નદનવનમાથી કલ્પવૃક્ષ ચોરાયુ છે ઇદ્ર કહે છે આવુ બોલ મા, મનુષ્યો ઉપર કરુણા ઊપજવાથી મેં કલ્પવૃક્ષને વસ્તુપાલરૂપે પૃથ્વીતળને શોભાવવા કહ્યુ છે (૩)

ચોથો શ્લોક ખડિત છે તેથી તેનો ભાવાર્થ લખ્યો નથી

સમસ્ત શત્રુઓને પરાજિત કરનાર અને આશ્ચર્યકારી જીવન જીવનાર આ વસ્તુપાલ સ્નેહીજનોને સુખ આપવાથી શકર સમાન હોવા છતાય લક્ષ્મીના આલિંગનથી શોભાયમાન થઈને પ્રકાશે છે, એટલે કે વિષ્ણુસમાન છે (૫)

છઠ્ઠુ પદ્ય ખડિત છે તેથી તેનો ભાવાર્થ નથી લખ્યો

મૂર્તિમત શૌર્ય અને નીતિ જેવા અનુક્રમે વીરશિરોમણિ વસ્તુપાલ અને બુદ્ધિમાન તેજપાલ જેવા જેના મત્રી છે તેવા મહારાજા વીરધવલની કોણ પ્રશસા નથી કરતુ ? (૭)

કચ્છપાવતાર અને વરાહાવતારની કળાને ધારણ કરનારા આ બે શ્રેષ્ઠમત્રીઓ જેના ઉદયકારી અતીવ આનદને ફેલાવે છે તે અનતશૌર્યવાળો બળવાન્ વીરધવલ જય પામે છે અહીં વીરધવલને પર્વત અને સમુદ્રસહિત પૃથ્વીનો નિરતર ઉદ્ધાર ઇચ્છનાર જણાવ્યો છે (૮)

પવિત્ર જીવન જીવનાર શ્રીવસ્તુપાલ દીર્ઘકાળ પર્યંત સદાચારી જનોનુ પોષણ કરો, પોતાના જગદ્વ્યાપિ ગુણોથી જગતને ખુશ કરો, કલ્યાણને વરો, યશ મેળવો અને પાપોનો નાશ કરો (૯)

દારિદ્ર્યથી પીડાતા માનવીઓને જોઈને અતરમા કરુણા ઊપજવાથી પાતાળમાથી બલિરાજા વસ્તુપાલરૂપે અને સ્વર્ગમાથી કર્ણ તેજપાલરૂપે આવ્યા છે (૧૦)

તે બાધવબેલડીએ (વસ્તુપાલ તેજપાલે) પ્રત્યેક નગર, ગામ, પ્રવાસમાર્ગ અને પર્વત ઉપર વાવો, કૂવા, નવાણ, પરબ, ઉદ્યાન, સરોવર, મદિર અને સદાવ્રતો રૂપી ધર્મસ્થાનની જે શ્રેણિ બનાવી છે તથા જેનો જીર્ણોદ્ધાર કર્યો છે તેની સખ્યા પણ જાણી શકાતી નથી—કદાચ પૃથ્વી તે જાણતી હોય તો ! (૧૧)

પૃથ્વીતલના રજકણોની સખ્યા, સમુદ્રના બિંદુઓની સખ્યા, આકાશની અગુલસખ્યા અને કાળસ્થિતિની માત્રાઓની સખ્યા જાણનાર ત્રણે લોકમા જો કોઈ હોય તો ભલે હોય, પણ વસ્તુપાલે કરેલા ધર્મસ્થાનોની ગણતરી કરવા માટે પોતે વસ્તુપાલ પણ સમર્થ હશે કે કેમ, તેની શકા થાય છે (૧૨)

જ્યા સુધી આકાશમા ચદ્રની સાથે સૂર્ય છે, પાતાળમા વાસુકીનાગના સાથે શેષનાગ છે, ત્યા સુધી આ લોકમા વસ્તુપાલ ને તેજપાલનુ સાહચર્ય હો (૧૩)

શ્રી વિક્રમસવત ૧૨૮૮ના વર્ષમા પોષ સુદ ૧૫ શુક્રવારે આ પ્રશસ્તિ તૈયાર થઈ

આ સુદર પ્રશસ્તિને વાજડના પુત્ર ધ્રુવક અટકવાળા જયતસિંહે શિલા ઉપર લખી અને બકુલ-સ્વામીના પુત્ર પુરુષોત્તમે કોતરી.

* *

બીજા શિલાલેખનો ભાવાર્થ

પ્રારભમા સર્વજ્ઞને નમસ્કાર કર્યા છે અને પ્રથમ તીર્થંકર શ્રીયુગાદિજિનની સ્તુતિ કરી છે

શ્રીશત્રુજય અને ગિરનારની યાત્રાના ઉત્સવથી પ્રભાવિત થઈને સવત ૧૨૭૭મા સરસ્વતીના દત્તકપુત્ર મહામાત્ય શ્રીવસ્તુપાલ અને તેજપાલે શત્રુજયતીર્થ ઉપર સુદર તોરણથી અલકૃત ઉજ્જયતાવતાર, સ્તભનક(ખભાત)તીર્થાવતાર, નદીશ્વરાવતાર, સત્યપુર(સાચોર)તીર્થાવતાર અને શકુનિકાવિહારાવતાર એમ પાચ તીર્થોના પ્રતીકરૂપે મદિરો બનાવ્યા હતા તથા અનુપમાના નામનુ સરોવર કરાવ્યુ હતુ તેમ જ કપર્દિયક્ષના મદિરનો પુનરુદ્ધાર કર્યો હતો પોતે કરાવેલા આ ધર્મસ્થાનોથી શોભાયમાન શત્રુજય મહાતીર્થના મુકુટસમાન શ્રી યુગાદિતીર્થંકરભગવાનના મદિરની સામે વિક્રમ સવત ૧૨૮૮ના વર્ષમા પોષ સુદિ ૧૫ શુક્રવારે અણહિલપુરના રહેવાસી પ્રાગ્વાટ(પોરવાડ)વશમા અલકારસમાન ઠક્કુર શ્રીચડપ્રસાદના પુત્ર ઠક્કુર શ્રીસોમના પુત્ર ઠક્કુર શ્રીઆશારાજના પુત્ર અને શ્રીકુમારદેવીના પુત્ર તેમ જ ઠક્કુર શ્રીલૂણિગ અને મહાન્ શ્રીમાલદેવના નાના ભાઈ તેમ જ તેજપાલના મોટા ભાઈ, ચૌલુક્યવશમા

સૂર્યસમાન મહારાજાધિરાજ શ્રીભુવનપ્રસાદદેવના પુત્ર મહારાજા શ્રીવીરધવલની પ્રીતિથી સમગ્ર રાજ્યના ઐશ્વર્યને પામેલા વસ્તુપાલે તથા તેના નાના ભાઈ તેજપાલે પોળ કરાવી

જેણે અશ્વરાજના પુત્ર(વસ્તુપાલ)ને શ્રીમુદ્રાધિકારી બનાવ્યો તે વીરધવલ રાજા સમુદ્રપર્યન્ત પૃથ્વીનો સ્વામી થાઓ (૧)

જેના પરિચયથી કોઈ પણ માણસ નિર્મદ અને વિવેકી થાય છે તેવો વસ્તુપાલ ખરેખર ધન્યાત્મા છે (૨)

ત્યાગશીલ કર્ણના સમયમા પૃથ્વી એક કર્ણવાળી હતી, તે વસ્તુપાલના ઉદય પછી બે કર્ણવાળી થઈ (૩)

શ્રીવસ્તુપાલ અને તેજપાલ જગતના માણસોની આખરૂપ છે, તેથી વિષ્ણુભગવાનની આખરૂપ સૂર્ય-ચન્દ્રની ઉપમા તેમના માટે ઉચિત ગણાવી ન જોઈએ (૪)

અને તે જ બે ભાઈઓએ ઉપર જણાવેલી પોળના પશ્ચિમ ભાગની બે ભીંતો ઉપર શ્રીઆદિનાથદેવની યાત્રા માટે આવેલા સ્નાત્રોત્સવનિમિત્તે પૂર્ણકલશથી શોભાયમાન હસ્તયુગલવાળી પોતાના વડીલબન્ધુ ઠ૦ શ્રીલુણિગ અને મહાન્ શ્રીમાલદેવની મૂર્તિઓ શ્રીદેવાધિદેવના સન્મુખ બનાવી

જેમ માત્ર એક જ કળાને ધારણ કરનાર ચન્દ્ર વખણાય છે—પૂજાય છે, અતિ નાનો ચિંતામણિ લોકોને ઇચ્છિત આપે છે અને અગ ઉપર લગાડેલું અમૃતનુ બિંદુ તાપને દૂર કરે છે, તેમ વયમા બાળક હોવા છતા લૂણસિંહ (વસ્તુપાલનો મોટો ભાઈ) સર્વજનોમા પ્રશસાપાત્ર છે (૧)

કળિયુગનુ અધર્મમય અગ પીસીને જેણે કલિકાલરૂપી શત્રુનો ગર્વ હણ્યો છે તેવા દિવ્યરૂપવાળા ધર્મિષ્ઠ અને યશસ્વી મત્રીશ્વર મલ્લદેવ(વસ્તુપાલના મોટા ભાઈ)ની પ્રશસા કોણ નથી કરતુ ? (૨–૩)

તથા પ્રસ્તુત પોળના પૂર્વ ભાગની બે ભીંતો ઉપર બનાવેલી હાથ જોડીને ઊભેલી પોતાની (શ્રીવસ્તુપાલ અને તેજપાલની) મૂર્તિઓ શ્રીશત્રુંજયમહાતીર્થયાત્રામહોત્સવનિમિત્તે આવતા મહાન શ્રીશ્રમણસઘ પ્રતિ સ્વાગત પૂછે છે અહીં મહાકવિ સઘપતિ શ્રીવસ્તુપાલની અતરોર્મિ જણાવી છે તે આ પ્રમાણે—

હુ (વસ્તુપાલ) આજે શ્રીયુગાદિજિનની યાત્રાએ આવેલા સમસ્ત યાત્રિકોને અશ્રાન્તપણે ખુશ કરુ છુ—એટલે કે યાત્રિકોની ભક્તિ કરુ છુ—આથી જ મારા પિતાજીની આશા ફળી છે અને માતાજીની આશીષમા આજે અકુરો ફૂટ્યા છે (૧)

જેના બન્ને લોક પવિત્ર છે તેવા શ્રીતેજપાલના હૃદયમા સદા શ્રીયુગાદિજિન અને શ્રીવીરજિન છે (૨)

જેની સભાની વિસ્તૃત પ્રમોદવાળી કીર્તિઓ ત્રણે ભુવનમા ક્રીડા કરે છે તેવા ગુણવાન, ભાગ્યવાન અને મત્રીઓમા સૂર્યસમાન તેજપાલ આનદ પામો (૩)

વિનયનુ જેમા ભાન ન હોય એવી અબોધ બાલ્યાવસ્થામા પણ જે નય, વિનય અને ગુણોદયને ધારણ કરે છે તે આ જૈત્રસિંહ (વસ્તુપાલનો પુત્ર) સર્વ કોઈના મનને સુખે છે—સ્પર્શે છે (૪)

જેના આપેલા દાનનો અશમાત્ર પણ લોકોનું દારિદ્ર્ય હણે છે એવા શ્રીવસ્તુપાલ અધિકાધિક લક્ષ્મીવાન્ થાઓ (૫)

જેના ગુણોએ જેની કીર્તિને ત્રણ જગતમા વ્યાપ્ત કરી છે તે આ તેજપાલના પુત્ર લૂણસિંહના ગુણોની સર્વ કોઈ પ્રશસા કરે છે (૬)

ભગવાન્ શ્રીઆદિનાથ અને કપર્દિયક્ષની કૃપાથી આ પ્રશસ્તિ વસ્તુપાલના વશનુ કલ્યાણ કરનારી થાઓ (૭)

મહામાત્ય શ્રીવસ્તુપાલની આ પ્રશસ્તિ સ્તભતીર્થ(ખભાત)નિવાસી ધ્રુવ જગતસિંહે લખી અને સૂત્રધાર કુમારસિંહે કોતરી કલ્યાણ હો।

*   *

હવે મહામાત્ય શ્રીવસ્તુપાલ સબધિત અદ્યાવધિ અપ્રસિદ્ધ દશ પ્રશસ્તિલેખોનો અક્ષરશ પાઠ અને તે લેખોનો ટૂક પરિચય આપવામા આવે છે

प्रशस्तिलेखाङ्क—१

स्वस्ति श्रीवल्लिशालाया वस्तुपालाय मन्त्रिणे ।
यद्यशःशशिनः शत्रुदुष्कीर्त्या शर्वरीयितम् ॥ १ ॥

शौण्डीरोऽपि विवेकवानपि जगत्त्राताऽपि दाताऽपि वा,
सर्वः कोऽपि पथीह मन्थरगतिः श्रीवस्तुपालश्रिते ।
स्वज्योतिर्दहनाहुतीकृततमस्तोमस्य तिग्मद्युते.,
कः शीतांशुपुरःसरोऽपि पदवीमन्वेतुमुत्कन्धरः ? ॥ २ ॥

श्रीवस्तुपालसचिवस्य यशःप्रकाशे, विश्व तिरोदधति धूर्जटिहासभासि ।
मन्ये समीपगतमप्यविभाव्य हस, देवः स पद्मवसतिश्चलितः समाधे. ॥ ३ ॥

वास्तव वस्तुपालस्य वेत्ति कश्चरिताद्भुतम् ? ।
यस्य दानमविश्रान्तमर्थिष्वपि रिपुष्वपि ॥ ४ ॥

शून्येषु द्विषता पुरेषु विपुलज्वालाकरालोदया.,
खेलन्ति स्म दवानलच्छलभृतो यस्य प्रतापाग्नय ।
जृम्भन्ते स्म च पर्वगर्वितसितज्योति.समुत्तेकित-
ज्योत्स्नाकन्दलकोमलाः शरवणव्याजेन यत्कीर्तयः ॥ ५ ॥

कुन्द मन्दप्रताप, गिरिशगिरिरपाहकृति., सान्द्रबिन्दु'
पूर्णेन्दुः, सिद्धसिन्धुर्विधृतविधुरिमा, पञ्चजन्य समन्यु ।
शेषाहिर्निर्विशेष., कुमुदमपमद, कौमुदी निष्प्रसादा,
क्षीरोद. सापनोद', क्षतमहिम हिम यस्य कीर्ते. पुरस्तात् ॥ ६ ॥

यस्योर्वीतिलकस्य किन्नरगणोद्गीतैर्यशोभिर्मुहु.
स्मेरद्विस्मयलोलमौलिविगलच्चन्द्रामृतोज्जीविनाम् ।
सृष्टिर्नाभवदीदृशी मम न मे नो मेऽप्यत्राप्येति गा
मुण्डस्रक्परिणद्धधातृशिरसा शम्भु' पर पिप्रिये ॥ ७ ॥

राकाताण्डवितेन्दुमण्डलमहःसन्दोहसवादिभिः
यत्कीर्त्तिप्रकरैर्जगत्त्रयतिरस्कारैकहेवाकिभिः ।
अन्योन्यानवलोकनाकुलितयोः शैलात्मजा शूलिनोः
क त्व क त्वमिति प्रगल्भरभस वाचो विचेरुर्मिथः ॥ ८ ॥

बाढ प्रौढयति प्रतापशिखिन काम यशःकौमुदीं
सामोदा तनुते सदा विकचयत्यास्यारविन्दाकरान् ।
शत्रुस्त्रीकुचपत्रवल्लिविपिन नि शेषत. शोपय-
त्यन्य. कोऽप्युदितो रणाम्बरतले यस्यासिधाराधरः ॥ ९ ॥

तत्सत्य कृतिभिर्यदेष भुवनोद्धारैकधौरेयता
बिभ्राणो भृशमच्युतस्थितिरतिप्रीत्युत्तर गीयते ।
यत्र प्रेम नि[र]र्गल कमलया सर्वाङ्गमालिङ्गिते
केषा नाम न जज्ञिरे सुमनसामौर्जित्यवत्यो मुदः ? ॥ १० ॥

न यस्य लक्ष्मीपतिरप्युपैति जनार्दनत्वात् समता मुकुन्दः ।
वृषप्रियोऽप्युग्र इति प्रसिद्धिं दधत् त्रिनेत्रोऽपि न चास्य तुल्यः ॥ ११ ॥

स्वस्ति श्रीबलये नमोऽस्तु नितरा कर्णाय दाने ययो-
रस्पष्टेऽपि दृशा यश. कियदिद वन्ध्यास्तदेताः प्रजा. ।
दृष्टे सम्प्रति वस्तुपालसचिवत्यागे करिष्यन्ति ता'
कीर्त्ति काञ्चन या पुनः स्फुटमिय विश्वेऽपि नो मास्यति ॥ १२ ॥

यस्मिन् विश्वजनीनवैभवभरे विश्वम्भरा निर्भर-
श्रीसम्भारविभाव्यमानपरमप्रेमोत्तरा तन्वति ।
प्राणिप्रत्ययकारिकेवलमभूद् देहीति सङ्कीर्त्तन
लोकाना न कदापि दानविषय न प्रार्थनागोचरम् ॥ १३ ॥

दृश्यन्ते मणि-मौक्तिकस्तबकिता यद्विद्वदेणीदृशो
यज्जीवन्त्यनुजीविनोऽपि जगतश्चिन्ताश्मविस्मारिण ।
यच्च ध्यानमुच. स्मरन्ति गुरवोऽप्यश्रान्तमाशीर्गिर
प्रादु षन्त्यमला यश परिमलाः श्रीवस्तुपालस्य ते ॥ १४ ॥

कोटीरै' कटकाऽङ्गुलीय-तिलकै केयूर-हारादिभि.
कौशेयैश्च विभूष्यमाणवपुषो यत्पाणिविश्राणितै ।
विद्वासो गृहमागता' प्रणयिनीरप्रत्यभिज्ञाभृत-
स्तैस्तै' स्व शपथै कथ कथमपि प्रत्याययाञ्चक्रिरे ॥ १५ ॥

तैस्तैर्येन जनाय काञ्चनचयैरश्रान्तविश्राणितै-
रानिन्ये भुवन तदेतदमितोऽप्यैश्वर्यकाष्ठा तथा ।
दानैकव्यसनी स एव समभूदत्यन्तमन्तर्यथा
काम दुर्भृतिधाम याचकचमू भूयोऽप्यसम्भावयन् ॥ १६ ॥

त्यागो यद्वसुवारिवारितजगद्दारिद्र्यदावानल-
श्वेतः कण्टककुट्टनैकरसिक वर्णाश्रमेष्वन्वहम् ।
सङ्ग्रामश्च समग्रवैरिविपदामद्वैतवैतण्डिक-
स्तन्मन्ये वसति त्रिधाऽपि सचिवोत्तसेऽत्र वीरो रसः ॥ १७ ॥

आश्चर्यं वसुवृष्टिभि कृतमनःकौतूहलाकृष्टिभि-
र्यस्मिन् दानघनाघने तत इतो वर्षत्यपि प्रत्यहम् ।
दूरे दुर्दिनसकथाऽपि सुदिन तत् किञ्चिदासीत् पुन-
र्येनोर्वीवलयेऽत्र कोऽपि कमलोल्लासः पर निर्मितः ॥ १८ ॥

साक्षाद् ब्रह्मपरम्परा गतमिव श्रेयोविवर्त्तै. सता
तेजःपाल इति प्रतीतमहिमा तस्यानुजन्मा जयी ।
यो धत्ते न दशा कदापि कलितावद्यामविद्यामयीं
य चोपास्य परिस्पृशन्ति कृतिन. सद्यः परा निर्वृतिम् ॥ १९ ॥

सङग्रामः क्रतुभूमिरत्र सततोद्दीप्रः प्रतापानलः
श्रूयन्ते स्म समन्तत श्रुतिसुखोद्गारा द्विजाना गिर ।
मन्त्रीशोऽयमशेषकर्मनिपुणः कर्मोपदेष्टा द्विषो
होतव्याः फलवास्तु वीरधवलो यज्वा यशोराशिभिः ॥ २० ॥

श्लाघ्यो न वीरधवलः क्षितिपावतसः कैर्नाम विक्रम-नयाविव मूर्त्तिमन्तौ ।
श्रीवस्तुपाल इति वीरललामतेज पालश्च बुद्धिनिलयः सचिवौ यदीयौ ॥ २१ ॥

अनन्तप्रागल्भ्य स जयति बली वीरधवलः सशैला साम्भोधि भुवमनिशमुद्धर्तुमनसः ।
इमौ मन्त्रिप्रष्ठौ कमठपति-कोलाधिपकलामदभ्रा बिभ्राणौ मुदमुदयिनीं यस्य तनुतः ॥ २२ ॥

युद्ध वारिधिरेष वीरधवलक्ष्माशक्रदोर्विक्रमः
पोतस्तत्र महान् यशःसितपटाटोपेन पीनद्युतिः ।
सोऽय सारमरुद्भिरञ्चतु पर पार कथ न क्षणाद्
यत्राऽऽश्रान्तमरित्रता कल्यतस्तावेव मन्त्रीश्वरौ ? ॥ २३ ॥

रौर भ्राम्यतु नाम वीरधवलक्षोणीन्दुकीर्त्तिर्दिव
पाताल च महीतल च जलधेरन्तश्च नक्तन्दिवम् ।
धीसिद्धाञ्जननिर्मल विजयते श्रीवस्तुपालाख्यया
तेज पालसमाह्वया च तदिद यस्या द्वय नेत्रयो. ॥ २४ ॥

श्रीमन्त्रीश्वरवस्तुपालयशसामुच्चावचैर्वीचिभिः
सर्वस्मिन्नपि लम्भिते धवलता कल्लोलिनीमण्डले ।
गङ्गेयमिति प्रतीतिविकलास्ताम्यन्ति काम भुवि
भ्राम्यन्तस्तनुसादमन्दितमुदो मन्दाकिनीधार्मिका ॥ २५ ॥

हहो रोहण ! रोहति त्वयि मुहु किं पीनतेय ? शृणु
भ्रात ! सम्प्रति वस्तुपालसचिवत्यागैर्जगत् प्रीयते ।

राकाचन्द्रा [illegible]
[illegible] ।
[illegible]
[illegible] ॥ ८ ॥

वादे मोऽस्य प्रमाणमिति [illegible]
[illegible] ।
[illegible]
[illegible] ॥ ९ ॥

न यस्य कृतिभिर्येन सुर[illegible]
[illegible] गीयते ।
यत्र प्रम नि[र][illegible]
केषां नाम न जज्ञिरे गुण[illegible] मुद ? ॥ १० ॥

न यस्य लक्ष्मीपतिरप्युपैति [illegible] समता मुकुन्द ।
नृपप्रियोऽप्युग्र इति प्रसिद्ध [illegible] जिनोऽपि न नास्य तुल्य ॥ ११ ॥

स्वस्ति श्रीचन्द्रे नमोऽस्तु नितरा पर्णाय दाने ययो-
रस्पृष्टेऽपि दृशा यश. श्रियदिदं वन्ध्यास्तदेता प्रजाः ।
दृष्टे सम्प्रति वस्तुपालसचिवत्यागे करिष्यन्ति ता
कीर्त्तिं काञ्चन या पुनः स्फुटमिय विभेऽपि नो मास्यति ॥ १२ ॥

यस्मिन विश्वजनीनवैभवभरे विश्वम्भरा निर्भर-
श्रीसम्भारविभाव्यमानपरमप्रेमोत्तरां तन्वति ।
प्राणिप्रत्ययकारिकेवलमभूद् देहीति सङ्कीर्त्तन
लोकाना न कदापि दानविषय न प्रार्थनागोचरम् ॥ १३ ॥

दृश्यन्ते मणि-मौक्तिकस्तबकिता यद्विद्वदेणीदृशो
यज्जीवन्त्यनुजीविनोऽपि जगतश्चिन्ताश्रमविस्मारिण. ।
यच्च ध्यानमुचः स्मरन्ति गुरवोऽप्यश्रान्तमाशीर्गिरः
प्रादुःषन्त्यमला यश परिमलाः श्रीवस्तुपालस्य ते ॥ १४ ॥

कोटीरै. कटकाऽङ्गुलीय-तिलकैः केयूर-हारादिभि·
कौशेयैश्च विभूष्यमाणवपुषो यत्पाणिविश्राणितै ।
विद्वांसो गृहमागताः प्रणयिनीरप्रत्यभिज्ञाभृत-
स्तैस्तैः स्व शपथै. कथ कथमपि प्रत्याययाञ्चक्रिरे ॥ १५ ॥

तैस्तैर्येन जनाय काञ्चनचयैरश्रान्तविश्राणितै-
रानिन्ये भुवन तदेतदमितोऽप्यैश्वर्यकाष्ठा तथा ।
दानैकव्यसनी स एव समभूदत्यन्तमन्तर्यथा
काम दुर्धृतिधाम याचकचमू भूयोऽप्यसम्भावयन् ॥ १६ ॥

त्यागो यद्वसुवारिवारितजगद्दारिद्र्यदावानल-
श्वेतः कण्टककुट्टनैकरसिक वर्णाश्रमेष्वन्वहम् ।
सङ्ग्रामश्च समग्रवैरिविपदामद्वैतवैतण्डिक-
स्तन्मन्ये वसति त्रिधाऽपि सचिवोत्तसेऽत्र वीरो रसः ॥ १७ ॥

आश्चर्यं वसुवृष्टिभिः कृतमन.कौतूहलाकृष्टिभि-
र्यस्मिन् दानघनाघने तत इतो वर्षत्यपि प्रत्यहम् ।
दूरे दुर्दिनसकथाऽपि सुदिन तत् किञ्चिदासीत् पुन-
र्येनोर्वीवलयेऽत्र कोऽपि कमलोल्लासः पर निर्मितः ॥ १८ ॥

साक्षाद् ब्रह्मपरम्परा गतमिव श्रेयोविवर्त्तैः सता
तेज.पाल इति प्रतीतमहिमा तस्यानुजन्मा जयी ।
यो धत्ते न दशा कदापि कलितावद्यामविद्यामयीं
य चोपास्य परिस्पृशन्ति कृतिनः सद्य परा निर्वृतिम् ॥ १९ ॥

सङ्ग्रामः क्रतुभूमिरत्र सततोद्दीप्रः प्रतापानलः
श्रूयन्ते स्म समन्तत श्रुतिसुखोद्गारा द्विजाना गिर ।
मन्त्रीशोऽयमशेषकर्मनिपुणः कर्मोपदेष्टा द्विषो
होतव्याः फलवास्तु वीरधवलो यज्वा यशोराशिभिः ॥ २० ॥

श्लाघ्यो न वीरधवलः क्षितिपावतस. कैर्नाम विक्रम-नयाविव मूर्त्तिमन्तौ ।
श्रीवस्तुपाल इति वीरल्लामतेज पालश्च बुद्धिनिलयः सचिवौ यदीयौ ॥ २१ ॥

अनन्तप्रागल्भ्य स जयति बली वीरधवलः सशैला साम्भोधिं भुवमनिशमुद्धर्तुमनसः ।
इमौ मन्त्रिश्रेष्ठौ कमठपति-कोलाधिपकलामदभ्रा बिभ्राणौ मुदमुदयिनीं यस्य तनुत' ॥ २२ ॥

युद्ध वारिधिरेष वीरधवलक्ष्माशक्रदोर्विक्रमः
पोतस्तत्र महान् यशःसितपटाटोपेन पीनद्युतिः ।
सोऽय सारमरुद्भिरञ्चतु पर पार कथ न क्षणाद्
यत्राऽऽश्रान्तमरित्रता कल्यतस्तावेव मन्त्रीश्वरौ ? ॥ २३ ॥

रैर भ्राम्यतु नाम वीरधवलक्षोणीन्दुकीर्त्तिर्दिव
पाताल च महीतल च जलधेरन्तश्च नक्तन्दिवम् ।
धीसिद्धाञ्जननिर्मल विजयते श्रीवस्तुपालाख्यया
तेज पालसमाह्वया च तदिद यस्या द्वय नेत्रयोः ॥ २४ ॥

श्रीमन्त्रीश्वरवस्तुपालयशसामुच्चावचैर्वीचिभिः
सर्वस्मिन्नपि लम्भिते धवलता कल्लोलिनीमण्डले ।
गङ्गैवेयमिति प्रतीतिविकलास्ताम्यन्ति काम भुवि
भ्राम्यन्तस्तनुसादमन्दितमुदो मन्दाकिनीधार्मिका ॥ २५ ॥

हहो रोहण ! रोहति त्वयि मुहु. किं पीनतेय ? शृणु
भ्रात ! सम्प्रति वस्तुपालसचिवत्यागैर्जगत् प्रीयते ।

राकाताण्डवितेन्दुमण्डलमह.सन्दोहभ्रमादिभिः
यत्कीर्तिप्रसरैर्जगत्त्रयनिरस्ताशेषदोषाश्रिभि ।
अन्योन्यानवलोकनाकुलितयो. शैलात्मजा शूलिनो
क त्व क त्वमिति प्रगल्भरभर्ग वाचो विचेरुर्मिथ' ॥ ८ ॥

यद्द प्रोदयति प्रतापशिखिनि काम यश.कौमुदी
सामोदा तनुते सदा विकचयत्यास्यारविन्दाकरान् ।
शत्रुस्त्रीकुचपत्त्रवल्लिविपिन नि शेषत. शोषय-
त्यन्यः कोऽप्युदितो रणाम्बरतले यस्यासिधाराधरः ॥ ९ ॥

तत्सत्य कृतिभिर्यदेष भुवनोद्धारैकधौरेयता
बिभ्राणो भृशमच्युतस्थितिरतिप्रीत्युत्तर गीयते ।
यत्र प्रेम नि[र]र्गल कमलया सर्वाङ्गमालिङ्गिते
केषा नाम न जज्ञिरे सुमनसामौर्जित्यवत्यो मुद. ? ॥ १० ॥

न यस्य लक्ष्मीपतिरप्युपैति जनार्दनत्वात् समता मुकुन्द. ।
वृषप्रियोऽप्युग्र इति प्रसिद्धिं दधत् जिनेशोऽपि न चास्य तुल्यः ॥ ११ ॥

स्वस्ति श्रीजलधये नमोऽस्तु नितरा कर्णाय दाने ययो-
रस्पष्टेऽपि दशा यश' कियदिद वन्यास्तदेता. प्रजा ।
दृष्टे सम्प्रति वस्तुपालसचिवत्यागे करिष्यन्ति ता'
कीर्त्ति काञ्चन या पुनः स्फुटमिय विश्वेऽपि नो मारयति ॥ १२ ॥

यस्मिन् विश्वजनीनवैभवभरे विश्वम्भरा निर्भर-
श्रीसम्भारविभाव्यमानपरमप्रेमोत्तरा तन्वति ।
प्राणिप्रत्ययकारिकेवलमभूद् देहीति सङ्कीर्त्तन
लोकाना न कदापि दानविषय न प्रार्थनागोचरम् ॥ १३ ॥

दृश्यन्ते मणि-मौक्तिकस्तवकिता यद्विद्वदेणीदृशो
यज्जीवन्त्यनुजीविनोऽपि जगतश्चिन्ताश्मविस्मारिणः ।
यच्च ध्यानमुचः स्मरन्ति गुरवोऽप्यश्रान्तमाशीर्गिर.
प्रादुःषन्त्यमला यश परिमलाः श्रीवस्तुपालस्य ते ॥ १४ ॥

कोटीरै. कटकाऽङ्गुलीय-तिलकै' केयूर-हारादिभि
कौशेयैश्च विभूष्यमाणवपुषो यत्पाणिविश्राणितै ।
विद्वासो गृहमागताः प्रणयिनीरप्रत्यभिज्ञाभृत-
स्तैस्तै. स्व शपथै कथ कथमपि प्रत्याययाञ्चक्रिरे ॥ १५ ॥

तैस्तैर्येन जनाय काञ्चनचयैरश्रान्तविश्राणितै-
रानिन्ये भुवन तदेतदमितोऽप्यैश्वर्यकाष्ठा तथा ।
दानैकव्यसनी स एव समभूदत्यन्तमन्तर्यथा
काम दुर्धृतिधाम याचकचमू भूयोऽप्यसम्भावयन् ॥ १६ ॥

त्यागो यद्वसुवारिवारितजगद्दारिद्र्यदावानल-
श्वेतः कण्टककुट्टनैकरसिक वर्णाश्रमेष्वन्वहम्।
सङ्ग्रामश्च समग्रवैरिविपदामद्वैतवैतण्डिक-
स्तन्मन्ये वसति त्रिधाऽपि सचिवोत्तसेऽत्र वीरो रसः ॥ १७ ॥

आश्चर्यं वसुवृष्टिभि' कृतमनःकौतूहलाकृष्टिभि-
र्यस्मिन् दानघनाघने तत इतो वर्षत्यपि प्रत्यहम्।
दूरे दुर्दिनसकथाऽपि सुदिन तत् किञ्चिदासीत् पुन-
र्येनोर्वीवलयेऽत्र कोऽपि कमलोल्लासः पर निर्मितः ॥ १८ ॥

साक्षाद् ब्रह्मपरम्परा गतमिव श्रेयोविवर्त्तैः सता
तेजःपाल इति प्रतीतमहिमा तस्यानुजन्मा जयी।
यो धत्ते न दशा कदापि कलितावद्यामविद्यामयीं
य चोपास्य परिस्पृशन्ति कृतिनः सद्य परा निर्वृतिम् ॥ १९ ॥

सङग्रामः क्रतुभूमिरत्र सततोद्दीप्रः प्रतापानलः
श्रूयन्ते स्म समन्तत श्रुतिसुखोद्गारा द्विजाना गिर ।
मन्त्रीशोऽयमशेषकर्मनिपुण. कर्मोपदेष्टा द्विषो
होतव्याः फलवास्तु वीरधवलो यज्वा यशोराशिभिः ॥ २० ॥

श्लाघ्यो न वीरधवलः क्षितिपावतसः कैर्नाम विक्रम-नयाविव मूर्त्तिमन्तौ।
श्रीवस्तुपाल इति वीरललामतेज पालश्च बुद्धिनिलय. सचिवौ यदीयौ ॥ २१ ॥

अनन्तप्रागल्भ्य स जयति बली वीरधवलः सशैला साम्भोधि भुवमनिशमुद्धर्तुमनसः।
इमौ मन्त्रिप्रष्ठौ कमठपति-कोलाधिपकलामदभ्रा बिभ्राणौ मुदमुदयिनीं यस्य तनुत' ॥ २२ ॥

युद्ध वारिधिरेष वीरधवलक्ष्माशक्रदोर्विक्रमः
पोतस्तत्र महान् यशःसितपटाटोपेन पीनद्युतिः।
सोऽय सारमरुद्भिरञ्चतु पर पार कथ न क्षणाद्
यत्राऽऽश्रान्तमरित्रता कल्यतस्ताविव मन्त्रीश्वरौ ? ॥ २३ ॥

रौर भ्राम्यतु नाम वीरधवलक्षोणीन्दुकीर्त्तिर्दिव
पाताल च्व महीतल च जलधेरन्तश्च नक्तन्दिवम्।
धीसिद्धाञ्जननिर्मल विजयते श्रीवस्तुपालाख्यया
तेज पालसमाह्वया च तदिद यस्या द्वय नेत्रयो. ॥ २४ ॥

श्रीमन्त्रीश्वरवस्तुपालयशसामुच्चावच्चैर्वीचिभिः
सर्वस्मिन्नपि लम्भिते धवलता कल्लोलिनीमण्डले।
गङ्गैवेयमिति प्रतीतिविकलास्ताम्यन्ति कामं भुवि
भ्राम्यन्तस्तनुसादमन्दितमुदो मन्दाकिनीधार्मिका ॥ २५ ॥

हहो रोहण! रोहति त्वयि मुहु, किं पीनतेय ? शृणु
भ्रात.! सम्प्रति वस्तुपालसचिवत्यागैर्जगत् प्रीयते।

राकाताण्डवितेन्दुमण्डलमह.सन्दोहसवादिभि.
यत्कीर्त्तिप्रकरैर्जगत्त्रयतिरस्कारैकहेवाकिभिः ।
अन्योन्यानवलोकनाकुलितयोः शैलात्मजा शूलिनो.
क त्व क त्वमिति प्रगल्भरभस वाचो विचेरुर्मिथः ॥ ८ ॥

बाढ प्रौढयति प्रतापशिखिन काम यशःकौमुदीं
सामोदा तनुते सदा विकचयत्यास्यारविन्दाकरान् ।
शत्रुस्त्रीकुचपत्त्रवल्लिविपिन नि शेषत. शोषय-
त्यन्यः कोऽप्युदितो रणाम्बरतले यस्यासिधाराधरः ॥ ९ ॥

तत्स्तत्य कृतिभिर्यदेप भुवनोद्धारैकधौरेयता
बिभ्राणो भृशमच्युतस्थितिरतिप्रीत्युत्तर गीयते ।
यत्र प्रेम नि[र]र्गल कमलया सर्वाङ्गमालिङ्गिते
केषा नाम न जज्ञिरे सुमनसामौर्जित्यवत्यो मुदः ? ॥ १० ॥

न यस्य लक्ष्मीपतिरप्युपैति जनार्दनत्वात् समता मुकुन्दः ।
वृषप्रियोऽप्युग्र इति प्रसिद्धिं दधत् त्रिनेत्रोऽपि न चास्य तुल्य. ॥ ११ ॥

स्वस्ति श्रीबलये नमोऽस्तु नितरा कर्णाय दाने ययो-
रस्पष्टेऽपि दृशा यश. कियदिद वन्द्यास्तदेताः प्रजा. ।
दृष्टे सम्प्रति वस्तुपालसचिवत्यागे करिष्यन्ति ताः
कीर्त्ति काञ्चन या पुनः स्फुटमिय विश्वेऽपि नो मास्यति ॥ १२ ॥

यस्मिन् विश्वजनीनवैभवभरे विश्वम्भरा निर्भर-
श्रीसम्भारविभाव्यमानपरमप्रेमोत्तरा तन्वति ।
प्राणिप्रत्ययकारिकेवलमभूद् देहीति सङ्कीर्त्तन
लोकाना न कदापि दानविषय न प्रार्थनागोचरम् ॥ १३ ॥

दृश्यन्ते मणि-मौक्तिकस्तबकिता यद्विद्वदेणीदृशो
यज्जीवन्त्यनुजीविनोऽपि जगतश्चिन्ताश्रमविस्मारिणः ।
यच्च ध्यानमुचः स्मरन्ति गुरवोऽप्यश्रान्तमाशीर्गिर.
प्रादुःषन्त्यमला यश परिमलाः श्रीवस्तुपालस्य ते ॥ १४ ॥

कोटीरैः कटकाऽङ्गुलीय-तिलकै' केयूर-हारादिभिः
कौशेयैश्च विभूष्यमाणवपुषो यत्पाणिविश्राणितै ।
विद्वासो गृहमागताः प्रणयिनीरप्रत्यभिज्ञाभृत-
स्तैस्तै स्व शपथै. कथ कथमपि प्रत्याययाञ्चक्रिरे ॥ १५ ॥

तैस्तैर्येन जनाय काञ्चनचयैरश्रान्तविश्राणितै-
रानिन्ये भुवन तदेतदमितोऽप्यैश्वर्यकाष्ठा तथा ।
दानैकव्यसनी स एव समभूदत्यन्तमन्तर्यथा
काम दुर्घृतिधाम याचकत्वमू भूयोऽप्यसम्भावयन् ॥ १६ ॥

त्यागो यद्वसुवारिवारितजगद्दारिद्र्यदावानल-
श्वेतः कण्टककुट्टनैकरसिक वर्णाश्रमेष्वन्वहम् ।
सङ्ग्रामश्च समग्रवैरिविपदामद्वैतवैतण्डिक-
स्तन्मन्ये वसति त्रिधाऽपि सचिवोत्तसेऽत्र वीरो रसः ॥ १७ ॥

आश्चर्यं वसुवृष्टिभिः कृतमनःकौतूहलाकृष्टिभि-
र्यस्मिन् दानघनाघने तत इतो वर्षत्यपि प्रत्यहम् ।
दूरे दुर्दिनसकथाऽपि सुदिन तत् किञ्चिदासीत् पुन-
र्येनोर्वीवलयेऽत्र कोऽपि कमलोल्लासः पर निर्मितः ॥ १८ ॥

साक्षाद् ब्रह्मपरम्परा गतमिव श्रेयोविवर्त्तैः सता
तेजःपाल इति प्रतीतमहिमा तस्यानुजन्मा जयी ।
यो धत्ते न दशा कदापि कलितावद्यामविद्यामयीं
य चोपास्य परिस्पृशन्ति कृतिनः सद्यः परा निर्वृतिम् ॥ १९ ॥

सङ्ग्रामः क्रतुभूमिरत्र सततोद्दीप्रः प्रतापानलः
श्रूयन्ते स्म समन्तत श्रुतिसुखोद्गारा द्विजाना गिर ।
मन्त्रीशोऽयमशेषकर्मनिपुणः कर्मोपदेष्टा द्विषो
होतव्याः फलवास्तु वीरधवलो यज्वा यशोराशिभि• ॥ २० ॥

श्लाघ्यो न वीरधवलः क्षितिपावतसः कैर्नाम विक्रम-नयाविव मूर्त्तिमन्तौ ।
श्रीवस्तुपाल इति वीरललामतेज पालश्च बुद्धिनिलयः सचिवौ यदीयौ ॥ २१ ॥

अनन्तप्रागल्भ्य स जयति बली वीरधवलः सशैला साम्भोधिं भुवमनिशमुद्धर्तुमनसः ।
इमौ मन्त्रिप्रष्ठौ कमठपति-कोलाधिपकलामदभ्रा बिभ्राणौ मुदमुदयिनीं यस्य तनुतः ॥ २२ ॥

युद्ध वारिधिरेष वीरधवलक्ष्माशक्रदोर्विक्रमः
पोतस्तत्र महान् यशःसितपटाटोपेन पीनद्युतिः ।
सोऽय सारमरुद्भिरञ्चतु पर पार कथ न क्षणाद्
यत्राऽऽश्रान्तमरित्रता कलयतस्तावेव मन्त्रीश्वरौ ? ॥ २३ ॥

रौर भ्राम्यतु नाम वीरधवलक्षोणीन्दुकीर्त्तिर्दिव
पाताल च महीतल च जलधेरन्तश्च नक्तन्दिवम् ।
धीसिद्धाञ्जननिर्मल विजयते श्रीवस्तुपालाख्यया
तेज पालसमाह्वया च तदिद यस्या द्वय नेत्रयो• ॥ २४ ॥

श्रीमन्त्रीश्वरवस्तुपालयशसामुच्चावचैर्वीचिभिः
सर्वस्मिन्नपि लम्भिते धवलता कल्लोलिनीमण्डले ।
गाङ्गेयमिति प्रतीतिविकलास्ताम्यन्ति काम भुवि
भ्राम्यन्तस्तनुसादमन्दितमुदो मन्दाकिनीधार्मिका ॥ २५ ॥

हहो रोहण ! रोहति त्वयि मुहु किं पीनतेय ? शृणु
भ्रात• ! सम्प्रति वस्तुपालसचिवत्यागैर्जगत् प्रीयते ।

तेनास्तैव ममार्थिकुट्टनकथाप्रीतिर्दरीकिन्नरी-
गीतैस्तस्य यशोऽमृतैश्च तदिय मेदस्विता मेऽधिकम् ॥ २६ ॥

देव! स्वर्नाथ! कष्ट, ननु क इव भवान्? नन्दनोद्यानपाल.,
खेदस्तत्कोऽद्य? केनाप्यहह! तव हृतः काननात् कल्पवृक्ष ।
हु मा वादीस्तदेतत् किमपि करुणया मानवाना मयैव
प्रीत्यादिष्टोऽयमुर्व्यारितलकयति तल वस्तुपालच्छलेन ॥ २७ ॥

कर्णायास्तु नमो नमोऽस्तु बलये त्यागैकहेवाकिनौ
यौ द्वावप्युपमानसम्पदमियत्काल गतौ त्यागिनाम् ।
भाग्याम्भोधिरत. पर पुनरय श्री वस्तुपालश्चिर
मन्ये धास्यति दानकर्मणि परामौपम्यधौरेयताम् ॥ २८ ॥

व्योमोत्सङ्गरुधः सुधाधवलिता. कक्षागवाक्षाङ्किता
स्तम्भश्रेणिविजृम्भमाणमणयो मुक्तावचूलोज्ज्वलाः ।
दिव्या कल्पमृगीदृशश्च विदुषा यत्त्यागलीलायित
व्याकुर्वन्ति गृहाः स कस्य न मुदे श्रीवस्तुपाल. कृती? ॥ २९ ॥

यद् दूरीक्रियते स्म नीतिरतिना श्रीवस्तुपालेन तत्
काञ्चित् सवननौषधीमिव वशीकाराय तस्येक्षितुम् ।
कीर्तिः कौञ्जनिकुञ्जमञ्जनगिरिं प्राक्शैलमस्ताचल
विन्ध्योर्वीधर-शर्वपर्वत-महामेरूनपि भ्राम्यति ॥ ३० ॥

देव. पङ्कजभूर्विभाव्य भुवन श्रीवस्तुपालोद्भवै
शुभ्राशुद्युतिभिर्यशोभिरमितोऽलक्ष्यैर्विलक्षीकृतम् ।
कल्पान्तोद्धुतदुग्धनीरधिपय.सन्तापशङ्काकुल.
शङ्के वत्सर-मास-वासरगण सख्याति सर्गस्थिते. ॥ ३१ ॥

चित्र चित्र समुद्रात् किमपि निरगमद् वस्तुपालस्य पाणे-
र्यो दानाम्बुप्रवाहः स खलु समभवत् कीर्त्तिसिद्धस्रवन्ती ।
साऽपि स्वच्छन्दमारोहति गगनतल खेलति क्ष्माधराणा
शृङ्गोत्सङ्गेषु रङ्गत्यमरभुवि मुहुर्गाहते खेचरोर्वीम् ॥ ३२ ॥

पुण्याराम. सकलसुमन सस्तुतो वस्तुपाल-
स्तत्र स्मेरा गुणगणमयी केतकीगुल्मपङ्क्ति. ।
तस्यामासीत् किमपि तदिद सौरभ कीर्तिदम्भाद्
येन प्रौढप्रसरसुहृदा वासिता दिग्विभागा. ॥ ३३ ॥

सेच सेच स खलु विपुलैर्वासनावारिपूरैः
स्फीता स्फातिं वितरणतरुर्वस्तुपालेन नीतः ।
तच्छायाया भुवनमखिल हन्त! विश्रान्तमेतद्
दोलाकेलिं श्रयति परित. कीर्त्तिकन्या च तस्मिन् ॥ ३४ ॥

श्रीवस्तुपालयशसा विशदेन दूरादन्योन्यदर्शनदरिद्रदशि त्रिलोक्याम् ।
नाभौ स्वयम्भुवि वसत्यपि निर्विशङ्क शङ्के स चुम्बति हरि. कमलामुखेन्दुम् ॥ ३५ ॥

स एष निःशेषविपक्षकाल' श्रीवस्तुपालः पदमद्भुतानाम् ।
यः शङ्करोऽपि प्रणयिव्रजस्य विभाति लक्ष्मीपरिरम्भरम्यः ॥ ३६ ॥

चीत्कारैः शकटव्रजस्य विकटैरश्वीयहेषारवै-
रारावै रवणोत्करस्य बहलैः बन्दीन्द्रकोलाहलै. ।
नारीणामथ चर्चरीभिरशुभप्रेतस्य वित्रस्तये
मन्त्रोच्चारमिवाऽऽचचार चतुरो यस्तीर्थयात्रामहम् ॥ ३७ ॥

॥ एते मलधारिनरेन्द्र[प्रभ]सूरीणाम् ॥
श्री रैवताचलस्थश्रीशत्रुञ्जयावतारप्रवेशे वाममित्तिगा प्रशस्तिरेषा ॥ छ ॥

*

प्रशस्तिलेखाङ्क—२

श्रयः पुष्यतु शाश्वत यदुकुलक्षीरार्णवेन्दुर्जिनो
यत्पादाब्जपवित्रमौलिरसमश्रीरुज्जयन्तोऽप्ययम् ।
धत्ते मूर्ध्नि निजप्रभुप्रसृमरोद्दामप्रभामण्डलै-
र्विश्वक्षोणिभृदाधिपत्यपदवीं नीलातपत्रोज्ज्वलाम् ॥ १ ॥

प्रीतिं पल्लवयन्तु वो यदुपतेर्देवस्य देहद्युतो
भृङ्गाभाः शशिकुन्दसुन्दररदज्योतिश्छटालङ्कृताः ।
य.(? या) सम्मोहपराजयैकपिशुनप्रोत्कीर्णवर्णस्फुर-
त्पूर्वापट्टसनाभयः शुशुभिरे धर्मोपदेशक्षणे ॥ २ ॥

आनन्दाय प्रसवतु सदा कुम्भिकुम्भोपमान
नाभेयस्य स्फुरितचिकुरोत्तसमसद्वय वः ।
श्रेय. सम्पत्कलशयुगल शृङ्खलानद्धमुच्चै-
र्यन्मन्यन्ते विपुलमतय. पुण्यलक्ष्मीनिधानम् ॥ ३ ॥

यत्कल्पद्रुम कामधेनु-मणिभिर्यच्छद्भिरिष्ट फल
श्रेय. किञ्चिदुपार्जि तत्परिणति श्रीवस्तुपाल किल ।
यत् त्वेतस्य गतस्पृहानपि जनानिच्छाधिक धिन्वत
पुण्य तत्परिपाकमाकलयितु सर्वज्ञ एव प्रभु ॥ ४ ॥

वर्द्धिष्णुपुण्यमयसन्ततिरद्भुतश्री. श्रीवस्तुपालसचिव स चिरायुरस्तु ।
संक्लृप्तसङ्घपतिना कृतवतीर्थयात्रा खेलन्ति यस्य शिशवोऽपि गृहाङ्गणेषु ॥ ५ ॥

॥ श्रीनागेन्द्रगच्छे विश्रीजयसेनसूरिशिष्यश्रीउदयप्रभसूरीणाम् ॥ छ ॥

*

प्रशस्तिलेखाङ्क—३

पाणिप्रभापिहितकल्पतरुप्रवालश्चौलुक्यभूपतिसभानलिनीमराल॰ ।
दिक्चक्रवालविनिवेशितकीर्त्तिमालः सोऽय चिरायुरुदियादिह वस्तुपालः ॥ १ ॥

एकस्त्व भुवनोपकारक इति श्रुत्वा सता जल्पित
लज्जानम्रशिरा स्थिरातलमिद यद् वीक्षसे वेद्मि तत् ।
वाग्देवीवदनारविन्दतिलक ! श्रीवस्तुपाल ! ध्रुव
पातालाद् बलिमुद्दिधीर्पुरसकृन्मार्गं भवान् मार्गति ॥ २ ॥

न जातु विश्राम्यति तावकीना दीनार्त्तिनिर्नाशक ! वस्तुपाल ! ।
जिह्वा परेषा गुणमाददाना करद्वयी च द्रविण ददाना ॥ ३ ॥

कर्णेऽभ्यर्णमुपागते सुरपतेर्वैरोचने रोचय-
त्युच्चैरात्मरुचा भुजङ्गभुवन प्राप्ते शिवत्व शिवौ ।
जात॰ कालवशेन यः किल खिलस्त्यागस्य मार्ग॰ पुन
सोऽय सम्प्रति वस्तुपाल ! भवता श्रेयस्कृता वाह्यते ॥ ४ ॥

वस्तुपालः कथ नाम नाऽय जीमूतवाहनः ? ।
उपक्रियामहीना य॰ करोति द्विषतामपि ॥ ५ ॥

उल्लासितपल्लवकः कल्पतरु॰ कल्पते न सवदितुम् ।
सुमन समृद्धिमधिका पालयता वस्तुपालेन ॥ ६ ॥

करोऽय कल्पद्रुस्तव कमलवासा च दृगसौ
सुधासूक्ति सैषा शिशिरकरबिम्ब सुखमिदम् ।
तदित्थ पाथोधेर्मथनहृतरत्नस्य भवता
समुद्रेणौपम्य भवति सचिवेन्दो ! किमुचितम् ? ॥ ७ ॥

प्राय॰ सन्ति नरा॰ परापकृतये नित्य कृतोपक्रमाः
कस्तान् दुस्तरदुष्कृतोत्करदुरालोकान् समालोकते ? ।
द्रष्टव्यस्तु स वस्तुपालसचिव॰ षाड्गुण्यवाचस्पति-
र्वाचा सिञ्चति य॰ सुधामधुरया दुर्दैवदग्ध जगत् ॥ ८ ॥

वैरोचने चरितवत्यमरेशमैत्रीमेकत्र नागनगर च गते द्वितीये ।
दीनानन भुवनमूर्द्धमधश्च पश्यदाश्वासित पुनरुदारकरेण येन ॥ ९ ॥
कुत्रापि नोपसर्गो वर्णविकारो निपाततो वाऽपि ।
सचिवोत्तमेन रचिता न व्याकरणस्थितिर्येन ॥ १० ॥

ते तिष्ठन्त्यपरे नरेन्द्रकरणव्यापारिण॰ पारणा
ये नित्य पवनाशना इव परप्राणानिलैः कुर्वते ।
स्तोतव्य॰ पुनरश्वराजतनुजो य सारसारस्वता-
धार कारणमन्तरेण कुरुते पथ्य पृथिव्या अपि ॥ ११ ॥

भवति विभवे पुंसां चक्षुस्तृतीयमिति श्रुति-
  र्न तु कुमतयस्ते वीक्षन्ते सति त्रितये दृशाम् ।
अयमिह पर मन्त्री नेत्रद्वयेऽपि करस्थिता-
  मलकफलकप्राया लोकद्वयीमवलोकते ॥ १२ ॥

वस्तुपाल ! सदा हस्ते सत्यप्यमृतवर्षिणि ।
वैरिवर्गः [1]सदाहस्ते यत् तदेतदिहाद्भुतम् ॥ १३ ॥

आकर्षन्नसिदण्डमेव न पुनः पाद विमुञ्चन्निषु-
  श्रेणीमेव न मानिता विनमयन् धन्वैव नोच्चैः शिरः ।
कम्प दन्तपिधानमेव न मनः संख्ये दधानश्चम-
  त्कार कस्य चकार नैव सचिवस्तोमैकवास्तोष्पतिः ? ॥ १४ ॥

प्रासादास्तव वस्तुपाल ! त इमे तन्वन्ति चेतः सता
  सानन्द शशिशेखराद्रिशिखरग्रामाभिरामश्रियः ।
येषा काञ्चनकुम्भसम्भवमहःसन्दोहसन्तर्पिताः
  सन्त्युच्चैस्तुहिनोच्चयेऽप्युपचय पुष्णन्ति पूष्णः कराः ॥ १५ ॥

परिपीडिता समन्ताज्जडसमयेनामुना गिरा देवी ।
श्रीवस्तुपालसचिव निबिडगुण पटमिवाश्रयति ॥ १६ ॥

उद्धृत्य बाहुमहमेत्र मुहुर्वदामि श्रूता स मद्वचसि विप्रतिपद्यते यः ।
यद्यस्ति कश्चिदपरः परमार्थवेदी श्रीवस्तुपालसचिवेन समः क्षमायाम् ॥ १७ ॥

श्रीवस्तुपाल ! चिरकालमय जयन्तसिंहः सुतस्तव भवत्वधिकाधिकश्रीः ।
यस्तावकीनधनवृष्टिहृतावशिष्ट शिष्टेषु दौस्थ्यदवपावकमुच्छिनत्ति ॥ १८ ॥

यथा यथाऽयं तव वस्तुपाल ! गोत्र गुणैः सूनुरलङ्करोति ।
तथा तथा मत्सरिणा नराणामवैमि चित्तेष्वनल करोति ॥ १९ ॥

पुरा पादेन दैत्यारेर्भुवनोपरिवर्तिना ।
अधुना वस्तुपालस्य हस्तेनाधःकृतो बलिः ॥ २० ॥

मध्यस्थ कथयन्ति केचिदिह ये त्वा साधुवृत्त्या बुधाः
  श्रीमन्त्रीश्वर ! वस्तुपाल ! न मृषा तेषामपि व्याहृतम् ।
कर्णोऽभूदुपरि क्षितेर्बलिरधस्त्व चात्र मध्ये तयो
  स्यातेत्यर्थसमन्वये ननु वय मध्यस्थमाचक्ष्महे ॥ २१ ॥

कम्पाकुलमवलोक्य प्रतिवीराणा रणाङ्गणे हृदयम् ।
अनुकम्पाकुलमयमपि सचिवश्चक्रे निज चेतः ॥ २२ ॥

नरेन्द्रश्रीमुद्रा सपदि मदिरेवापहरते
  हताशा चैतन्य परिचरितमालिन्यमनसाम् ।

---

[1] दाहेन सहित सदाह ।

इहाऽमात्ये भ्रान्त्याऽप्यकलितकलङ्के पुनरसौ
विवेकाविष्कार रचयति पर गीरिव गुरोः ॥ २३ ॥

लोकेऽस्मिन्नयमेव मन्त्रितिलक श्रेयानिति व्याहृत
सत्य मानय माऽपमानय सखे! मान्य तदन्यैर्जनैः ।
एतस्मिन् सुकृतामयेऽपि समये सौम्येन यः कर्मणा
धर्मं सचिनुते करोति च महाजैनो निर्जैनोल्व्ययम् ॥ २४ ॥

के वा स्खलन्ति न नरेन्द्रनियोगमुद्रा हस्तस्थिता मधुघटीमिव धारयन्तः ? ।
ता दीपिकामिव करे पुनरेष कृत्वा सन्मार्गमञ्चति निरस्ततम.समूहः ॥ २५ ॥

कार्पण्यातिशयेन कश्चन धन यः स्व निधत्ते स तद्
भोक्तु नात्र न वाऽप्यमुत्र लभते हस्तादधस्ताद् गतम् ।
यः पात्रप्रतिपादनेन सफलीभूता विभूतिं पुन-
र्भुङ्क्तेऽस्मिन् विदितागमोऽनुगमयत्यन्यत्र जन्मन्यपि ॥ २६ ॥

मया मोह नीता कति न मतिमन्तोऽपि किमह
निकृष्टैर्नाश्लिष्टा विपणिषु पणस्त्रीगणनया ? ।
विषाद कृत्वा श्रीरिति किल गता तीर्थमिव त
तत सन्मार्गेण प्रतिदिवसमेना नयति य ॥ २७ ॥

गुणैः परेषा गणशो गृहीतैर्गुणीति युक्ता किल कीर्त्तिरस्य ।
अभ्यर्थिसार्थप्रतिपादितश्री , श्रीमानिति ख्यातिरिद तु चित्रम् ॥ २८ ॥

आलोकनादपि विनाशितसज्जनार्त्ति , श्रीवस्तुपालसचिव स चिरायुरस्तु ।
यत्कीर्त्तयस्त्रिदिवसिन्धुपय सपक्षा प्रक्षालयन्ति कलिना मलिना धरित्रीम् ॥ २९ ॥

केचित् कवीन्द्रमपरे पुरुषप्रधान, जानन्ति सयति सुदु सहमन्युमन्ये ।
मन्येऽहमेनमिह कर्णमिवावतीर्णं, श्रीवस्तुपालवपुषा विदुषा तपोभि ॥ ३० ॥

नेत्रोत्सव सुवति तापमपाकरोति, दत्ते सदा सुमनसाममृतै प्रमोदम् ।
सल्लक्षणप्रणयिनीं च बिभर्त्ति मूर्त्ति, किं रोहिणीपतिरहो! ननु वस्तुपाल ? ॥ ३१ ॥

लोकाना वदनानि दीनवदनः कस्मात् समालोकसे,
भ्रातः! सम्प्रति कोऽपि कुत्रचिदपि त्राता न जातापदाम् ।
अस्त्येक परमत्र मन्त्रितिलकः श्रीवस्तुपाल सता,
दैवादापतित छिनत्ति सुकृती य कण्ठपाश हठात् ॥ ३२ ॥

मत्तारिद्विपसिंहसिंहनचमूचक्रेण विक्रामतो
यस्यासिस्फुरितानि तानि दहशु के वा न रेवातटे ? ।
तस्यापि प्रथम बभञ्ज भुजयो' सरम्भमम्भोनिधि-
प्रान्ते सैष सरोषदृष्टिघटनामात्रेण मन्त्रीश्वर ॥ ३३ ॥

विक्रामद्वैरिचक्रप्रहितशितशरासारदुर्वारवीर-
व्यापारे यस्य नाऽऽसीदतिपरुपरुष सङ्गरे भङ्गरेखा ।

तेन श्रीवस्तुपालाद् विलसदसिलताभीमवृत्तादमात्या-
दत्याकारावतारः प्रथममधिगतः सिन्धुराजात्मजेन ॥ ३४ ॥

येनारिनागदमनीं दधतासिलताममोघमन्त्रेण ।
उत्तारितरोषविषप्रसरः समरे कृतः शङ्खः ॥ ३५ ॥

अमात्यतरणे ! शृणु क्षणमिद मदीय वचः,
स्वचक्र-परचक्रयोरपि पुरः प्रमोदात् सदा ।
तवोपकृतिमार्थिनः प्रकृतिमप्रमत्तेन्द्रियाः,
कृतिं च कृतिपुङ्गवा युवतय' स्तुवन्त्याकृतिम् ॥ ३६ ॥

सा कालिदासस्य कवित्वलक्ष्मी., स्फुट प्रविष्टा त्वयि वस्तुपाल ! ।
आसादिताऽस्माभिरवेक्षमाणैः, साक्षादिय तत्पदपद्धतिर्यत् ॥ ३७ ॥

धरणे ! धरः स्थितोऽसौ नागः शेषः करोति धृतिमतुलाम् ।
पुन्नागः पुनरुपरि स्थितोऽश्वराजात्मजः सततम् ॥ ३८ ॥

श्रीवस्तुपालः स चिरायुरस्तु यन्मन्त्रसत्रस्तसमस्तशत्रोः ।
चौलुक्यभर्तुस्तदसेश्च तिष्ठत्यलब्धसिद्धि परमारणेच्छा ॥ ३९ ॥

तिस्रः स्पृशन्नपि तिथीरिव जगतीरेष ते यशोवारः ।
श्रीवस्तुपाल ! कलयति नावमता मे तदाश्चर्यम् ॥ ४० ॥

कल्पायुर्भवतु द्विषोऽभिभवतु श्रीवस्तुपालः क्षितौ
दुर्दैवानलदग्धसाधुजनतानिर्वापणैकापण' ।
अम्भोधेः सविधे विधेरपि मनस्यातन्वता विस्मय
येन क्रोधकरालभालभ्रकुटिर्भग्ना भटाना घटा ॥ ४१ ॥

मन्ये धुरि स्थितमिम सचिव शुचीना मध्यस्थमेव मुनय. पुनरामनन्ति ।
मातः ! सरस्वति ! विवादपद तदेतन्निर्णायिता सह महद्भिरुपागत मे ॥ ४२ ॥

आलोकतेऽस्य न खलोऽपि किमप्यवद्य विद्याभिभूतपुरुहूतपुरोहितस्य ।
यस्यायमाहतभुजार्गलया न्यधायि श्रीवीरवेश्मनि कलि. स्खलितप्रवेश ॥ ४३ ॥

विरचयति वस्तुपालश्चुलुक्यसचिवेषु कविषु च प्रवरः ।
न कदाचिदर्थहरण श्रीकरणे काव्यकरणे वा ॥ ४४ ॥

प्रचार चौराणा प्रचुरतुरगश्रीः प्रशमयन्नमेय पाथेय पथि पथिकसार्थाय वितरन् ।
दिगन्तादाहूतैर्विहितबहुमानै प्रियजनै. सम मन्त्रीयात्रामयमकृतशत्रुञ्जयगिरौ ॥ ४५ ॥

यो मान्ये मानमुच्चै सुहृदि सुहृदय. स्नेहमल्पे प्रसाद
भीते रक्षा दरिद्रे द्रविणवितरणं यानहीने च यानम् ।
मार्गे दुर्गेऽपि कुर्वन्नपर इव सुरक्ष्मारुहः क्ष्मापमन्त्री
यात्रा कृत्वोज्जयन्ते विजितकलिमल. प्राप सङ्घप्रभुत्वम् ॥ ४६ ॥

इहाऽमात्ये भ्रान्त्याऽप्यकलितकलङ्के पुनरसौ
विवेकाविष्कारं रचयति परं गीरिव गुरोः ॥ २३ ॥

लोकेऽस्मिन्नयमेव मन्त्रितिलकः श्रेयानिति व्याहृतं
सत्यं मानय माऽपमानय सखे! मान्यं तदन्यैर्जनैः।
एतस्मिन् सुकृतामयेऽपि समये सौम्येन य. कर्मणा
धर्मं सञ्चिनुते करोति च महाजैनो निर्जैनोव्ययम् ॥ २४ ॥

के वा स्खलन्ति न नरेन्द्रनियोगमुद्रां हस्तस्थितां मधुघटीमिव धारयन्तः ?।
तां दीपिकामिव करे पुनरेष कृत्वा सन्मार्गमञ्चति निरस्ततमःसमूह. ॥ २५ ॥

कार्पण्यातिशयेन कश्चन धनं यः स्वं निधत्ते स तद्
भोक्तुं नात्र न वाऽप्यमुत्र लभते हस्तादधस्ताद् गतम्।
य. पात्रप्रतिपादनेन सफलीभूतां विभूतिं पुन-
र्भुङ्क्तेऽस्मिन् विदितागमोऽनुगमयत्यन्यत्र जन्मन्यपि ॥ २६ ॥

मया मोहं नीता कति न मतिमन्तोऽपि किमहं
निकृष्टैर्नाश्लिष्टा विपणिषु पणस्त्रीगणनया ?।
विषादं कृत्वा श्रीरिति किल गता तीर्थमिव तं
ततः सन्मार्गेण प्रतिदिवसमेनां नयति यः ॥ २७ ॥

गुणैः परेषां गणशो गृहीतैर्गुणीति युक्ता किल कीर्त्तिरस्य।
अभ्यर्थिसार्थप्रतिपादितश्री, श्रीमानिति ख्यातिरिदं तु चित्रम् ॥ २८ ॥

आलोकनादपि विनाशितसज्जनार्त्तिं, श्रीवस्तुपालसचिवं स चिरायुरस्तु।
यत्कीर्त्तयस्त्रिदिवसिन्धुपयः सपक्षा प्रक्षालयन्ति कलिना मलिनां धरित्रीम् ॥ २९ ॥

केचित् कवीन्द्रमपरे पुरुषप्रधानं, जानन्ति सयति सुदुःसहमन्युमन्ये।
मन्येऽहमेनमिह कर्णमिवावतीर्णं, श्रीवस्तुपालवपुषा विदुषां तपोभिः ॥ ३० ॥

नेत्रोत्सवं सृजति तापमपाकरोति, दत्ते सदा सुमनसाममृतैः प्रमोदम्।
सल्लक्षणप्रणयिनीं च बिभर्त्ति मूर्त्तिं, किं रोहिणीपतिरहो! ननु वस्तुपालः ? ॥ ३१ ॥

लोकानां वदनानि दीनवदन. कस्मात् समालोकसे,
भ्रातः! सम्प्रति कोऽपि कुत्रचिदपि त्राता न जातापदाम्।
अस्त्येकः परमत्र मन्त्रितिलकः श्रीवस्तुपालः सतां,
दैवादापतितं छिनत्ति सुकृती यः कण्ठपाशं हठात् ॥ ३२ ॥

मत्तारिद्विपसिंहसिंहनचमूचक्रेण विक्रामतो
यस्यासिस्फुरितानि तानि ददृशुः के वा न रेवातटे ?।
तस्यापि प्रसभं बभञ्ज भुजयोः सरम्भमम्भोनिधि-
प्रान्ते सैष सरोषदृष्टिघटनामात्रेण मन्त्रीश्वरः ॥ ३३ ॥

विक्रामद्वैरिचक्रप्रहितशितशरासारदुर्वारवीर-
व्यापारे यस्य नाऽऽसीदतिपरुषपरुषः सङ्गरे भङ्गरेखा।

तेन श्रीवस्तुपालाद् विलसदसिलताभीमवृत्तादमात्या-
दत्याकारावतारः प्रथममधिगतः सिन्धुराजात्मजेन ॥ ३४ ॥

येनारिनागदमनीं दधतासिलतामामोघमन्त्रेण ।
उत्तारितरोषविषप्रसरः समरे कृतः शङ्खः ॥ ३५ ॥

अमात्यतरणे ! शृणु क्षणमिद मदीय वच',
स्वचक्र-परचक्रयोरपि पुरः प्रमोदात् सदा ।
तवोपकृतिमर्थिनः प्रकृतिमप्रमत्तेन्द्रिया.,
कृतिं च कृतिपुङ्गवा युवतयः स्तुवन्त्याकृतिम् ॥ ३६ ॥

सा कालिदासस्य कवित्वलक्ष्मी., स्फुट प्रविष्टा त्वयि वस्तुपाल ! ।
आसादिताऽस्माभिरवेक्षमाणैः, साक्षादिव तत्पदपद्धतिर्यत् ॥ ३७ ॥

धरणे ! धरः स्थितोऽसौ नागः शेष. करोति धृतिमतुलाम् ।
पुन्नागः पुनरुपरि स्थितोऽश्वराजात्मजः सततम् ॥ ३८ ॥

श्रीवस्तुपालः स चिरायुरस्तु यन्मन्त्रसंत्रस्तसमस्तशत्रोः ।
चौलुक्यभर्तुस्तदसेश्च तिष्ठत्यलब्धसिद्धि परमारणेच्छा ॥ ३९ ॥

तिस्रः स्पृशन्नपि तिथीरिव जगतीरेष ते यशोवारः ।
श्रीवस्तुपाल ! कलयति नावमता मे तदाश्चर्यम् ॥ ४० ॥

कल्पायुर्भवतु द्विषोऽभिभवतु श्रीवस्तुपालः क्षितौ
दुर्दैवानलदग्धसाधुजनतानिर्वापणैकापणः ।
अम्भोधे सविधे विधेरपि मनस्यातन्वता विस्मय
येन क्रोधकरालभालभ्रुकुटिर्भग्ना भटाना घटा ॥ ४१ ॥

मन्ये धुरि स्थितमिम सचिव शुचीना मध्यस्थमेव सुनय. पुनरामनन्ति ।
मातः ! सरस्वति ! विवादपद तदेतन्निर्णायिता सह महद्भिरुपागत मे ॥ ४२ ॥

आलोकतेऽस्य न खलोऽपि किमप्यवद्य विद्याभिभूतपुरुहूतपुरोहितस्य ।
यस्यायमाहतभुजार्गलया व्यधायि श्रीवीरवेश्मनि कलिः स्खलितप्रवेशः ॥ ४३ ॥

विरचयति वस्तुपालश्चुलुक्यसचिवेपु कविपु च प्रवरः ।
न कदाचिदर्थहरण श्रीकरणे काव्यकरणे वा ॥ ४४ ॥

प्रचार चौराणा प्रचुरतुरगश्रीः प्रशमयन्नमेय पाथेय पथि पथिकसार्थाय वितरन् ।
दिगन्तादाहूतैर्विहितबहुमानैः प्रियजनै. सम मन्त्रीयात्रामयमकृतशत्रुञ्जयगिरौ ॥ ४५ ॥

यो मान्ये मानमुच्चै सुहृदि सुहृदय स्नेहमल्पे प्रसाद
भीते रक्षा दरिद्रे द्रविणवितरण यानहीने च यानम् ।
मार्गे दुर्गेऽपि कुर्वन्नपर इव सुरक्ष्मारुह. क्ष्मापमन्त्री
यात्रा कृत्वोज्जयन्ते विजितकलिमल. प्राप सङ्घप्रभुत्वम् ॥ ४६ ॥

अनुजन्मना समेतस्तेजःपालेन वस्तुपालोऽयम् ।
मदयति कस्य न हृदय मधुमासो माधवेनेव ॥ ४७ ॥

स श्रीतेज पाल. सचिवश्चिरकालमस्तु तेजस्वी ।
येन जना निश्चिन्ताश्चिन्तामणिनेव नन्दन्ति ॥ ४८ ॥

लवणप्रसादपुत्रश्रीकरणे लवणसिहजनकोऽसौ ।
मन्त्रित्वमत्र कुरुता कल्पशत कल्पतरुकल्पः ॥ ४९ ॥

श्रीवस्तुपालतेज पालौ जगतीजनस्य चक्षुष्यौ ।
पुरुषोत्तमाक्षिगतयोः स्याता सदृशौ न रवि-शशिनो ॥ ५० ॥

तत्त्वप्रकाशकत्वेन तयो स्वच्छस्वभावयो ।
परस्परोपमेयत्वमासील्लोचनयोरिव ॥ ५१ ॥

पन्थानमेको न कदापि गच्छेदिति स्मृतिप्रोक्तमिव स्मरन्तौ ।
सहोदरौ दुर्द्धरमोहचौरे सम्भूय धर्माऽध्वनि तौ प्रवृत्तौ ॥ ५२ ॥

तेन भ्रातृयुगेन या प्रतिपुर-ग्रामाऽध्व-शैलस्थल
वापी-कूप-निपान-कानन-सर प्रासाद सत्रादिका ।
धर्मस्थानपरम्परा नवतरा चक्रेऽथ जीर्णोद्धृता
तत्सख्याऽपि न बुध्यते यदि पर तद्वेदिनी मेदिनी ॥ ५३ ॥

यावद् दिवीन्दुनाऽर्कौ वासुकिना वसुमतीतले शेष. ।
इह सहचरितस्तावत् तेज पालेन वस्तुपालोऽस्तु ॥ ५४ ॥

॥ एते गूर्जरेश्वरपुरोहित ठ० सोमेश्वरदेवस्य ॥ छ ॥

*

प्रशस्तिलेखाङ्क—४

भूयास पदवाक्यसङ्गतिगुणालङ्कारसवर्गण-
प्रक्षीणप्रतिभा सभासु कवय क्रीडन्तु कि तादृशै ? ।
द्राक्षापानकचर्वणप्रणयिभिर्गुम्फैर्गिरामुद्गिरन्
नि सीम रसमेक एव जयति श्रीवस्तुपाल कवि ॥ १ ॥

गुणगणमवलम्ब्य यस्य कीर्त्ति प्रथयति नर्त्तनचातुरीं विचित्राम् ।
परिकलितविशालवशकोटि पटुतरदिक्करिकोटिकर्णताले ॥ २ ॥

जगदुपकृतिव्यापारैकप्रवीणमतेरिति, कथमिदमभूदेव विश्वापकारपर यश ।
द्विजपरिवृढम्लानिं धत्ते तुषारगिरे कला, दलयति सुरस्रोतस्विन्यास्तनोति परामवम् ॥ ३ ॥

यदीयप्राधान्यादनुपदमवाप्योदयदशा, प्रशास्ति क्ष्मापीठ जलधिवलय वीरधवल ।
अपास्ते यन्मन्त्रैरपि च रिपुचक्रे रणकलाविलासानेवोच्चै कलयति मनोराज्यविषयान् ॥ ४ ॥

परीहासप्रौढा शिवशिखरिभासा विदधतो मराली मालिन्य मुषितमहिमानो हिमगिरे ।
त्रियामाजीवातो कवलितकलङ्का प्रतिदिश दिशन्ति प्रागल्भीं यदसमयश पूरविसरा ॥ ५ ॥

यस्य स्तम्भपुरे पराक्रमचमत्कारेण पारे गिरामुद्ग्रीवोऽपि नमन्नमन्दसमराहङ्कारकारस्वरात् ।
सङ्ग्रामापसृतप्रधावितहयप्रस्वेदबिन्दूत्करैरस्राक्षीदयश प्रशस्तिमखिलै सङ्ग्रामसिंह पथि ॥ ६ ॥

क्षीर क्षारममोदिनी कुमुदिनी राका वराकी हता श्रीहीनास्तुहिनावनीधरभुवो मन्दैव मन्दाकिनी ।
नि साराणि सरोरुहाणि न च ते हसा प्रशसास्पद यत्कीर्त्तिप्रसरे सुरेभदशनच्छाये दिशश्चुम्बति ॥ ७ ॥

यस्यान्धङ्करणेऽपि भूयसि धने निःशेषशास्त्रागम-
ज्ञानज्योतिरपास्तमोहतमसो नाऽभून्मदप्रश्रयः ।
नोन्मीलन्ति च धर्मवर्मिततनोरुद्दामकामभ्रम-
चापप्रेरितमार्गणव्यतिकरव्यापिव्यथावीचयः ॥ ८ ॥

वप्राभः कनकाचलः स परिखामात्र निधि पाथसा
द्वीपान्यङ्गणवेदिका परिसरो विन्ध्याटवीनिष्कुटः ।
यस्याऽचुम्बितचित्रबुद्धिविलसच्चाणक्यसाक्षात्कृते-
रुद्योगे करगर्त्तनर्त्तितजगत्यव्याजमुन्मीलति ॥ ९ ॥

तीर्थयात्रामिषाद् येन तन्वता दिग्जयोत्सवम् ।
पराभवो विपक्षस्य बलिनोऽपि कले. कृतः ॥ १० ॥

दिग्धैर्दुग्धमहोदधौ हिमगिरौ स्मेरैः शिवे सादरै
सास्फोटैः स्फटिकाचले समुदयत्तोषैस्तुषारत्विपि ।
रेजे यस्य विकस्वराऽम्बुजवनस्तोमेषु रोमाञ्चितै-
रुन्मीलन्मदराजहसरमणीरम्यैर्यशोराशिभि. ॥ ११ ॥

यद्दान यदसीमशौर्यविभव यद्वैभव यद्यशो
यद्वृत्त मणदोष्ठकण्ठमभजत् कुण्ठत्वमेतस्य यत् ।
आजन्मास्खलितैर्वचोभिरभजद् भङ्गप्रसङ्गैः कथ
साम्य यातु वसन्तपालकृतिना तस्माद् गिरामीश्वर' ? ॥ १२ ॥

ते नीहारविहारिण., कवचितास्ते चन्दनैः स्यन्दिभि',
ते पीयूषमयूखमग्नवपुषः, ते पद्मसद्माश्रिता. ।
माकन्दाङ्कुरमञ्जरीनिगडिताः क्रीडन्ति ते सन्तत,
सिक्ताः सूक्तिसुधारसेन सुकवेः श्रीवस्तुपालस्य ये ॥ १३ ॥

यस्य साहित्यपाथोधिपदवीपारदृश्वनः ।
श्रयन्ति वागवहित्राणि विचित्राणि कवीश्वरा ॥ १४ ॥

आमोद सुमन सु सविदधती पुंस्कोकिलप्रेयसी-
नादश्रीसुहृदा मुहु कविगिरामुन्मुद्रयन्ती पथ ।
माकन्दाङ्कुरमञ्जरीमिव गुणश्रेणिं समातन्वती
सेय हन्त ! वसन्तपाल ! भवत कीर्त्तिर्वसन्तायते ॥ १५ ॥

आजन्माऽपि शये कृताय सुकृतस्तोमाय यत्नान्मया
यद्यासाद्यत कोऽपि दूपणकण. श्रीवस्तुपाल ! त्वयि ।
यत्कल्पद्रुमपल्लवद्युतिमवष्टभ्यैव कल्पद्रुम
पाणिर्धिक् कुरुते तवैप मनुते कोऽमु न दोषाश्रितम् ॥ १६ ॥

॥ एते कविसार्वभौमश्रीहरिहरस्य ॥ छ ॥

*

प्रशस्तिलेखाङ्क—५

मुखमुद्रया सहान्ये दधति करे सचिवमन्त्रिणो मुद्राम् ।
श्रीवस्तुपाल ! भवतो वदान्य ! तद् द्वितयमुन्मुद्रम् ॥ १ ॥

कीर्त्ति कन्दलितेन्दुकान्तिविभवा, धत्ते प्रतापः पुनः
प्रौढिं कामपि तिग्मरश्मिमहसा, बुद्धिर्बुधाराधनी ।
प्रत्युज्जीवयतीह दानमसम कर्णादिभूमीभुज',
तत् किञ्चिन्न तवास्ति यन्न जगत. श्रीवस्तुपाल ! प्रियम् ॥ २ ॥

गीत न स्वदते, धिनोति न विधुः, प्रीणाति वीणा न सा,
काम्य. सोऽपि न कोकिलाकलवरः(? रव.), श्रव्यो न हसस्वनः ।
वाग्देवीपदपद्मनूपुर ! यदि श्रीमल्लदेवानुज !
श्रूयन्ते सचिवावतस ! भवता सकीर्त्तिता सूक्तय. ॥ ३ ॥

तिष्ठन्तोऽपि सुदूरतस्त्रिभुवनव्याप्तिप्रगल्भात्मना
तेन त्वद्यशसा वय सुमनसो निर्वासिता सद्मन. ।
तैरेतैरिह तद्विरोधिरभसाद् बद्धा स्थितिस्ते हृदि
क्षन्तव्य कविबान्धवेन तदिद श्रीवस्तुपाल ! त्वया ॥ ४ ॥

॥ एते महामात्यश्रीवस्तुपालपरममित्रमन्त्रिश्रीयशोवीरस्य ॥ छ ॥

*

प्रशस्तिलेखाङ्क—६

स्वस्ति श्रीवस्तुपालाय गालन्ते यस्य कीर्त्तयः ।
व्योम्नि यन्माति गौराङ्गीधम्मिल्ल इव मल्लिका. ॥ १ ॥

श्रीरामः सुकृतसुतो वसन्तपाल किं वाच्य शुचिचरितानि यद्यशासि ।
आधत्ते विसविशदोपवीततन्तुव्याजेनोरसि रसिक. स्वय स्वयम्भूः ॥ २ ॥

तत्तादृग्भवधर्मकर्मरचनासवर्मिताना मुहु-
र्माहात्म्य किल वस्तुपालयशसा क प्रस्तुत न स्तुते ? ।
वन्द्योऽपि सुखदा सदा कलयति श्वेताशु-सर्पाधिप-
स्व स्रोतासि जटातटे यदुपमापूतानि भूताधिप. ॥ ३ ॥

ईदृक्किञ्चनदानविक्रमधरोद्धारैश्चिरादर्ज्यते
शुद्ध साधु च वस्तुपालसचिवेनेवेति देवो हरिः ।
श्रीकान्तोऽपि जितासुरोऽपि जगता धुर्योऽप्यय वर्णिका
त्वत्कीर्त्तेरिव दर्शयत्यमिसभ हस्तात्तकम्बुच्छलात् ॥ ४ ॥

श्रीमन्त्रीश ! वसन्तवत् तव यशो लक्ष्मीसखीषु स्वय
गायन्तीषु जगन्निधेरुदरभूः पातालपाता स्मितः ।
श्रोतु नामिपथे बिभर्त्ति निभृत देव. सहस्रस्फट
शङ्के शुक्लसहस्रपत्रमिषतो मूर्धा तमक्षिश्रवाः ॥ ५ ॥

त्वत्कीर्त्तिच्छन्नमूर्त्योर्गिरिश-गिरिजयोर्योगभाजो. कराग्र-
स्पर्शे भूयोवियोगव्यसनचकितयोरर्द्धनारीशभावः ।
जज्ञे श्रीवस्तुपाल ! ध्रुवमयमनयोस्त्वत्प्रतापाग्निकीला-
लीलाभिस्तारकार्त्तस्वरवरवपुषो. सन्धिबन्धाभिरामः ॥ ६ ॥

सुरस्त्रीणा वक्त्रै शुचिभिरभिभूतोऽपि महसा-
महङ्काराद्वैत यदकृत कलङ्की हिमकर ।
मुदा तेज पालाग्रज ! तदपि मार्ष्टु स्मयमयै-
रमीभिर्गायद्भिर्दिशि विदिशि तेने तव यश. ॥ ७ ॥

यदि विदितचरित्रैरस्ति साम्यस्तुतिस्ते कृतयुगकृतिभिस्तैरस्तु तद् वस्तुपाल ! ।
चतुर ! चतुरुदन्वद्बन्धुराया धराया त्वमिव पुनरिदानीं कोविदः को विदग्धः ? ॥ ८ ॥

मय्येव जागरूके शरणमुपगतो मत्प्रभुप्रौढकीर्त्ति-
स्पर्द्धाबद्धापराधस्त्रिभुवनविभुना नु किमेतेन पाल्य ।
इत्याक्रम्यातितीव्र प्रथममसुमाकान्तमर्चिष्मदक्षि-
च्छद्मा सशोष्य दीन शशिनमनमयद् वस्तुपालप्रताप ॥ ९ ॥

पाताले त्वदरातिभूपतिवधूनेत्राम्बुपूर पतन्
पाथोनाथपथे कदर्थयतु मा पीयूषकुण्डानि न ।
इत्यब्धेरसुमुद्धरन्ति विबुधा श्यामेन सोमायने
कुम्भेनेव सकज्जल जलमिद तल्लक्ष्मलक्ष्यादिह ॥ १० ॥

अस्मत्प्रभुप्रभवतीव्रतरप्रतापस्पर्द्धोद्धत कथमनेन धृतोऽयमौर्व ? ।
यात्रोत्सवे तव वसन्त ! महीरजोभिरित्थ क्रुधेव पिदधुर्जलराशिमश्वा ॥ ११ ॥

श्रीमन्त्रीशवतस ! नूतनभवत्कीर्त्तिप्रबन्धावली-
नित्यव्यालिखनेन तालतरुषु च्छिन्नच्छदश्रेणिषु ।
क स्यादस्य निसर्गदुर्गतकविस्त्रीमण्डलस्य श्रुते-
राकल्प क्षितिकल्पवृक्ष ! न यदि स्वर्णानि दद्या सदा ॥ १२ ॥
॥ एते ठ० लूणसीह सुत ठक्कर अरसिंहस्य ॥ छ ॥

*

प्रशस्तिलेखाङ्क—७

अमन्दपदनिस्यन्दपदप्रेमपचेलिमाः ।
वाचः श्रीवस्तुपालस्य वन्द्या वाचस्पतेरपि ॥ १ ॥

सिद्धे सिद्धनृपे, शनैरवसिते राज्यप्रतापो दृढो (? पे दृढे)
जाता गूर्जरनिर्जरेन्द्रमहिषी गोपोपभूर्य्यैव भू. ।
कारुण्यादुपकारिणो भगवतस्तद्वस्तुपालच्छलात्
सर्गोऽय सुकृतै. सता परिणतः श्री-वाङ्मयो वेधसः ॥ २ ॥

लक्ष्मीं नन्दयता, रतिं कलयता, विश्व वशीकुर्वता,
अक्ष तोषयता, मुनीन् मुदयता, चित्ते सता जाग्रता ।
संख्येऽसङ्ख्यशरावलीं विकिरता, रूपश्रिय मुष्णता,
नैकध्य मकरध्वजस्य विहितो येनेह दर्पव्ययः ॥ ३ ॥

शेषाहिः सह शङ्करेण, शशिना राका, सरो मानस
हसैः, कैरविणीकुलानि शरदा, गङ्गा तुषाराद्रिणा ।
सम्भूयापि न यस्य विश्रुतगुणग्रामस्य जेतु क्षमाः
स्नानोत्तीर्णसुरेन्द्रदन्तिरदनच्छायावदात यशः ॥ ४ ॥

कस्तूरिकापङ्ककलङ्कितानि वक्त्राम्बुजानि द्विषदङ्गनानाम् ।
प्रक्षालयामास चिराय चारु यत्खङ्गधारामलिनप्रवाह. ॥ ५ ॥

नैवान्यः स्पर्द्धमानोऽपि ववृधे यस्य कीर्त्तिभिः ।
ऋते वियुक्तवैरिस्त्रीगण्डमण्डलपाण्डुताम् ॥ ६ ॥

असावाद्य सर्गे शिबि-बलि-दधीचिप्रभृतयो
विधातुर्व्यासेन न्यवसितवतो दातृविषये ।
कलौ सक्षिप्तैतत्प्रकृतिपरमाणूच्चयमय
समासेनेदानीं स्फुटमयममात्यैकतिलक ॥ ७ ॥

सौभ्रात्र पितृभक्तिरत्र निबिडा मैत्रीति रामायणी
येनाश्रावि नृशसभार्गवभुजोपाख्यानवर्ज कथा ।
किञ्चान्यत् तपस. सुतो नरपतीनाक्रम्य यत्रेष्टवान्
पर्वाऽऽसीदधिक तदेव रतये यस्यानिश भारतम् ॥ ८ ॥

मुञ्ज-भोजमुखाम्भोजवियोगविधुर मनः ।
श्रीवस्तुपालवक्त्रेन्दौ विनोदयति भारती ॥ ९ ॥

देवे स्वर्गिण्युदयनसुते वर्त्तमानप्रभूणा
दूरादर्थी विरमति क्षत ! द्वारतो वारित सन् ।
दिष्ट्यै तस्मिन्नपि कुसमये जातमालम्बनेन
स्वच्छे वाञ्छा फलति महता वस्तुपाले विशाला ॥ १० ॥

उत्कर्षोऽयमयापकर्षविषयः सद्वयो न शङ्कामहे
ये चाऽरोचकिनः सदा कृतधियस्तेभ्यस्तु बद्धोऽञ्जलिः ।
एतस्यानुगुणोपमानरसिका दाने दमे पौरुषे
किं कुर्मो मतिरन्यमेति न समुत्कम्पाऽपि चम्पाधिपे ॥ ११ ॥

अन्ये वाचि परे क्रियासु सचिवा सन्त्येव राजाङ्गणे
शङ्के यैरनुशीलित गुरुकुल मा साहसाः पक्षिणः ।
आशाराजसुतस्तु स स्तुतिपद श्रीवस्तुपाल सता-
मेकः कर्मणि वाचि चेतसि समुज्जागर्त्ति यः कार्येषु ॥ १२ ॥

पालने राजलक्ष्मीणां लालने च मनीषिणाम् ।
अस्तु श्रीवस्तुपालस्य निरालस्यरतिर्मतिः ॥ १३ ॥

एतानि पण्डितधामभ्रातृपण्डितदोदरस्य ॥ छ ॥

*

प्रशस्तिलेखाङ्क—८

स्वस्ति श्रीभूमिसीमाविपिनपरिसरात् क्षीरनीराब्धिनाथ[ ]
पृथ्व्या श्रीवस्तुपाल क्षितिधवसचिव बोधयत्यादरेण ।
अस्यामास्माकपुत्र्या कुपुरुपजनित कोऽपि चापल्यदोषो
नि शेष सैष लोकम्पृ[ण]गुण ! भवता मूलतो मार्जनीय. ॥ १ ॥

—प० जगसीहस्य ॥

*

प्रशस्तिलेखाङ्क—९

कलिकवलनजाग्रत्पाणिखेलत्प्रतापद्युतिलहरिनिपीतप्रत्यनीकप्रताप ।
जयति समरतत्त्वारम्भनिर्दम्भकेलिप्रमुदितजयलक्ष्मीकामुको वस्तुपाल ॥ १ ॥

त्व जानीहि मयाऽस्ति चेतसि धृत सर्वोपकारव्रती,
किं नामा [2] सविता, न, शीतकिरणो, न, स्वर्गिवृक्षो, न हि ।
पर्जन्यो, न हि, चन्दनो, न हि, ननु श्रीवस्तुपाल , त्वया
ज्ञात सम्प्रति, शैलपुत्रि-शिवयोरित्युक्तय पातु व· ॥ २ ॥

सारस्वताऽम्भोनिधिपार्वणेन्दु श्रीवस्तुपाल सचिवाधिराज ।
चिर जयत्वेष सहाऽनुजन्मा सपुत्रपौत्र सपरिच्छदश्च ॥ ३ ॥

भृगुकच्छीय ध्रुव ठ० वीकलसुत ठ० वैरसिहस्यैते ॥ छ ॥
शुभ भवतु श्रीसङ्घस्य इति ॥ छ ॥ भद्रम् ॥ छ ॥

*

प्रशस्तिलेखाङ्क—१०

पूर्वे दीपसर्द्धिपारेऽन्धकारे य पश्यन्ति ज्योतिरन्तर्मुनीन्द्राः ।
विश्वात्मान देवमाद्य तमीडे चूडारत्न यस्य बालः शशाङ्क. ॥ १ ॥

नेन्दोः कला न गिरिजा न कपालशुक्तिर्नोक्षा न भस्म न जटा न भुजङ्गहार ।
यात्रास्ति नान्यदपि किञ्चिदुपास्महे तद्रूप पुराणमुनिशीलितमीश्वरस्य ॥ २ ॥

एकस्त्रिधा हृदि सदा वसति स्म चित्र यो विद्विषा च विदुषा च मृगीदृशा च ।
ताप च सम्मदभर च रतिं च सिञ्चन् सू(? शौ)र्योष्मणा च विनयेन च लीलया च ॥ ३ ॥

विच्छायता झगिति निःश्वसितेन निन्युर्यस्यारिवारिजदृशस्त्रयमायतेन ।
भर्तुर्यशश्च वदन च कलङ्कशून्यशीतांशुबिम्बसदृश मणिदर्पण च ॥ ४ ॥

शीलेति शीलरुचिराभरणा कलत्र यस्याभवज्जलनिधेरिव जह्नुकन्या ।
व्योमेन्द्रनीलमुकुरान्तरु(? र)रुन्धनीय यस्या जनेन कृतिना प्रतिमेति मेने ॥ ५ ॥

इति मान्धातृनगरमडेश्वरप्रशस्तिकाव्यानि ॥ छ ॥
शुभ भवतु श्रीसङ्घस्य इति भद्रम् ॥ छ ॥

*

ઉપર જણાવેલા દશ પ્રશસ્તિલેખોનો સક્ષિપ્ત પરિચય આ પ્રમાણે છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૧ : આ પ્રશસ્તિના કર્તા આચાર્યશ્રી નરેન્દ્રપ્રભસૂરિ છે અહીં વસ્તુપાલને વીર, વિવેકી, જનરક્ષક, વિરોધિ-અવિરોધિ જનોને દાન આપનાર, સર્વતોમુખીકીર્તિવાળો અને ભાગ્યવાન્ જણાવ્યો છે ઉપરાત અહી એ પણ જણાવ્યુ છે કે તેના વિદ્વાનોની પત્નીઓ મણિ મોતીઓના આભૂષણો પહેરતી અને તેના સેવકો પણ દાનશીલ હતા

પ્રશસ્તિલેખાંક ૨ : આ પ્રશસ્તિના કર્તા વસ્તુપાલના ગુરુ નાગેન્દ્રગચ્છીય વિજયસેનસૂરિના શિષ્ય આચાર્યશ્રી ઉદયપ્રભસૂરિ છે અહીં ગિરનાર, શ્રીનેમિનાથ અને શ્રીઆદીશ્વર ભગવાન પ્રતિ ભક્તિભાવ વ્યક્ત કરીને વસ્તુપાલની દાનશીલતા અને ધાર્મિકતા જણાવી તેને દીર્ઘાયુ થવાની આશીષ આપી છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૩ : આ પ્રશસ્તિ ગૂર્જરેશ્વરપુરોહિત સોમેશ્વરદેવે રચેલી છે આના કેટલાક પદ્યો સોમેશ્વરદેવરચિત કીર્તિકૌમુદી તથા લૂણવસહી(આબૂ)ની પ્રશસ્તિમા મળે છે વસ્તુપાલના દીર્ઘાયુની આશિષ આપવા ઉપરાત પાડિત્ય દાનશીલતા, અપકારક ઉપર ઉપકારીપણુ, આભવ પરભવની સ્થિતિનુ ચિંતન, યુદ્ધમા હતાશ શત્રુઓ પ્રત્યે અનુકપા, વિવેકીપણુ, ધાર્મિકતા, અધિકારનો સદુપયોગ સદાચારીપણુ, યુદ્ધજય વગેરે વસ્તુપાળને લગતી હકીકતોનુ હૃદયગમ વર્ણન આ પ્રશસ્તિમા છે ઉપરાત તેજપાલ અને જયતસિંહની દાનશીલતા તથા વસ્તુપાલના પ્રત્યેક કાર્યમા તેજપાલના સાહચર્યનો ઉલ્લેખ પણ આ પ્રશસ્તિમા છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૫ : માત્ર ચાર કાવ્યાત્મક આ પ્રશસ્તિના રચયિતા મહામાત્ય વસ્તુપાલના પરમમિત્ર યશોવીર મંત્રી છે આમાં વસ્તુપાલનો ગુણવાન મિત્રો પ્રત્યેનો આંતરભક્તિયુક્ત સ્નેહ અને વસ્તુપાલમા એવી કોઈ વસ્તુ નથી જે જગતમા કોઈને પણ અપ્રિય હોય, આ બે હકીકતો મુખ્યતયા જણાવી છે ઉપરાંત વસ્તુપાલની સૂક્તિઓ (સુભાષિતો) શ્રેષ્ઠતમ હતી તેનો પણ નિર્દેશ અહીં જાણી શકાય છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૬ : આ પ્રશસ્તિ ઠ૦ લૂણસિંહના પુત્ર ઠકર અરસિંહ—ઠક્કુર અરિસિંહે રચેલી છે. અહીં વસ્તુપાલની સચ્ચરિત્રતા, ધર્મભાવના અને દાનશીલતા વર્ણવીને તેની કીર્તિની વ્યાપકતા તથા વીરતા જણાવી છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૭ : આમ નામના પંડિતના ભાઈ દોદર નામના પંડિતે આ પ્રશસ્તિ રચી છે અહીં વસ્તુપાલમા લક્ષ્મી સરસ્વતીનુ ઐક્ય બતાવ્યુ છે ઉપરાંત તેની સૂક્તિઓ, સર્વતોમુખી કાર્યદક્ષતા, વીરતા, દાનશીલતા અને વિદ્વત્તાનો અહી નિર્દેશ કર્યો છે તેમ જ તેના યશને સર્વદિગ્વ્યાપી જણાવ્યો છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૮ · માત્ર એક જ પદ્યમય આ પ્રશસ્તિ જગસિંહ પંડિતે રચી છે. અહીં વસ્તુપાલને આલંકારિક રીતે સત્પુરુષ જણાવેલો છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૯ : આ પ્રશસ્તિના કર્તા ભૃગુકચ્છ(ભરૂચ)નિવાસી ધ્રુવ અટકવાળા ઠક્કુર વીકલના પુત્ર ઠક્કુર વૈરિસિંહ છે અહીં વસ્તુપાલને મહાન યોદ્ધો, શ્રેષ્ઠ પરોપકારી અને વિદ્વાન જણાવેલ છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૧૦ : આ પ્રશસ્તિમા એના રચનારનુ નામ આપ્યુ નથી અતની પુષ્પિકા ઉપરથી જાણી શકાય છે કે માધાતૃનગરમા આવેલા મહેશ્વર નામના શિવાલયના શિલાલેખની આ પ્રશસ્તિ છે આના પહેલા બે પદ્યો શંકરની પૂજા-ભક્તિરૂપે છે અને બાકીના ત્રણ પદ્યો વસ્તુપાલની પ્રશસ્તિરૂપે છે આમા વસ્તુપાલનુ નામ નથી તેમ જ અંતિમ પાચમા પદ્યમા પ્રશસ્તિના મુખ્ય નાયકને શીલા નામની પત્ની જણાવી છે તેથી આ પ્રશસ્તિ વસ્તુપાલની હશે કે કેમ, તેવી શંકા થાય તે સ્વાભાવિક છે સભવ છે કે શિલાલેખ ઉપરથી પરંપરાએ ઉતારા થતા મૂળ પ્રશસ્તિનો કેટલો'ક ભાગ લેખકોના દોષે ભુલાઈ જવાથી લુપ્ત થયો હોય બાકી જે પોથીમા વસ્તુપાલની પ્રશસ્તિઓનો જ સગ્રહ છે તેમા આવતી આ પ્રશસ્તિ વસ્તુપાલની જ હોવી જોઈએ એમ માની શકાય ઉપરાત, વસ્તુપાલે શિવાલયોના પુનરુદ્ધારો તેમ જ શિવના પૂજા—દર્શન કર્યાના ઉલ્લેખો તો તેના સમયની જ કૃતિઓમા મળે છે તેથી પ્રસ્તુત પ્રશસ્તિ વસ્તુપાલની ન હોય તેમ માનવાને કોઈ કારણ નથી આ પ્રતિપાદન જો સાચુ હોય તો વસ્તુપાલની પત્ની સોખુના નામને સુસસ્કૃત કરી કદાચ શીલા તરીકે અહીં નિર્દિષ્ટ કર્યું હોય તેવુ અનુમાન થઈ શકે.

આ પ્રશસ્તિઓના કર્તાઓ પૈકી આચાર્યશ્રી નરેન્દ્રપ્રભસૂરિ, આચાર્યશ્રી ઉદયપ્રભસૂરિ, ગૂર્જરેશ્વર-પુરોહિત શ્રીસોમેશ્વરદેવ, કવિસાર્વભૌમ હરિહર પંડિત, મંત્રી યશોવીર અને ઠક્કુર અરિસિંહના સબધમા ડૉ૦ ભોગીલાલ સાંડેસરાએ પોતાના "મહામાત્ય વસ્તુપાલનુ સાહિત્ય મડળ અને સસ્કૃતસાહિત્યમા તેનો ફાળો" નામના પુસ્તકમા સવિસ્તર લખ્યુ છે સાતમા પ્રશસ્તિલેખના કર્તા દોદર પંડિત, આઠમા પ્રશસ્તિલેખના કર્તા જગસિંહ અને નવમા પ્રશસ્તિલેખના કર્તા ઠક્કુર વૈરિસિંહ આ ત્રણ વિદ્વાનોના નામ પ્રાય અન્યત્ર અનુપલબ્ધ છે આથી વસ્તુપાલના વિદ્વદ્મંડલમા આ ત્રણ નામ ઉમેરાય છે

અહીં જણાવેલા દશ પ્રશસ્તિલેખોના સંગ્રહની હસ્તલિખિત પ્રતિ અમોને શ્રીલાવણ્યવિજયજી જૈન જ્ઞાનભંડાર(રાધનપુર)માંથી મળી છે પ્રસ્તુત પ્રતિ વિક્રમના પંદરમા શતકના અંતભાગમાં લખાયેલી છે

પ્રસ્તુત દશ પ્રશસ્તિલેખો પૈકી પહેલા પ્રશસ્તિલેખ સિવાયના નવ લેખો અદ્યાવધિ અપ્રસિદ્ધ છે પહેલા પ્રશસ્તિલેખનું મુદ્રણ સિંઘી જૈન ગ્રંથમાલામાં ગ્રંથાંક ૫ તરીકે ' મહામાત્ય–વસ્તુપાલ–કીર્તિકીર્તન સ્વરૂપ સુકૃતકીર્તિકલ્લોલિન્યાદિ વસ્તુપાલપ્રશસ્તિસંગ્રહ ' નામે પ્રસિદ્ધ થયેલા ગ્રંથમાં થયેલું છે છતાં અહીં આપેલા આ પહેલા પ્રશસ્તિલેખમાં વસ્તુપાલે ગિરનાર ઉપર કરાવેલા શત્રુંજયાવતાર તીર્થની ડાબી બાજુની ભીંત ઉપરના શિલાલેખની નકલરૂપ પ્રસ્તુત પહેલો પ્રશસ્તિલેખ છે તે હકીકત વિશેષ હોવાથી જિજ્ઞાસુઓને અને સંશોધકોને ઉપયોગી સમજીને અહીં આપ્યો છે વસ્તુપાલને લગતા અન્યાન્ય સાહિત્યની તથા આ પ્રશસ્તિઓની ગભીરપાંડિત્યપૂર્ણ રચના જોતાં વસ્તુપાલ ઉચ્ચકોટિનો કાવ્યપરીક્ષક હતો તે હકીકત સ્પષ્ટ થાય છે દશમો પ્રશસ્તિલેખ, પહેલાં જણાવ્યું તેમ, શિવાલયના શિલાલેખની ઉત્તરોત્તર થતી આવેલી નકલરૂપે છે એટલે પહેલા અને દશમા પ્રશસ્તિલેખ સિવાયના આઠ પ્રશસ્તિલેખો વસ્તુપાલની પરિચાયક સ્તુતિ–પ્રશસ્તિરૂપે છે અલબત્ત, આ પ્રશસ્તિઓ વસ્તુપાલના કોઈ પણ શિલાલેખના ગદ્યભાગ સાથે મૂકવા માટે બરાબર સંગત થાય તેવી છે આમ છતાં આઠમો પ્રશસ્તિલેખ માત્ર એકપદ્યરૂપે છે તેથી આ પ્રશસ્તિ તો કેવળ સ્તુતિપ્રશંસારૂપે જ ગણાય

આ ઉપરથી અનુમાન થાય છે કે, જેમ પ્રાચીનકાળમાં મહારાજા ભોજ આદિ વિદ્યાપ્રિય અને દાનશીલ રાજાઓ સમક્ષ કુશળ કવિઓ પોતાની ઉત્તમોત્તમ કૃતિઓ રજૂ કરીને સુયોગ્ય પરીક્ષક પામેથી પુરસ્કાર લઈને ગર્વ અનુભવતા તેમ વસ્તુપાલ સમક્ષ પણ અનેક વિદ્વાનો આવતા હશે જ અને તે તેમની કૃતિઓની પૂરેપૂરી મહત્તા સમજીને સમુચિત પુરસ્કારથી તેમને સન્માનતા હશે એમાં જરા ય શંકા નથી સંભવ છે કે આઠમો પ્રશસ્તિલેખ આવા જ કોઈ પ્રસંગનો હોય

પ્રારંભમાં આપેલા બીજા શિલાલેખમાં વસ્તુપાલ માટે વપરાયેલું વિશેષણ શારદાપ્રતિપન્નાપત્ય (સરસ્વતીનો દત્તક પુત્ર) પણ વસ્તુપાલમાં ઉત્તમ પાંડિત્ય અને પાંડિત્યપરીક્ષણ હતું તે વસ્તુનું સૂચક છે વસ્તુપાલનું આ વિશેષણ જરાય અતિશયોક્તિ કે ચવિચાટુતારૂપે નથી પણ એ એક હકીકતનું સૂચક છે કારણકે, વસ્તુપાલે પોતે રચેલા નરનારાયણાનન્દ મહાકાવ્ય અને રૈવતકાદ્રિમંડનનેમિજિનસ્તવના અંતમાં પોતાને વાગ્દેવીધર્મસૂનુ અને શારદાધર્મસૂનુ એટલે કે સરસ્વતીના ધર્મપુત્ર રૂપે જણાવે છે

ટૂંકમાં, વસ્તુપાલનો પરિચય આપનારાં લભ્ય સર્વસાધનોમાં તેનું પાંડિત્ય ડગલે ને પગલે આલેખાયેલું હોવાથી વિદ્વાનોને એના પ્રત્યે અનન્ય આકર્ષણ હતું તે નિર્વિવાદ હકીકત છે સાથે સાથે અહીં એ પણ સમજી લેવું જોઈએ કે, વસ્તુપાલના સંબંધમાં ઉપલબ્ધ થતી નાનીમોટી રચનાઓની એ વિશેષતા છે કે તેના રચનારા ઉચ્ચકોટિના વિશિષ્ટ વિદ્વાનો હતા આવા વિદ્વાનો વિદ્યા પ્રત્યેના સમુચિત આનરિક આદર સિવાય કેવળ ધનકુબેરના ધનથી આકર્ષાય તેવા યાચકવૃત્તિવાળા હોઈ શકે જ નહિ, અને હોય તો તેમની રચનાઓ આવી પ્રાસાદિક બની શકે નહિ આ ઉપરથી વસ્તુપાળમાં વિદ્યા પ્રત્યે તેમ જ વિદ્વાનો પ્રત્યે બહુમાનયુક્ત ભક્તિ હતી તે હકીકત સ્પષ્ટ થાય છે

આજે પ્રચુરમાત્રામાં ઉપલબ્ધ થતી પુણ્યશ્લોક મહામાત્ય વસ્તુપાલસંબંધિત સમગ્ર સામગ્રીને જોતાં તે વીરગાથા, દાનગાથા, ધર્મગાથા અને વિદ્યાગાથાનો સાચો અધિકારી હતો એમ સ્પષ્ટ જણાય છે આ હકીકતનો ટૂંકમાં પરિચય આ પ્રમાણે છે

અન્યાન્ય યુદ્ધમા સફળ યોદ્ધા તરીકેની કામગીરી, શંખનૃપ આદિ રાજાઓનો પરાજય કરવો તેમ જ બુદ્ધિ શક્તિથી રાજ્યવહીવટનુ સચાલન • આ વસ્તુને વસ્તુપાલની વીરગાથા કહી શકાય

દીન-હીન-દુ ખી જનોને અનુકપાદાન આપવુ, સાર્વજનિક ઉપયોગ થાય—લાભ લેવાય તેવા સ્થાનો દા૦ ત૦, કૂવા, વાવો, તળાવો, પરબો સત્રાગારો—સદાવ્રતો વગેરે બધાવવા અને વિદ્યાના બહુમાનરૂપે વિદ્વાનોને પુરસ્કારરૂપે ભક્તિભાવપૂર્વક દાન આપવુ—આ વસ્તુને વસ્તુપાલનો દાનધર્મ કહી શકાય

આબૂ–દેલવાડાના વિશ્વવિખ્યાત મદિરોનુ નિર્માણ; શત્રુજય ઉપર ઇન્દ્રમડપ, નદીશ્વરાવતાર, સ્તભનકતીર્થાવતાર, શકુનિકાવિહારાવતાર, સત્યપુરતીર્થાવતાર ઉજ્જયતાવતાર, અવલોકન-સાબ-પ્રદ્યુમ્ન અબાનામકગિરનારશિખરચતુષ્કાવતારના પ્રતીકરૂપે તે તે તીર્થાદિનુ નિર્માણ, ગિરનાર ઉપર અષ્ટાપદાવતાર, સમ્મેતશિખરાવતાર, શત્રુજયાવતાર, સ્તભનકતીર્થાવતારના પ્રતીકરૂપે તે તે તીર્થનુ નિર્માણ, ધોળકા વગેરે સ્થળોમા નવીન જિનમદિરોનુ નિર્માણ, શ્રીપચાસરપાર્શ્વજિનમદિર (પાટણ), શ્રીપાર્શ્વજિનમદિર તથા શ્રીયુગાદિજિનમદિર (ખભાત), વ્યાઘ્રપલ્લી–વાઘેલનુ જિનમદિર, શ્રીઆદીશ્વરજિનમદિર તથા અબિકામદિર (કાસહૃદતીર્થ), વલભી(વળા)નુ શ્રીયુગાદિજિનમદિર આદિ અનેક જિનમદિરોનો જીર્ણોદ્ધાર, અનેક જિનમદિરોમા વિવિધ જિનબિંબોનુ પ્રતિષ્ઠાપન, ધોળકા, ખભાત વગેરે સ્થળોમા નવા ઉપાશ્રયોનુ નિર્માણ; ભરૂચ વગેરે સ્થળોના મદિરોમા સુવર્ણદડાદિ ચડાવવા, શત્રુજય, ઉજ્જયતાદિ અનેક તીર્થોની અનેકશ યાત્રાઓ કરવી, સાત ગ્રથભડારો લખાવવા—આ બધી હકીકતોને વસ્તુપાલની ધર્મગાથા કહી શકાય

માળવાનો સુભટવર્મા નામનો રાજા ડભોઈના વૈદ્યનાથના શિવાલયના સુવર્ણકલશો લઈ ગયો હતો તેના સ્થાનમા વસ્તુપાલે નવા સુવર્ણકલશો સ્થાપ્યા[1] હતા, ખભાતમા ભીમનાથના શિવાલયમા સુવર્ણદડ અને સુવર્ણકલશ ચઢાવ્યા[2], ભટ્ટાદિત્ય-સૂર્યની પ્રતિમાનો સુવર્ણમુકુટ કરાવ્યો[3] અને તે જ ભટ્ટાદિત્યની પૂજા માટે વહકનામના વનમા કૂવો કરાવ્યો[4], સ્વયભૂ વૈદ્યનાથનુ અખડમડપવાળુ શિવાલય બધાવ્યુ;[5] બકુલાદિત્ય–સૂર્યના મદિરમા ઊંચો મડપ કરાવ્યો,[6] ધોળકામા રાણકભટ્ટારકના મદિરનો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો,[7] પ્રભાસમા સોમનાથની ભક્તિપૂર્વક પૂજા કરી,[8] નગરા ગામમા સવત ૯૦૩ની સાલમા અતિવર્ષાને લીધે પડી ગયેલા સૂર્યમદિરમા સૂર્યપત્ની રત્નાદેવીની મૂર્તિ તૂટી ગઈ હતી તેથી તેના સ્થાને પોતાની પત્ની લલિતાદેવીના પુણ્ય સૌભાગ્યનિમિત્તે સવત ૧૨૯૨મા રત્નાદેવીની નવી મૂર્તિ બનાવી, જે સબધી શિલાલેખ[9] આજે પણ સુરક્ષિત છે, તેમ જ વસ્તુપાલ તરફથી રોજ પાચસો બ્રાહ્મણો વેદપાઠ કરતા તેવી હકીકત પ્રબધોમા મળે છે—આ બધી હકીકતો ઉપરથી વસ્તુપાલમા પરસપ્રદાયો પ્રત્યે તે તે સપ્રદાયની પરપરાને અનુરૂપ નિશ્છદ્મ આદર હતો તે સ્પષ્ટ થાય છે રાજ્ય કે દેશના મુખ્ય રાજપુરુષોએ કેમ વર્તવુ જોઈએ, તે માટે વસ્તુપાલ ખરેખર દાખલારૂપ એટલે કે આદર્શ સમાન છે સ્વધર્મસ્થાનની સાથે સાથે પરધર્મસ્થાનના નિર્માણ આદિ હકીકતોને પણ સમદ્રષ્ટા વસ્તુપાલની ઉચ્ચ પ્રકારની ધર્મગાથા કહી શકાય

આ લેખમા પ્રસગે પ્રસગે આવતી તથા અન્યત્ર પણ મોટા પ્રમાણમા ઉપલબ્ધ થતી વસ્તુપાલ સબધિત વિદ્યા પ્રત્યેની અને વિદ્વાનો પ્રત્યેની ભક્તિ વગેરે હકીકતો તેમ જ નરનારાયણાનન્દમહાકાવ્ય જેવા પ્રાસાદિકગ્રથની રચના કરવી વગેરે બાબતોને વસ્તુપાલની વિદ્યાગાથા કહી શકાય

૧-૭ આ સાત ટિપ્પણીઓવાળી હકીકતો ઠક્કુર અરિસિહકૃત સુકૃતસકીર્તન, આચાર્યશ્રી ઉદયપ્રભસૂરિરચિત કીર્તિકલ્લોલિની, શ્રીનરેન્દ્રપ્રભસૂરિરચિત વસ્તુપાલપ્રશસ્તિ આદિ વસ્તુપાલના સમયની જ રચનાઓમા સવિસ્તર વર્ણવેલી છે

૮ આ હકીકત ગૂર્જરેશ્વરપુરોહિત સોમેશ્વરદેવરચિત કીર્તિકૌમુદીમાં મળે છે

૯ જુઓ એનાલ્સ ઓફ ધી ભાંડારકર ઓરિએન્ટલ રિસર્ચ ઇન્સ્ટિટ્યૂટ–પૂના વૉ૦ ૯, પૃષ્ઠ ૧૮૦, લેખ ૨.

અહીં આપેલા દશ પ્રશસ્તિલેખોની મારી પાસેની હસ્તલિખિત પ્રતિ અમોને શ્રીલાવણ્યવિજયજી જૈન જ્ઞાનભંડાર(રાધનપુર)માંથી મળી છે પ્રસ્તુત પ્રતિ વિક્રમના પંદરમા શતકના અંતભાગમા લખાયેલી છે

પ્રસ્તુત દશ પ્રશસ્તિલેખો પૈકી પહેલા પ્રશસ્તિલેખ સિવાયના નવ લેખો અદ્યાવધિ અપ્રસિદ્ધ છે પહેલા પ્રશસ્તિલેખનું મૂળ સિંઘી જૈન ગ્રંથમાળાના ગ્રંથાંક ૫ તરીકે 'મહામાત્ય–વસ્તુપાલ–કીર્તિકીર્તન ૨૩૫ સુકૃતકીર્તિકલ્લોલિન્યાદિ વસ્તુપાલપ્રશસ્તિસંગ્રહ' નામે પ્રસિદ્ધ થયેલા ગ્રંથમાં થયેલું છે છતા અહીં આપેલા આ પહેલા પ્રશસ્તિલેખમા વસ્તુપાલે ગિરનાર ઉપર કરાવેલા શત્રુંજયાવતાર તીર્થની ડાબી બાજુની ભીંત ઉપરના શિલાલેખની નકલરૂપ પ્રસ્તુત પહેલો પ્રશસ્તિલેખ છે તે હકીકત વિશેષ હોવાથી જિજ્ઞાસુઓને અને સંશોધકોને ઉપયોગી સમજીને અહીં આપ્યો છે વસ્તુપાલને લગતા અન્યાન્ય સાહિત્યની તથા આ પ્રશસ્તિઓની ગંભીરપાંડિત્યપૂર્ણ રચના જોતાં વસ્તુપાલ ઉચ્ચકોટિનો કાવ્યપરીક્ષક હતો તે હકીકત સ્પષ્ટ થાય છે દશમો પ્રશસ્તિલેખ, પહેલા જણાવ્યું તેમ, જિનાલયના શિલાલેખની ઉત્તરોત્તર થતી આવેલી નકલરૂપે છે એટલે પહેલા અને દશમા પ્રશસ્તિલેખ સિવાયના આઠ પ્રશસ્તિલેખો વસ્તુપાલની પરિચાયક સ્તુતિ–પ્રશસ્તિરૂપે છે અલબત્ત, આ પ્રશસ્તિઓ વસ્તુપાલના કોઈ પણ શિલાલેખના ગદ્યભાગ સાથે મૂકવા માટે બરાબર સંગત થાય તેવી છે આમ છતાં આઠમો પ્રશસ્તિલેખ માત્ર એકપદ્યરૂપે છે તેથી આ પ્રશસ્તિ તો કેવળ સ્તુતિપ્રસારરૂપે જ ગણાય

આ ઉપરથી અનુમાન થાય છે કે, જેમ પ્રાચીનકાળમા મહારાજા ભોજ આદિ વિદ્યાપ્રિય અને દાનશીલ રાજાઓ સમક્ષ કુશળ કવિઓ પોતાની ઉત્તમોત્તમ કૃતિઓ રજૂ કરીને સુયોગ્ય પરીક્ષક પાસેથી પુરસ્કાર લઈને ગર્વ અનુભવતા તેમ વસ્તુપાલ સમક્ષ પણ અનેક વિદ્વાનો આવતા હશે જ અને તે તેમની કૃતિઓની પૂરેપૂરી મહત્તા સમજીને સમુચિત પુરસ્કારથી તેમને સન્માનતા હશે એમા જરા ય શકા નથી સભવ છે કે આઠમો પ્રશસ્તિલેખ આવા જ કોઈ પ્રસગનો હોય

પ્રારભમા આપેલા બીજા શિલાલેખમા વસ્તુપાલ માટે વપરાયેલુ વિશેષણ शारदाप्रतिपन्नापत्य (સરસ્વતીનો દત્તક પુત્ર) પણ વસ્તુપાલમા ઉત્તમ પાડિત્ય અને પાડિત્યપરીક્ષણ હતુ તે વસ્તુનુ સૂચક છે વસ્તુપાલનું આ વિશેષણ જરાય અતિશયોક્તિ કે ઠકિચાટુતારૂપે નથી પણ એ એક હકીકતનુ સૂચક છે કારણકે, વસ્તુપાલે પોતે રચેલા નરનારાયણાનન્દ મહાકાવ્ય અને રૈવતકાદ્રિમંડનનેમિજિનસ્તવના અતમા પોતાને वाग्देवीधर्मसूनु અને शारदाधर्मसूनु એટલે કે સરસ્વતીના ધર્મપુત્ર રૂપે જણાવે છે

ટૂકમા, વસ્તુપાલનો પરિચય આપનાર લભ્ય સર્વસાધનોમાં તેનુ પાંડિત્ય ડગલે ને પગલે આલેખાયેલુ હોવાથી વિદ્વાનોને એના પ્રત્યે અનન્ય આકર્ષણ હતુ તે નિર્વિવાદ હકીકત છે સાથે સાથે અહીં એ પણ સમજી લેવુ જોઈએ કે, વસ્તુપાલના સબધમા ઉપલબ્ધ થતી નાનીમોટી રચનાઓની એ વિશેષતા છે કે તેના રચનારા ઉચ્ચકોટિના વિશિષ્ટ વિદ્વાનો હતા. આવા વિદ્વાનો વિદ્યા પ્રત્યેના સમુચિત આતરિક આદર સિવાય કેવળ ધનકુબેરના ધનથી આકર્ષાય તેવા યાચકવૃત્તિવાળા હોઈ શકે જ નહિ, અને હોય તો તેમની રચનાઓ આવી પ્રાસાદિક બની શકે નહિ આ ઉપરથી વસ્તુપાળમા વિદ્યા પ્રત્યે તેમ જ વિદ્વાનો પ્રત્યે બહુમાનયુક્ત ભક્તિ હતી તે હકીકત સ્પષ્ટ થાય છે

આજે પ્રચુરમાત્રામા ઉપલબ્ધ થતી પુણ્યશ્લોક મહામાત્ય વસ્તુપાલસબધિત સમગ્ર સામગ્રીને જોતા તે વીરગાથા, દાનગાથા, ધર્મગાથા અને વિદ્યાગાથાનો સાચો અધિકારી હતો એમ સ્પષ્ટ જણાય છે આ હકીકતનો ટૂકમા પરિચય આ પ્રમાણે છે

અન્યાન્ય યુદ્ધમા સફળ યોદ્ધા તરીકેની કામગીરી, શખનૃપ આદિ રાજાઓનો પરાજય કરવો તેમ જ બુદ્ધિ-શક્તિથી રાજ્યવહીવટનુ સચાલન . આ વસ્તુને વસ્તુપાલની વીરગાથા કહી શકાય

દીન-હીન-દુ ખી જનોને અનુકપાદાન આપવુ, સાર્વજનિક ઉપયોગ થાય—લાભ લેવાય તેવા સ્થાનો દા૦ ત૦, કૂવા, વાવો, તળાવો, પરબો સત્રાગારો—સદાવ્રતો વગેરે બધાવવા અને વિદ્યાના બહુમાનરૂપે વિદ્વાનોને પુરસ્કારરૂપે ભક્તિભાવપૂર્વક દાન આપવુ—આ વસ્તુને વસ્તુપાલનો દાનધર્મ કહી શકાય

આબૂ—દેલવાડાના વિશ્વવિખ્યાત મદિરોનુ નિર્માણ; શત્રુજય ઉપર ઇન્દ્રમડપ, નદીશ્વરાવતાર, સ્તભનકતીર્થાવતાર, શકુનિકાવિહારાવતાર, સત્યપુરતીર્થાવતાર ઉજ્જયતાવતાર, અવલોકન-સાબ-પ્રદ્યુમ્ન અબાનામકગિરનારશિખરચતુષ્કાવતારના પ્રતીકરૂપે તે તે તીર્થાદિનુ નિર્માણ, ગિરનાર ઉપર અષ્ટાપદાવતાર, સમ્મેતશિખરાવતાર, શત્રુજયાવતાર, સ્તભનકતીર્થાવતારના પ્રતીકરૂપે તે તે તીર્થનુ નિર્માણ, ધોળકા વગેરે સ્થળોમા નવીન જિનમદિરોનુ નિર્માણ, શ્રીપચાસરપાર્શ્વજિનમદિર (પાટણ), શ્રીપાર્શ્વજિનમદિર તથા શ્રીયુગાદિજિનમદિર (ખભાત), વ્યાઘ્રપલ્લી—વાઘેલનુ જિનમદિર, શ્રીઆદીશ્વરજિનમદિર તથા અબિકામદિર (કાસહ્રદતીર્થ), વલભી(વળા)નુ શ્રીયુગાદિજિનમદિર આદિ અનેક જિનમદિરોનો જીર્ણોદ્ધાર, અનેક જિનમદિરોમા વિવિધ જિનબિંબોનુ પ્રતિષ્ઠાપન, ધોળકા, ખભાત વગેરે સ્થળોમા નવા ઉપાશ્રયોનુ નિર્માણ; ભરૂચ વગેરે સ્થળોના મદિરોમા સુવર્ણદડાદિ ચડાવવા, શત્રુજય, ઉજ્જયતાદિ અનેક તીર્થોની અનેકશ યાત્રાઓ કરવી, સાત ગ્રથભડારો લખાવવા—આ બધી હકીકતોને વસ્તુપાલની ધર્મગાથા કહી શકાય

માળવાનો સુભટવર્મા નામનો રાજા ડભોઈના વૈદ્યનાથના શિવાલયના સુવર્ણકલશો લઈ ગયો હતો તેના સ્થાનમા વસ્તુપાલે નવા સુવર્ણકલશો સ્થાપ્યા[1] હતા, ખભાતમા ભીમનાથના શિવાલયમા સુવર્ણદડ અને સુવર્ણકલશ ચઢાવ્યા[2], ભટ્ટાદિત્ય-સૂર્યની પ્રતિમાનો સુવર્ણમુકુટ કરાવ્યો[3] અને તે જ ભટ્ટાદિત્યની પૂજા માટે વહકનામના વનમા કૂવો કરાવ્યો[4], સ્વયભૂ વૈદ્યનાથનુ અખડમડપવાળુ શિવાલય બધાવ્યુ,[5] બકુલાદિત્ય—સૂર્યના મદિરમા ઊચો મડપ કરાવ્યો,[6] ધોળકામા રાણકભટ્ટારકના મદિરનો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો,[7] પ્રભાસમા સોમનાથની ભક્તિપૂર્વક પૂજા કરી,[8] નગરા ગામમા સવત ૯૦૩ની સાલમા અતિવર્ષાને લીધે પડી ગયેલા સૂર્યમદિરમા સૂર્યપત્ની રત્નાદેવીની મૂર્તિ તૂટી ગઈ હતી તેથી તેના સ્થાને પોતાની પત્ની લલિતાદેવીના પુણ્ય સૌભાગ્યનિમિત્તે સવત ૧૨૯૨મા રત્નાદેવીની નવી મૂર્તિ બનાવી, જે સબધી શિલાલેખ[9] આજે પણ સુરક્ષિત છે, તેમ જ વસ્તુપાલ તરફથી રોજ પાચસો બ્રાહ્મણો વેદપાઠ કરતા તેવી હકીકત પ્રબધોમા મળે છે—આ બધી હકીકતો ઉપરથી વસ્તુપાલમા પરસપ્રદાયો પ્રત્યે તે તે સપ્રદાયની પરપરાને અનુરૂપ નિશ્છદ્મ આદર હતો તે સ્પષ્ટ થાય છે રાજ્ય કે દેશના મુખ્ય રાજપુરુષોએ કેમ વર્તવુ જોઈએ, તે માટે વસ્તુપાલ ખરેખર દાખલારૂપ એટલે કે આદર્શ સમાન છે સ્વધર્મસ્થાનની સાથે સાથે પરધર્મસ્થાનના નિર્માણ આદિ હકીકતોને પણ સમદ્રષ્ટા વસ્તુપાલની ઉચ્ચ પ્રકારની ધર્મગાથા કહી શકાય

આ લેખમા પ્રસગે પ્રસગે આવતી તથા અન્યત્ર પણ મોટા પ્રમાણમા ઉપલબ્ધ થતી વસ્તુપાલ સબધિત વિદ્યા પ્રત્યેની અને વિદ્વાનો પ્રત્યેની ભક્તિ વગેરે હકીકતો તેમ જ નરનારાયણાનન્દમહાકાવ્ય જેવા પ્રાસાદિકગ્રથની રચના કરવી વગેરે બાબતોને વસ્તુપાલની વિદ્યાગાથા કહી શકાય

૧-૭ આ સાત ટિપ્પણીઓવાળી હકીકતો ઠકુર અરિસિંહકૃત સુકૃતસકીર્તન, આચાર્યશ્રી ઉદયપ્રભસૂરિરચિત કીર્તિકલ્લોલિની, શ્રીનરેન્દ્રપ્રભસૂરિરચિત વસ્તુપાલપ્રશસ્તિ આદિ વસ્તુપાલના સમયની જ રચનાઓમાં સવિસ્તર વર્ણવેલી છે

૮ આ હકીકત ગર્જરેશ્વરપુરોહિત સોમેશ્વરદેવરચિત કીર્તિકૌમુદીમાં મળે છે

૯ જુઓ એનાલ્સ ઓફ શ્રી ભાંડારકર ઓરિએન્ટલ રિસર્ચ ઇન્સ્ટિટયૂટ—પૂના વૉ૦ ૯, પૃષ્ઠ ૧૮૦, લેખ ૨.

આજે વસ્તુપાલના સમયના જેટલી વિવિધ સામગ્રી ઉપલબ્ધ છે તેટલી ભાગ્યે જ ગુજરાતના કોઈ બીજા ઐતિહાસિક પુરુષની મળતી હશે. ત્યારે આ પ્રસિદ્ધ થયેલી વિપુલ સામગ્રીના આધારે આવા વિશ્વવિશ્રુત પુણ્યશ્લોક મહામાત્યના જીવનના વિવિધ પાસાંને યોગ્યથી ચર્ચતો એક ગ્રંથ લખાય તો તે એક ઉપયોગી, પ્રેરક અને મહત્ત્વનું કાર્ય ગણાશે.

આ લેખમાં આપેલા બે શિલાલેખોની ફોટોકોપી આપવા બદલ શેઠ શ્રી આણંદજી કલ્યાણજીની પેઢીના વહીવટકર્તાઓને તથા દશ પ્રશસ્તિલેખોવાળી હસ્તલિખિત પ્રતિ ઉપયોગ કરવા આપવા બદલ શ્રીવાવણવિજયજી જૈન જ્ઞાનભંડાર(રાધનપુર)ના વહીવટકર્તાઓને ધન્યવાદ આપીને પ્રસ્તુત લેખ પૂર્ણ કરું છું. ઇતિ

લુણસાવાડો, અમદાવાદ—૧
પોષ શુક્લા પ્રતિપદા, વિ૦ સં૦ ૨૦૨૩



મૂડબિદ્રીના જૈન ભંડારનાં પ્રાચીન તાડપત્રીય ચિત્રો

શ્રીમતી સરયૂ વિનોદ દોશી

મહિસુર રાજ્યમા મેંગલોરની પૂર્વે વીસેક માઈલ દૂર આવેલુ મૂડબિદ્રી નામનુ નાનુ શહેર એના પ્રાચીન જૈન હસ્તલિખિત ગ્રથો તેમ જ દિગમ્બર સપ્રદાયની પ્રાચીન જૈન ધાતુ તેમ જ પાષાણની પ્રતિમાઓ વગેરે સામગ્રીથી ભરપૂર કીમતી ભડાર માટે જાણીતુ છે અહીંના સિદ્ધાતબસદી ભડારમા વર્ષોથી સચવાયેલા પણ કષ્ટસાધ્ય ત્રણ તાડપત્રીય* હસ્તલિખિત ગ્રથો—ષટ્ખંડાગમ, મહાબંધ અને કષાયપાહુડ—આજે તો પ્રસિદ્ધ થઈ ગયા છે આ ગ્રથોમા કેટલાક ચિત્રો પણ છે ડૉ૦ હીરાલાલ જૈને, પોતાના "ષટ્ખડાગમ" તેમ જ "ભારતીય સસ્કૃતિમેં જૈન ધર્મકા યોગદાન" નામક ગ્રથોમા આ પ્રતોમાના પ્રાચીન ચિત્રો પ્રસિદ્ધ કર્યાં હતા, પણ તેના ભાવાર્થ અને કલાનુ વિવેચન કરવુ જરૂરી છે

ઈ૦ સ૦ ૧૯૬૪ના જાન્યુઆરીમા દિલ્હીમા મળેલા આતરરાષ્ટ્રીય પૌર્વાત્ય મહાસભાના અધિવેશન પ્રસગે યોજાયેલા હસ્તપ્રતોના પ્રદર્શનમા આ પ્રતોના ચિત્રો વિદ્વાનોને સારી રીતે જોવા મળ્યા અને તેના સારા ફોટા વગેરે લઈ શકાયા સને ૧૯૬૪મા અમેરિકામા પેનસિલવેનિયા યુનિવર્સિટીમા યોજાયેલ ટાગોર વ્યાખ્યાનમાળામા ડૉ૦ મોતીચદ્રજીએ એ ચિત્રો પ્રત્યે અગુલિનિર્દેશ કર્યો હતો દક્ષિણ ભારતમાથી આજસુધી ઉપલબ્ધ ગ્રથસ્થ ચિત્રોમા આ ચિત્રો કદાચ સૌથી વધુ પ્રાચીન છે તેથી, તેમ જ પ્રાચીન ભારતીય ચિત્રકલાના ઇતિહાસમા અગત્યનુ સ્થાન ધરાવતા હોવાથી, અને દિગમ્બર જૈન સપ્રદાયના ગ્રથસ્થ ચિત્રોમા પણ મહત્ત્વનુ સ્થાન ધરાવતા હોવાથી એનુ થોડુ નિરૂપણ આવશ્યક છે

ષટ્ખડાગમ, મહાબધ અને કષાયપાહુડ નામક આ ત્રણે સચિત્ર ગ્રથો જૈન કર્મ સિદ્ધાતનુ નિરૂપણ કરતા અને દિગમ્બર જૈન માન્યતા મુજબના સમસ્ત તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રમાણભૂત ગ્રથો છે દિગમ્બર માન્યતા

---

* સવિસ્તર માહિતી માટે જુઓ બુલેટિન ઑફ ધી પ્રિન્સ ઑફ વેલ્સ મ્યુઝિયમ ઑફ વેસ્ટર્ન ઇન્ડિયા ન૦ ૮, (૧૯૬૨–૬૪), પા ૨૯–૩૬

આજે વસ્તુપાલના સબંધમા જેટલી વિવિધ સામગ્રી ઉપલબ્ધ છે તેટલી ભાગ્યે જ ગુજરાતના કોઈ બીજા ઐતિહાસિક પુરુષની મળતી હશે યત્ર તત્ર પ્રસિદ્ધ થયેલી વિપુલ સામગ્રીના આધારે આવા વિશ્વવિરલ પુણ્યશ્લોક મહામાત્યના જીવનના વિવિધ પાસાને ચોમેરથી ચર્ચીને એક ગ્રથ લખાય તો તે એક ઉપયોગી, પ્રેરક અને મહત્ત્વનુ કાર્ય ગણાશે

આ લેખમા આપેલા બે શિલાલેખોની ફોટોકોપી આપવા બદલ શેઠ શ્રીઆણદજી કલ્યાણજીની પેઢીના વહીવટકર્તાઓને તથા દશ પ્રશસ્તિલેખોવાળી હસ્તલિખિત પ્રતિ ઉપયોગ કરવા આપવા બદલ શ્રીલાવણ્યવિજયજી જૈન જ્ઞાનભડાર(રાધનપુર)ના વહીવટકર્તાઓને ધન્યવાદ આપીને પ્રસ્તુત લેખ પૂર્ણ કરુ છુ ઇતિ

લુણસાવાડો, અમદાવાદ–૧
પોષ શુક્લા પ્રતિપદા, વિ૰ સ૰ ૨૦૨૩



મૂડબિદ્રીના જૈન ભંડારનાં પ્રાચીન તાડપત્રીય ચિત્રો

શ્રીમતી સરયૂ વિનોદ દોશી

મૈસુર રાજ્યમા મેંગલોરની પૂર્વે વીસેક માઈલ દૂર આવેલુ મૂડબિદ્રી નામનુ નાનુ શહેર એના પ્રાચીન જૈન હસ્તલિખિત ગ્રથો તેમ જ દિગમ્બર સપ્રદાયની પ્રાચીન જૈન ધાતુ તેમ જ પાષાણુની પ્રતિમાઓ વગેરે સામગ્રીથી ભરપૂર કીમતી ભડાર માટે જાણીતુ છે અહીંના સિદ્ધાતબસદી ભડારમા વર્ષોથી સચવાયેલા પણ કષ્ટસાધ્ય ત્રણ તાડપત્રીય* હસ્તલિખિત ગ્રથો—**ષટ્ખંડાગમ**, **મહાબંધ** અને **કષાયપાહુડ**—આજે તો પ્રસિદ્ધ થઈ ગયા છે આ ગ્રથોમાં કેટલાક ચિત્રો પણ છે ડૉ૦ હીરાલાલ જૈને, પોતાના "ષટ્ખડાગમ" તેમ જ "ભારતીય સસ્કૃતિમેં જૈન ધર્મકા યોગદાન" નામક ગ્રથોમા આ પ્રતોમાના પ્રાચીન ચિત્રો પ્રસિદ્ધ કર્યાં હતા, પણ તેના ભાવાર્થ અને કલાનુ વિવેચન કરવુ જરૂરી છે

ઈ૦ સ૦ ૧૯૬૪ના જાન્યુઆરીમા દિલ્હીમા મળેલા આતરરાષ્ટ્રીય પૌર્વાત્ય મહાસભાના અધિવેશન પ્રસગે યોજાયેલા હસ્તપ્રતોના પ્રદર્શનમા આ પ્રતોના ચિત્રો વિદ્વાનોને સારી રીતે જોવા મળ્યા અને તેના સારા ફોટા વગેરે લઈ શકાયા સને ૧૯૬૪મા અમેરિકામા પેનસિલવેનિયા યુનિવર્સિટીમા યોજાયેલ ટાગોર વ્યાખ્યાનમાળામા ડૉ૦ મોતીચદ્રજીએ એ ચિત્રો પ્રત્યે અગુલિનિર્દેશ કર્યો હતો દક્ષિણ ભારતમાથી આજસુધી ઉપલબ્ધ ગ્રથસ્થ ચિત્રોમા આ ચિત્રો કદાચ સૌથી વધુ પ્રાચીન છે તેથી, તેમ જ પ્રાચીન ભારતીય ચિત્રકલાના ઇતિહાસમા અગત્યનુ સ્થાન ધરાવતા હોવાથી, અને દિગમ્બર જૈન સપ્રદાયના ગ્રથસ્થ ચિત્રોમા પણ મહત્ત્વનુ સ્થાન ધરાવતા હોવાથી એનુ થોડુ નિરૂપણ આવશ્યક છે

ષટ્ખડાગમ, મહાબધ અને કષાયપાહુડ નામક આ ત્રણે સચિત્ર ગ્રથો જૈન કર્મ સિદ્ધાતનુ નિરૂપણ કરતા અને દિગમ્બર જૈન માન્યતા મુજબના સમસ્ત તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રમાણભૂત ગ્રથો છે દિગમ્બર માન્યતા

---

* સવિસ્તર માહિતી માટે જુઓ બુલેટિન ઑફ ધી પ્રિન્સ ઑફ વેલ્સ મ્યુઝિયમ ઑફ વેસ્ટર્ન ઇન્ડિયા ન૦ ૮, (૧૯૬૨–૬૪), પા ૨૯–૩૬

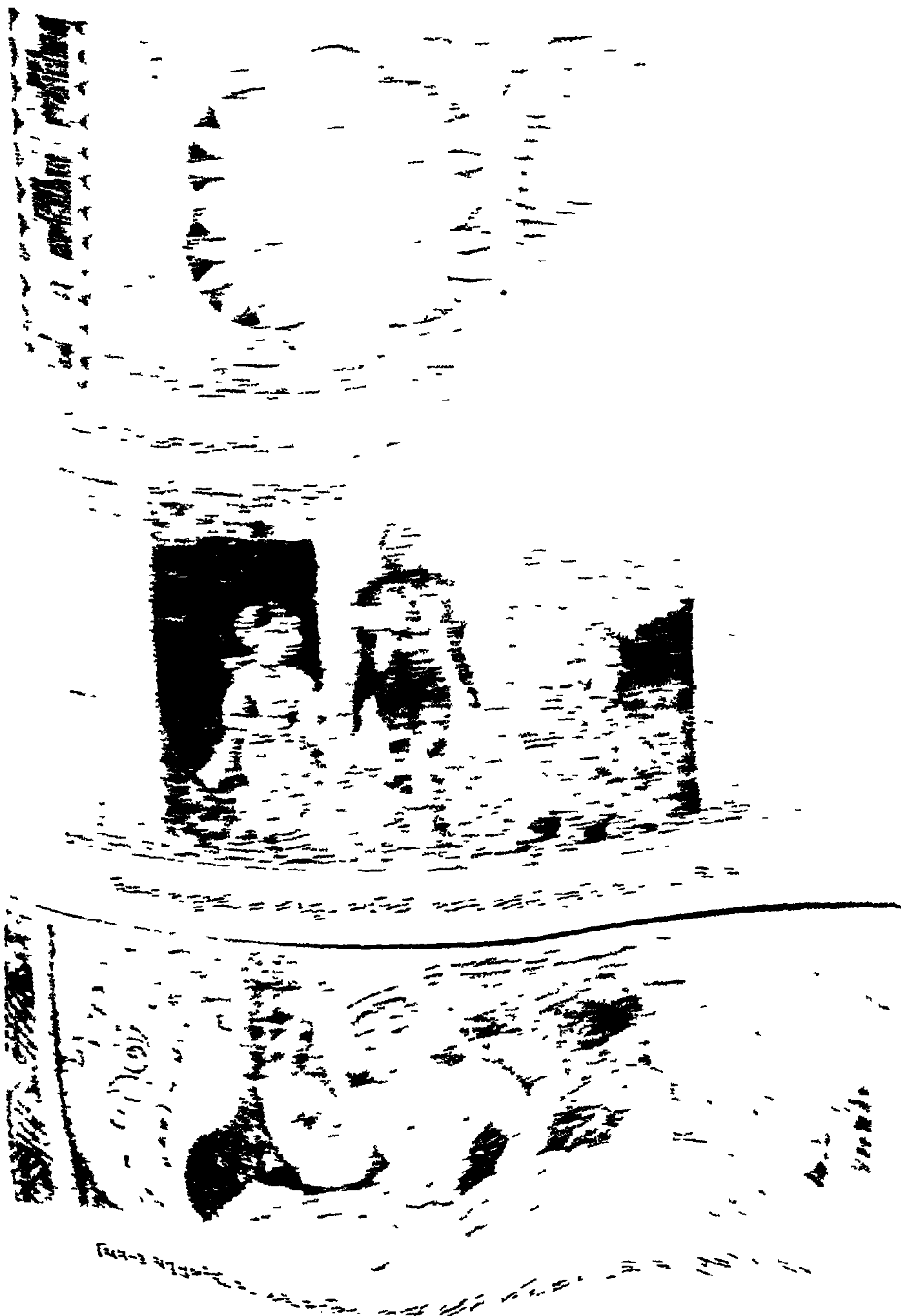
મુજબ, ભગવાન મહાવીરનો ઉપદેશ, જે તેઓના ગણધરોએ બાર અંગ ગ્રંથોમાં સમાવિષ્ટ કરેલ તે, સમય જતાં પરંપરાગત મૌખિક વિનિમયમાં ક્રમશઃ નષ્ટપ્રાય થયો. માત્ર પાંચમા અને બારમા અંગનો થોડોક અંશ થોડાક જ આચાર્યો જાણતા હતા. ખ્રિસ્તી સંવતના પ્રારંભકાળમાં, જૈન પ્રાચીન સાહિત્યને ઝાપથી નાશ થતું અટકાવવાની તીવ્ર જરૂરિયાત અને આતુરતાને લીધે, બે આચાર્યોએ, ભિન્નપણે, તત્કાલીન પ્રવર્તમાન જ્ઞાનને એકત્ર કરી, ગ્રંથસ્થ કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો. ગુણધરાચાર્યે કર્મબંધનના કારણભૂત ક્રોધ, માન, માયા અને લોભ કષાયોનું નિરૂપણ જેમાં છે એવા **કષાયપાહુડ** ગ્રંથની રચના કરી. ધરસેણાચાર્યે પુષ્પદંત અને ભૂતબલિ નામક બે તેજસ્વી શિષ્યોને પોતા પાસે રહેલું સર્વ કંઈ જ્ઞાન શીખવ્યું. ધરસેણના ઉપદેશોનું આ અનુયાયીઓએ વ્યવસ્થિતપણે સૂત્રરૂપે સંકલન કરી છ ભાગમાં '**ષટ્ખંડાગમ**'નું સર્જન કર્યું. પ્રથમ ત્રણ ભાગ આત્માનુબંધ અને શેષ ત્રણ ભાગ બાહ્ય કર્મોના પ્રકારાદિનો પરિચય કરાવે છે.

પછીના સૈકાઓ દરમિયાન આ ગ્રંથો પર ઘણી ટીકાઓ રચાઈ, પણ તેમાં વીરસેને લખેલ ગણનાપાત્ર ટીકાવૃત્તિ એટલી બધી પ્રખ્યાત થઈ ગઈ કે તેની ટીકા આ કૃતિઓ સાથે જ સંમિલિત થઈ ગઈ છે. ન્યાયશાસ્ત્રનિપુણ વીરસેને **ધવલા** નામક મોટી ટીકાવૃત્તિ પ્રથમ પાંચ ખંડ પર રચેલી. છઠ્ઠો ખંડ મહાબંધ સ્વયંસ્પષ્ટ હોઈ ટીકાની જરૂર ન હતી. આ **મહાબંધ મહાધવલા** તરીકે પણ પ્રસિદ્ધ છે. કષાયપાહુડ પર **જયધવલા** ટીકાવૃત્તિ રચવા તેમણે પ્રયાસ કર્યો. પણ જીવનના અંત સુધીમાં માત્ર ત્રીજા ભાગનું જ કાર્ય પૂર્ણ થતાં બાકીની ટીકા પૂર્ણ કરવાનું ભગીરથ કાર્ય તેમના શિષ્ય જિનસેનને માથે આવી પડ્યું. આમ બેઉના ભેગા પ્રયત્નથી ૬૦,૦૦૦ શ્લોકપ્રમાણ જયધવલા ટીકા પૂર્ણ થઈ.

ઈ૦ સ૦ની બારમી સદીની પ્રથમ પચ્ચીસીમાં લખાયેલા આ ષટ્ખંડાગમ, મહાબંધ અને કષાયપાહુડ નામક ત્રણ તાડપત્રીય ગ્રંથોનું કદ અનુક્રમે ૭૫ × ૬, ૭૨.૫ × ૭ અને ૬૮.૫ × ૭ સે૦ મી૦ છે. દરેકમાં અનુક્રમે બે, સાત અને ચૌદ ચિત્રાકૃતિઓ છે. મૂળ પ્રાકૃત રચના કન્નડ લિપિમાં લખાયેલી છે. વીરસેનરચિત ટીકા પ્રાકૃતમાં તેમ જ વચ્ચે વચ્ચે સંસ્કૃત ભાષામાં એમ મિશ્રભાષામાં છે. ષટ્ખંડાગમની પ્રતિમાં એનો લેખનસંવત આપ્યો છે, જે ઈ૦ સ૦ ૧૧૧૩ બરોબર ગણાય છે.

જે ચિત્રો છે તેનું મહત્ત્વ મુખ્યત્વે મૂર્તિશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ છે. કલા કે સૌંદર્યદૃષ્ટિ કરતાં યે વધુ તો ધાર્મિક કે આધ્યાત્મિક ખ્યાલથી ચીતરાયેલા આ ચિત્રો છે. પૂર્વ ભારત અને નેપાલના સચિત્ર તાડપત્રીય ગ્રંથોમાં પાલ-કલાના દેવદેવીઓના ચિત્રો આવા જ ઉપયોગમાં આવેલા, તેમ જ પશ્ચિમ ભારતીય ચિત્રકલામાં પણ તેરમા સૈકાના વિદ્યાદેવીઓના અને તીર્થંકરના ચિત્રો પણ આવા જ ઉદ્દેશથી થયેલા. પૂજનીય દેવદેવીની મૂર્તિના આ જાતના ચિત્રાંકનની પાછળ, ગ્રંથની ચમત્કારકતામાં દૈવીબલ અથવા સહાય પ્રાપ્ત કરવાનો આશય હોઈ શકે. પાછળના સમયમાં જેનો ચિત્રવિચિત્ર (complicated) તાંત્રિક મંડલરૂપે વિકાસ થયો તે માન્યતાના બીજ આવા ચિત્રોમાં આપણને મળી આવે છે.

આ ચિત્રો જૈન દેવદેવીઓ, સાધુઓ, શ્રાવકશ્રાવિકાઓની ઝાંખી કરાવે છે. ઉપરાંત એમાં પદ્મ અને પુષ્પલતાઓના નવા સુશોભનો (Motifs) પણ મળે છે. સુંદર આલંકારિક કિનારીની વચ્ચે મઢી હોય એવી લાગવાથી આ ચિત્રકૃતિઓ વિશેષ આકર્ષક અથવા અસરકારક બની છે. સાદી હોવા છતાં વણી ભાતની આ કિનારો તત્કાલીન વસ્ત્રોની ભાતોમાંથી પ્રેરાયેલ હોય એમ લાગે છે. એ જ સમયના માનસોલ્લાસ નામક ગ્રંથમાં આવી વસ્ત્રોની ભાતોનું વર્ણન આપણને ઉપલબ્ધ થાય છે. કેટલીક વખતે મધ્યવર્તી સુશોભન અથવા પ્રતીકની બે બાજુ જુદી જુદી પદ્મોઆર્ક અને જુદા ઉદ



રંગના સાદા પટ્ટા ચીતરેલા છે, જેમા એકજાતની ત્રિકોણ આકૃતિઓ અથવા તાલપત્ર, રેખાત્રય, વૃત્તરેખા અથવા બિંદુઓ આદિની ભાત હોય છે

કલાકારો ફૂલવેલ તરફ કંઈક વિશેષ અભિરુચિ ધરાવતા હોય એમ લાગે છે તેઓ સુશોભનોની પટ્ટીરૂપે કે ચિત્રોની આસપાસની કિનારી તરીકે એનો ઉપયોગ કરે છે, તો કોઈકવાર કમાનો (તોરણ) વચ્ચેની ખાલી જગ્યાને નાની સરખી રેખાઓ વડે સુઘડપણે ભરી દીધી છે (જુઓ ચિત્ર ૫) કલાકારોનુ ચાતુર્ય, હસ્તકૌશલ્ય અને આકૃતિ સાથેનો સુપરિચય કમળોના ગોળાકાર સુશોભનોમા જેવા જણાઈ આવે છે (જુઓ ચિત્ર ૧) તેવા અન્યત્ર જવલ્લે જ ઉપલબ્ધ છે કમળપત્રોની રૂઢ (conventional) આકૃતિઓને, એકબીજામા સમાઈ જતા સુદર વર્તુલોની ભૌમિતિક રચનારૂપે સુદર રેખાકનોથી રજૂ કરેલ છે દેવો—અને ખાસ કરીને દેવીઓના ચિત્રો વધુ છે તીર્થંકરોને કાર્યોત્સર્ગ (જુઓ ચિત્ર ૨) અગર પદ્માસન અવસ્થામા દર્શાવેલ છે દ્રાક્ષની લતાઓથી વીંટળાયેલ ટટ્ટાર ઊભેલા બાહુબલિ અને પાર્શ્વનાથની મૂર્તિઓ સિવાય બીજા તીર્થંકરોની મૂર્તિઓ ઉપર લાછનો ન હોવાના કારણે તે કયા તીર્થંકરોની છે તે ઓળખી શકાતુ નથી

આ ચિત્રોમા જૈનોની ખ્યાતનામ યક્ષિણીઓ જોવામા આવે છે એમા પાર્શ્વનાથની અધિષ્ઠાયિકા દેવી પદ્માવતીનુ ચિત્ર સૌથી વધુ સુદર છે આસન ઉપર બિરાજિત દેવીએ ઉપલી ભુજાઓમા અકુશ અને પાશ ધારણ કરેલા છે અને નીચલો જમણો હાથ અભયમુદ્રામા તથા ડાબો હાથ વરદમુદ્રામા છે દેદીપ્યમાન મુકુટ અને સપ્તફેણધારી નાગનુ છત્ર ધારણ કરતી આ દેવી અન્ય આભૂષણોથી પણ વિશેષ દીપે છે નાગના મસ્તક અને હસના દેહથી શોભતુ દેવીનુ કુક્કુટસર્પ નામનુ વાહન તેની જમણી બાજુએ છે

આમા વૃષભારૂઢ દેવીનુ એક સુદર ચિત્ર છે આ ચિત્રમા એક પ્રકારની સજીવતા છે, જે બીજી કોઈપણ દેવીના ચિત્રમા જોવામા આવતી નથી વૃષભ પર આરૂઢ દેવીના શરીરનો પડખેનો ભાગ દેખાય છે વૃષભનુ ખેંચાયેલુ મસ્તક અને ગાઠ વાળેલ ઊડતા ખેસ, આવા જ પ્રકારના અન્ય ચિત્રોમા જે સ્થિતિભાવ–જડભાવ જોવા મળે છે તેને બદલે, અહીં તાદૃશ્ય ચેતનવતા ભાવોની રજૂઆત કરી જાય છે (જુઓ ચિત્ર ૩)

ચતુર્હસ્તધારિણી દેવીએ ઉપરના જમણા ને ડાબા હાથમા અકુશ અને પાશ ધારણ કરેલ છે, પણ નીચલા હાથ સ્પષ્ટ દેખી શકાતા નથી અહીં મૂર્તિવિદ્યા એક સમસ્યા ઊભી કરે છે કારણકે એ દેવીમા પદ્માવતીના લક્ષણો હોવા છતા એનુ વાહન વૃષભનુ હોવાથી એને પદ્માવતી તરીકે ઓળખાવવી શકાય નથી જો વૃષભ વાહનને જ પરિચયચિહ્ન તરીકે લેખીએ તો એની રોહિણીદેવી તરીકે ઓળખ આપવી સુસગત થાય છે છતા યે તેની દ્વિવિધ લાક્ષણિકતા એ ચિત્રને રહસ્યમય જ રાખે છે

ચારભુજાયુક્ત અને સુશોભિત પીછાવાળા હસસહિતની બીજી એક દેવીનુ ચિત્ર છે તેણે પણ ઉપલા જમણા ને ડાબા હાથમા અકુશ ને પાશ ધારણ કરેલ છે નીચલો જમણો હાથ અભયમુદ્રામા છે ડાબો હાથ ચિત્રમા અસ્પષ્ટ છે આ દેવીને પણ ઓળખવી અઘરી છે આમ ઓછેવત્તે અશે સમાન એવા બીજા બે ચિત્રોમા દેવીને લબચોરસ આકારના આસન ઉપર આરૂઢ કરી, બાજુમા પૂજક અને મયૂર આલેખેલ છે એમાના એક ચિત્રમા દેવીના નીચલા ડાબા હાથમા પુસ્તક હોવાથી આ સરસ્વતી દેવી છે એમ પ્રતીતિ થાય છે બીજા ચિત્રમા અગાઉ મુજબ અકુશ ને પાશ તેમ જ નીચલો જમણો હાથ અભયમુદ્રાદર્શક છે જૈન મૂર્તિશાસ્ત્ર (iconography)—ખાસ કરીને દિગમ્બર માન્યતા મુજબના મૂર્તિશાસ્ત્રમા પદ્માવતી તેમ જ સરસ્વતીદેવી બેઉના હાથમા અકુશ અને પાશ જોવા મળે છે આ દેવીને સરસ્વતીદેવી તરીકે નિશ્ચિત કરાવીએ તે પહેલા તેને એક ચિત્રમા શ્વેત અને બીજામા

શ્યામવર્ણી બતાવેલ છે તે પણ વિચારવા જેવી બાબત છે કારણકે સામાન્યત સરસ્વતીદેવીની કૃતિ શ્વેત–સુન્દર હોય છે, ત્યારે અહીં માત્ર આ દેવી જ નહિ પણ બીજી દેવીઓ પણ બન્ને રીતે–શ્વેત તેમ જ શ્યામ–આલેખેલ છે એવા ત્રણ દાખલા આ ચિત્રોમા છે કે જેમા એક જ પ્રકારના આયુધોવાળી દેવી શ્વેત તેમ જ શ્યામ બન્ને રીતે આલેખેલ છે, અને આવા કિસ્સાઓમા બેઉ પ્રકારના ચિત્રો લગભગ એકમેકની નકલ જેવા મળતા આવે છે ચિત્રમા, દેવીઓની બેસવાની પદ્ધતિ, લાક્ષણિક ચિહ્નો, પાર્શ્વસેવકોની સખ્યા, હાવભાવ, પોશાક અને કેશભૂષા લગભગ સમાન અથવા મળતા આવે છે તફાવત ફક્ત છે વર્ણમા જ એક રક્ત અને બીજી પીત છે (જુઓ ચિત્ર ૪) બૌદ્ધોની ગૌર અને શ્યામ તારાની માન્યતા જેવી આ માન્યતા છે ધ્યાન ખેંચે એવી વસ્તુ એ છે કે જુદી જુદી અવસ્થાઓમા પણ દેવીની ઉપલી બન્ને ભુજાઓ અને નીચલી જમણી ભુજાઓ એક જ પ્રકારના લાક્ષણિક ચિહ્નો ધરાવે છે નીચલા ડાબા હાથમા કેટલીકવાર બિજોરુ નામક ફળ હોય છે, અગર તો તે હાથ વરદમુદ્રા દર્શાવતો હોય છે પરતુ એ છેલ્લા હાથના લક્ષણ ઉપરથી કોઈ સર્વસામાન્ય સિદ્ધાત તારવી શકાય તેમ નથી

બે ભુજાવાળી અબિકાદેવીના બે ચિત્રો મળે છે એકમા તે પોતાના બન્ને પુત્રો સાથે અને સિંહવાહન ઉપર વિરાજિત છે, બીજામા પોતે આસન પર બિરાજમાન છે અને તેના બન્ને પુત્રો બન્ને બાજુ સિંહારૂઢ હોય તેમ દેવીની બન્ને બાજુએ દર્શાવેલ છે (જુઓ ચિત્ર ૫)

યક્ષોના ચાર ચિત્રો મળે છે, તેમા એકમા કુબેરને મળતો દ્વિભુજ યક્ષ બે વૃક્ષની વચ્ચે બેઠેલો છે, અને તેની બાજુમા તેનુ હસ્તિવાહન બતાવેલુ છે દિગમ્બર પ્રણાલિકા મુજબના સર્વણ(સર્વાણ્હ) યક્ષ તરીકે એને ઓળખાવી શકાય (જુઓ ચિત્ર ૫) બીજા યક્ષો બરાબર ઓળખી શકાતા નથી માત્ર એકમા મુકુટ ઉપર યથાસ્થાને નાગની ફેણ ધરાવતા યક્ષને પાર્શ્વનાથના શાસન યક્ષ ધરણેન્દ્ર તરીકે ઓળખી શકાય છે

દાતાઓ કે ભક્તજનોના ચિત્રો ફક્ત ષટ્ખડાગમની પ્રતિમા એક જ પત્રના બે છેડે મળે છે પણ તેમા પણ આકૃતિઓ ઘસાઈ ગઈ છે ઉપાસકોએ ધોતિયુ અને ખેસ ધારણ કર્યાં છે એમા એક વ્યક્તિને અણિયાલી દાઢી છે, અને તેણે આભૂષણો અને ભૂરા રગનુ જાકીટ પહેરેલ છે પશ્ચિમ ભારતના બારમી સદીના ચિત્રોમા જોવા મળતા જાકીટ જેવુ જ આ જાકીટ જણાય છે

આ ત્રણેય ગ્રથોની નકલ (હસ્તપ્રતિ) લખવામા સમયની દૃષ્ટિએ ઝાઝુ અતર નહિ હોવાથી એના ચિત્રોમા ખાસ નોંધપાત્ર શૈલિભેદ નથી છતા પણ પ્રત્યેક પોથીના ચિત્રો, તત્કાલીન કલાના નીતિનિયમોની મર્યાદામા રહીને પણ, પોતપોતાનુ આગવુ વ્યક્તિત્વ ધરાવે છે

ષટ્ખડાગમના ચિત્રોની સયોજનામા ઘણુખરુ એક જ વ્યક્તિનુ ચિત્ર મળે છે, જ્યારે કષાયપાહુડમા ત્રણથી પાચ આકૃતિઓ એક એક ચિત્રમા મળે છે સામાન્યરીતે કષાયપાહુડના ચિત્રોમા વધારે નોંધપાત્ર પાર્શ્વભૂમિકા તેમ જ વધારે વિગતો (elaboration) નજરે ચઢે છે

પ્રાચીન ચિત્રોમા બે મુખ્ય પ્રકારના ભેદ છે એકમા રેખા ઉપર ભાર મૂકવામા આવે છે, બીજામા વર્ણ અથવા રગની મુખ્ય મદદ લેવાય છે બીજા પ્રકારમા, જેને Colour Modelling Style કહે છે, તેમા વર્ણને ઘેરો અથવા આછો કરી આકૃતિઓના જુદા જુદા અવયવોને ઉપસાવવામા આવે છે જાડીપાતળી થતી રેખાઓ વડે પણ દેહને ઉપસાવવાનો પ્રયત્ન કરવામા આવ્યો છે (જુઓ ચિત્રો ૩, ૫, ૬) પણ કેટલીક વખતે રેખાકનશૈલી(Linear Technique)નો આશ્રય લેવામા આવ્યો છે અને એમા વિશેષે કરીને શરીરના અગપ્રત્યગમા અતિશયોક્તિ અને આસન અથવા કાયસ્થિતિમ અસ્વાભાવિકતાના તત્ત્વો જોવા મળે છે ષટ્ખડાગમમાના ચિત્રો એક પ્રકારે પ્રભાવશાળી છે અને

એમાં દેહની વિશાળતા જોવા મળે છે મહાબંધની પ્રતિમાના ચિત્રોમા દેહની આકૃતિની આસપાસ જાડી રેખાઓ દોરી, જે રગ આછાપાતળા કરી ઉપસાવી શકાય (Colour Modelling) તે ઉપસાવવા પ્રયત્ન કર્યો છે, રેખાઓ ને વળાંક આપી દેહની જાડાઈ દર્શાવવા પ્રયત્ન કર્યો છે (જુઓ ચિત્ર ૩, ૫) કષાયપાહુડની પ્રતમાના ચિત્રોમા રેખાંકનશૈલી(Linear Technique)નો વધુ ઉપયોગ થયો છે મુખદર્શનમા, બીજી બાજુના કપોલ અને ગાલને દબાવી, તે તરફની આખને આખી બતાવવા જતા, એનો છેડો શરીરની આગળ અવકાશમા નિરાધાર લટકતો બતાવ્યો અને દેહના અગપ્રત્યગના ચિત્રણમા અતિશયોક્તિ થતા સપ્રમાણતાનો અભાવ આવ્યો સ્ત્રીના પયોધરો મોટા અને કટિપ્રદેશ વધુ પડતો સકુચિત બતાવવામા આવેલ છે (જુઓ ચિત્ર ૨, ૪)

હાથ અને પગ ચીતરવામા જે એક પ્રકારની ગ્રામ્યતા કે અણઘડપણુ દેખાય છે તે આવડતના અભાવ કરતા યે વિશેષે કરીને તો કલાકારની મનોવૃત્તિનુ પરિણામ છે આ પ્રકારની બેદરકારી મુખ્યત્વે શરીરના અવયવોના છેડાના ભાગોમા ખાસ કરીને દેખાય છે

ચિત્રોમા સ્થાપત્યનુ દર્શન નજીવુ છે ખાસ કરીને ત્રણ કે પાચ વળાંકવાળી કમાનો મળે છે, જેની નીચે દેવીઓ આસનારૂઢ ચીતરેલી છે કેટલીક વખતે આ કમાનો વધારે અલકૃત દેખાય છે, જે તાત્કાલીન સ્થાપત્યોના અનુકરણરૂપ છે વૃક્ષોનુ આલેખન રૂઢિ મુજબનુ છે એક પ્રકાર મુજબ વૃક્ષની વચમા રક્તરગી બિંદુ અને ચારેકોર ખીલેલા પાંદડા છે; બીજા પ્રકારમા વૃક્ષની ટોચ નાના ગુલાબોની બનેલી છે (જુઓ ચિત્ર ૪) ત્રીજા પ્રકારમા મોટા વળેલા પાંદડા શોભામા ખૂબ વધારો કરે છે આ ચિત્રોમા ઘેરો લીલો, પીળો અને લાલ રગો વાપર્યા છે રેખાંકનોમા કાળો રગ વાપર્યો છે

આ ચિત્રોની કળા સમકાલીન કર્ણાટકી શિલ્પોની કલા સાથે ગાઢ સબધ ધરાવે છે એ નોંધવુ જોઈએ અલકરણ અથવા સુશોભનરૂપે વેલ(scroll)પટ્ટીનુ નિરૂપણ, દેવદેવીઓના મૂર્તિવિધાન, હાથ વગેરેની મુદ્રા અથવા ગોઠવણી અને અલકારો તથા એને પહેરવાની ઢબ વગેરે તત્કાલીન શિલ્પો તેમ જ ચિત્રોમા સમાન છે, અને એકમેકનો સબધ પુરવાર કરે છે શિલ્પો તેમ જ ચિત્રોમા સિંહની આકૃતિ એકસરખી રૂઢિની છે એ ધ્યાનમા રાખવુ જોઈએ કે બારમી સદીમાના કર્ણાટકી ચિત્રો અને શિલ્પો બન્ને સમાન ધાર્મિક તેમ જ સૌંદર્યવિષયક આદર્શોથી પ્રેરાયેલ હતા

અતમા, આ ચિત્રકૃતિઓ કલાદષ્ટિએ મહાન ન હોવા છતા પણ દક્ષિણ ભારતની પ્રાચીન ચિત્રકલાના અસ્તિત્વસૂચક શેષમાત્ર નમૂનારૂપ હોઈ મહત્ત્વની છે અત્યારસુધી સબળ પુરાવાના અભાવે આવી અથસ્થ ચિત્રકલાનુ અસ્તિત્વ ફક્ત કલ્પવામા જ આવતુ હતુ, પરતુ હવે મુડબિદ્રીની સચિત્ર હસ્તપ્રતોની શોધથી આ ચિત્રકલાની પરપરાની કંઈક ઝાખી થાય છે, અને એ ચિત્રો આપણને વૈભવશાળી તેમ જ ગૌરવયુક્ત ભૂતકાળની ઝાંખી કરાવે છે વધુમા, આ ચિત્રોમા ગુજરાત અને રાજસ્થાનની પશ્ચિમ ભારતની ચિત્રકલાની શૈલી સાથે અનુરૂપ એવા કેટલાયે તત્ત્વો જોવા મળે છે આ ચિત્રો ચિત્ર અને શિલ્પકળાનો પરસ્પર ગાઢ સબધ દર્શાવે છે, અને પાછલા સમય દરમિયાન દક્ષિણ ભારતમા ચિત્રકલાનો જે વિકાસ થયો તેના પુરોગામી છે



हिन्दी विभाग

भारतीय दर्शनमें आत्मवाद

साध्वी निर्मलाश्री

मानव स्वभाव चिन्तनशील है। वह कुछ न कुछ चिन्तन करता रहता है, इसलिये दर्शनका क्षेत्र 'सत्यका अन्वेषण' होना चाहिये। भगवान् महावीरके शब्दोंमें 'सत्य ही लोकमें सारभूत है'।[1]

दर्शन शब्दका प्रयोग सबसे पहले 'आत्मासे सम्बन्ध रखनेवाला विचार'के अर्थमें हुआ है। दर्शन अर्थात् वह तत्त्वज्ञान जो आत्मा, कर्म, परलोक, मोक्ष आदिका विचार करे।

'तात्त्विक विचार-पद्धति' या 'तत्त्वज्ञान'को भी दर्शन कहा जाता है।[2] जिस पद्धति या वस्तुको लेकर तर्कपूर्ण विचार किया जाय उसीका वह (विचार) दर्शन बन जाता है—जैसे आत्मदर्शन आदि। सबसे प्रमुख तत्त्व आत्मा है—'जो आत्माको जान लेता है वह सबको जान लेता है।'[3]

अनेक व्यक्ति यह नहीं जानते कि 'मैं कौन हूँ?' 'कहाँसे आया हूँ?' 'कहाँ जाऊँगा?' 'मेरा पुनर्जन्म होगा कि नहीं?'[4], दर्शनका जन्म इस तरहकी जिज्ञासासे होता है। इस विचारपद्धतिकी नींव आत्मा है। यदि आत्मा है तो वह विचार है, यदि आत्मा नहीं है तो वह भी नहीं। अतः आत्माके विषयमें दार्शनिकोंका मन्तव्य जानना आवश्यक हो जाता है।

चार्वाक दर्शनके अनुसार—प्रत्यक्ष ही एकमात्र प्रमाण है। अतः स्वर्ग, नरक, आत्मा, परलोक आदि नहीं हैं। यह लोक इतना ही है जितना दृष्टिगोचर होता है। जड़ जगत् पृथिवी आदि चार प्रकारके भौतिक तत्त्वों से बना हुआ है। जैसे पान, चूना और कत्थेमें अलग अलग ललाई दीख नहीं पड़ती, पर इनके संयोग होनेसे ललाईकी उत्पत्ति हो जाती है और मादक द्रव्योंके संयोगसे मदिरामें मादकताका

---

[1] सच्चं लोगम्मि सारभूयं—प्रश्नव्या० २ संवरद्वार। सच्चम्मि धिइं कुव्वहा—आचा० १। ३।३।१११।

[2] न्या० म०—१ १-१, वै० द० १।१।१।

[3] आत्मनि विज्ञाते सर्वमिदं विज्ञातं भवति—बृह० उप० २-४-६। जे एगं जाणइ से सव्वं जाणइ—आचा०

[4] इह मेगेसिं नो सण्णा होइ, कम्हाओ दिसाओ वा आगओ अहमंसि? अत्थि मे आया उववाइए वा नत्थि? के वा—अहमंसि? के वा इओ चुओ इह पेच्चा भविस्सामि।—आचा० १।१।

आविर्भाव होता है, वैसे ही पृथिवी आदि चारों भूत जब देहरूपमें परिणत होते हैं तब उस परिणाम विशेषसे उसमें चैतन्य उत्पन्न हो जाता है।[1] उस चैतन्य विशिष्ट देहको जीव कहा जाता है।[2] 'मैं स्थूल हूँ', 'मैं कृश हूँ', 'मैं प्रसन्न हूँ' आदि अनुभवोंका ज्ञान हमें चैतन्ययुक्त शरीरमें होता है, भूतोंके नाश होने पर उसका भी नाश हो जाता है।[3] अतः चैतन्यविशिष्ट शरीर ही कर्ता तथा भोक्ता है, उससे भिन्न आत्माके अस्तित्वका कोई प्रमाण नहीं है। शरीर अनेक हैं अत. उपलक्षणसे जीव भी अनेक हैं, देहके साथ उत्पत्ति और विनाश स्वीकारनेसे वह देहाकार और अनित्य हैं। चार्वाकका एकदेश कोई इन्द्रियको, कोई प्राणको और कोई मनको भी आत्मा मानते हैं।[4] कोई चैतन्यको ज्ञान और देहको जड़ मानते हैं। उनके मतमें आत्मा, ज्ञान–जड़ात्मक है।[5]

बौद्धदर्शनके अनुसार—आत्मासे किसी स्थायी द्रव्यका बोध नहीं होता है किन्तु विज्ञान-प्रवाहका बोध होता है[6], विज्ञानगुणरूप होनेके कारण उसका कोई परिणाम नहीं है। बुद्धको उपनिषद् प्रतिपादित आत्माके रहस्यको समझाना प्रधान विषय था। सकल दुष्कर्मोंके मूलमें इसी आत्मवादको कारण मानकर उन्होंने आत्मा जैसे एक पृथक् पदार्थकी सत्ताको ही अस्वीकार किया है।[7] मोक्षकी साधनाके विषयमें प्राय. बुद्धदेवका उपनिषदोंसे कोई मतभेद नहीं दीखता। किन्तु आत्माको लेकर बुद्ध और उपनिषत्कारोंमें जो भेद है, उसे हम इस प्रकारसे रख सकते हैं कि जहा उपनिषदें यह मानती हैं कि मोक्ष आत्मज्ञानसे होता है, वहा बुद्धदेवका यह विचार है कि आत्माका ज्ञान मोक्ष नहीं, जीवके बन्धनका कारण है। आत्माका अस्तित्व है, तबतक हम 'मैं और मेरा'के बन्धनसे छूट नहीं सकते[8]। विज्ञानोंके प्रवाहरूप आत्मा प्रतिक्षण नष्ट होनेके कारण अनित्य है। पूर्व-पूर्व विज्ञान उत्तरोत्तर विज्ञानमें कारणरूप होनेसे मानसिक अनुभव और स्मरणादिक की असिद्धि नही है। बौद्ध अनात्मवादी होते हुए भी कर्म, पुनर्जन्म और मोक्षको स्वीकार करते हैं। डोक्टर फरकोहरका मत है कि 'बुद्धदेव पुनर्जन्मको मानते थे किन्तु आत्माके अस्तित्वमें उनका विश्वास नहीं था'।[9]

यदि बुद्ध आत्माकी नित्यताको नहीं मानते थे तो पुनर्जन्ममें उनका विश्वास कैसे हो सकता था? बचपन, युवा और वृद्धावस्थामें एक ही व्यक्तिका अस्तित्व कैसे हो सकता है?

प्रतीत्यसमुत्पाद और परिवर्तनवादके कारण नित्य आत्माका अस्तित्व अस्वीकार करते हुए भी बुद्ध यह स्वीकार करते थे कि जीवन विभिन्न अवस्थाओंका एक प्रवाह या सतान है। जीवनकी विभिन्न अवस्थाओंमें पूर्वापर कार्य-कारण सम्बन्ध रहता है इसलिये सपूर्ण जीवन एकमय ज्ञात होता है। जैसे दीपकज्योत, वह प्रतिक्षण भिन्न होनेपर भी अविच्छिन्न ज्ञात होती है।

---

१ किण्वादिभ्यो मदशक्तिवच्चैतन्यमुपजायते।—सर्व० द० सग्रह पृ० २।

२ चैतन्यविशिष्टदेह एवात्मा।—सर्व० द० सग्रह पृ० ३।

३ विज्ञानघन एवैतेभ्यो भूतेभ्य समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति न प्रेत्य सज्ञास्ति।—बृ० २।४।१२।

४ चार्वाकैकदेशिन एव केचिदिन्द्रियाण्येवात्मा, अन्ये च प्राण एवात्मा, अपरे च मन एवात्मेति मन्यन्ते।—सर्व० द० सग्रह पृ० १६।

५ चैतन्यविशिष्टे देहे च चैतन्यांशो बोधरूप देहांशश्च जडरूप इत्येतन्मते जडबोधैतदुभयरूपो जीवो भवति।—सर्व० द० सग्रह पृ० ५६।

६ विज्ञानस्वरूपो जीवात्मा।—सर्व० द० स० पृ० ५७।

७ दीर्घ० नि० पृ० ११३-११५। भारतीय दर्शन। बलदेव। उपाध्याय पृ० १८०।

८ ९ सस्कृतिके चार अध्याय। दिनकरजी। पृ० १३५-१३६।

आत्माके विषयमें पूछनेपर बुद्ध कहते थे कि 'यदि मैं कहूँ आत्मा है तो लोग शाश्वतवादी बन जाते हैं, यदि यह कहूँ कि आत्मा नहीं है तो लोग उच्छेदवादी हो जाते हैं।'[1] बुद्ध मध्यमार्गके व्याख्याता थे।

डोक्टर आनन्द कुमार स्वामीका यह भी कहना है कि, सारे बौद्ध साहित्यमें कहीं भी यह उल्लेख नहीं मिलता कि आत्मा[2] नहीं है अथवा जो शरीर रोगी, वृद्ध या मृत बन जाता है उससे अलग मनुष्यमें कोई शक्ति नहीं होती ..."[3]

राहुलजीने इस विषयकी व्याख्या करते हुए लिखा है कि, "बुद्धके समयमें आत्माके स्वरूपके विषयमें दो मत प्रचलित थे। एक तो यह कि आत्मा शरीरमें बसनेवाली, पर उससे भिन्न एक शक्ति है, जिसके रहनेसे शरीर जीवित रहता है और जिसके चले जानेसे वह शव हो जाता है। दूसरा मत यह था कि आत्मा शरीरसे भिन्न कोई कूटस्थ वस्तु नहीं है। शरीरमें ही रसोंके योगसे आत्मा नामक शक्ति पैदा होती है, जो शरीरको जीवित रखती है। रसोंमें कमी-बेशी होनेसे इस शक्तिका लोप हो जाता है जिससे शरीर जीवित नहीं रह पाता। बुद्धदेवने अन्यत्रकी भाँति यहा भी बीचकी राह पकड़ी और यह कहा कि आत्मा न तो सनातन और कूटस्थ है न वह शरीरके रसों पर ही बिल्कुल अवलम्बित रहती है और न वह शरीरसे बिलकुल भिन्न ही है। वह, असलमें स्कन्धों भूत (Matter) और मन(Mind)के योगसे उत्पन्न एक शक्ति है, जो अन्य बाह्य भूतोंकी भांति क्षण-क्षण उत्पन्न और विलीन होती रहती है। उन्होंने न तो भौतिकवादियोंके उच्छेदवादको स्वीकार किया, न उपनिषद्वादियों-के शाश्वतवादको। असलमें, आत्माके विषयमें उनका मत अशाश्वतानुच्छेदवादका पर्याय था।"[4] माध्यमिक बौद्धोंके अनुसार व्यवहारदशामें जीवात्मा प्रतिभासित होता है किन्तु उसका मूल स्वरूप शून्य ही है।[5]

न्याय-वैशेषिकदर्शनके अनुसार—जीवात्मा कूटस्थनित्य और विभु है। वह अनेक है। बुद्धि या ज्ञान, सुख-दुःख, राग द्वेष, इच्छा, प्रयत्न आदि गुण उसमें रहते हैं। ये जड़ जगतके गुण नहीं है अतः हमें मानना ही पड़ता है कि ये एक ऐसे द्रव्यके गुण हैं जो जड द्रव्योंसे भिन्न है, जिसे आत्मा कहते है। महर्षि कणादने 'प्राणापान, निमेषोन्मेष, जीवन, मनोगति, इन्द्रियान्तर, आदि आत्माके लिङ्ग बतलाये हैं।[6] 'इंद्रिय और शरीर आदिका नियन्त्रण करनेवाला आत्मा है। जो करण होता है वह कर्ताकी अपेक्षा रखता है'।[7] इनका मत वस्तुवादी है। वैशेषिक सुखदुःख आदिकी समानताकी दृष्टिसे आत्माकी एकता मानते हैं[8] और व्यवस्थाकी दृष्टिसे आत्माकी प्रति शरीर भिन्नता मानते हैं।[9]

---

१ अस्तीति शाश्वतग्राही, नास्तीत्युच्छेददर्शनम्। तस्मादस्तित्व–नास्तित्वे, नाश्रीयेत विचक्षण ॥ मा० का० १८।१०

२ आत्मेत्यपि प्रज्ञापितमनात्मेत्यपि देशितम्। बुद्धैर्नात्मा न चानात्मा, कश्चिदित्यपि देशितम् ॥ मा० का० १९।६
जैनदर्शनके मौलिकतत्त्व।—पृ० ३९२।

३ संस्कृतिके चार अध्याय, दिनकरजी, पृ० १३९।

४ संस्कृतिके चार अ०, पृ० १३९।

५ सर्व० द० स०, पृ० ३६।

६ प्राणापाननिमेषोन्मेष ... आत्मलिङ्गानि।—वैशेषिक सू० ३।२।४।

७ आत्मेन्द्रियाद्यधिष्ठाता करणं हि सकर्तृकम्।—मुक्तावली का० ४७।

८ सुख-दुःख ज्ञान निरूपत्वविशेषादैकात्म्यम्। वै० सू० ३।२।१९।

९ व्यवस्थातो नाना। वै० सू० ३।२।२०। जीवस्तु प्रतिशरीरं भिन्नः—तर्कसंग्रह

आविर्भाव होता है, वैसे ही पृथिवी आदि चारों भूत जब देहरूपमें परिणत होते हैं तब उस परिणाम विशेषसे उसमें चैतन्य उत्पन्न हो जाता है।[1] उस चैतन्य विशिष्ट देहको जीव कहा जाता है।[2] 'मैं स्थूल हूँ', 'मैं कृश हूँ', 'मैं प्रसन्न हूँ' आदि अनुभवोंका ज्ञान हमें चैतन्ययुक्त शरीरमें होता है, भूतोंके नाश होने पर उसका भी नाश हो जाता है।[3] अतः चैतन्यविशिष्ट शरीर ही कर्ता तथा भोक्ता है, उससे भिन्न आत्माके अस्तित्वका कोई प्रमाण नहीं है। शरीर अनेक हैं अतः उपलक्षणसे जीव भी अनेक हैं, देहके साथ उत्पत्ति और विनाश स्वीकारनेसे वह देहाकार और अनित्य है। चार्वाकका एकदेश कोई इन्द्रियको, कोई प्राणको और कोई मनको भी आत्मा मानते हैं।[4] कोई चैतन्यको ज्ञान और देहको जड़ मानते हैं। उनके मतमें आत्मा, ज्ञान-जडात्मक है।[5]

बौद्धदर्शनके अनुसार—आत्मासे किसी स्थायी द्रव्यका बोध नहीं होता है किन्तु विज्ञान-प्रवाहका बोध होता है[6], विज्ञानगुणरूप होनेके कारण उसका कोई परिणाम नहीं है। बुद्धको उपनिषद् प्रतिपादित आत्माके रहस्यको समझाना प्रधान विषय था। सकल दुष्कर्मोंके मूलमें इसी आत्मवादको कारण मानकर उन्होंने आत्मा जैसे एक पृथक् पदार्थकी सत्ताको ही अस्वीकार किया है।[7] मोक्षकी साधनाके विषयमें प्रायः बुद्धदेवका उपनिषदोंसे कोई मतभेद नहीं दीखता। किन्तु आत्माको लेकर बुद्ध और उपनिषत्कारोंमें जो भेद है, उसे हम इस प्रकारसे रख सकते हैं कि जहा उपनिषदें यह मानती हैं कि मोक्ष आत्मज्ञानसे होता है, वहा बुद्धदेवका यह विचार है कि आत्माका ज्ञान मोक्ष नहीं, जीवके बन्धनका कारण है। आत्माका अस्तित्व है, तबतक हम 'मैं और मेरा'के बन्धनसे छूट नहीं सकते[8]। विज्ञानोंके प्रवाहरूप आत्मा प्रतिक्षण नष्ट होनेके कारण अनित्य है। पूर्व-पूर्व विज्ञान उत्तरोत्तर विज्ञानमें कारणरूप होनेसे मानसिक अनुभव और स्मरणादिक की असिद्धि नहीं है। बौद्ध अनात्मवादी होते हुए भी कर्म, पुनर्जन्म और मोक्षको स्वीकार करते हैं। डोक्टर फरकोहरका मत है कि 'बुद्धदेव पुनर्जन्मको मानते थे किन्तु आत्माके अस्तित्वमें उनका विश्वास नहीं था'।[9]

यदि बुद्ध आत्माकी नित्यताको नहीं मानते थे तो पुनर्जन्ममें उनका विश्वास कैसे हो सकता था? बचपन, युवा और वृद्धावस्थामें एक ही व्यक्तिका अस्तित्व कैसे हो सकता है?

प्रतीत्यसमुत्पाद और परिवर्तनवादके कारण नित्य आत्माका अस्तित्व अस्वीकार करते हुए भी बुद्ध यह स्वीकार करते थे कि जीवन विभिन्न अवस्थाओंका एक प्रवाह या संतान है। जीवनकी विभिन्न अवस्थाओंमें पूर्वापर कार्य-कारण सम्बन्ध रहता है इसलिये सपूर्ण जीवन एकमय ज्ञात होता है। जैसे दीपकज्योत, वह प्रतिक्षण भिन्न होनेपर भी अविच्छिन्न ज्ञात होती है।

---

१ किण्वादिभ्यो मदशक्तिवच्चैतन्यमुपजायते।—सर्व० द० सग्रह पृ० २।

२ चैतन्यविशिष्टदेह एवात्मा।—सर्व० द० सग्रह पृ० ३।

३ विज्ञानघन एवैतेभ्यो भूतेभ्य समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति न प्रेत्य सञ्ज्ञास्ति।—बृ० २।४।१२।

४ चार्वाकैकदेशिन एव केचिदिन्द्रियाण्येवात्मा, अन्ये च प्राण एवात्मा, अपरे च मन एवात्मेति मन्यन्ते।—सर्व० द० सग्रह पृ० १६।

५ चैतन्यविशिष्टे देहे च चैतन्यांशो बोधरूप देहांशश्च जडरूप इत्येतन्मते जडबोधैतदुभयरूपो जीवो भवति।—सर्व० द० सग्रह पृ० ५६।

६ विज्ञानस्वरूपो जीवात्मा।—सर्व० द० स० पृ० ५७।

७ दीर्घ० नि० पृ० ११३-११५। भारतीय दर्शन। बल्देव। उपाध्याय पृ० १८५।

८ ९ सरकृतिके चार अध्याय। दिनकरजी। पृ० १३५ १३६।

आत्माके विषयमें पूछनेपर बुद्ध कहते थे कि 'यदि मैं कहूँ आत्मा है तो लोग शाश्वतवादी बन जाते हैं, यदि यह कहूँ कि आत्मा नहीं है तो लोग उच्छेदवादी हो जाते हैं।'[1] बुद्ध मध्यमार्गके व्याख्याता थे।

डोक्टर आनन्द कुमार स्वामीका यह भी कहना है कि, सारे बौद्ध साहित्यमें कहीं भी यह उल्लेख नहीं मिलता कि आत्मा[2] नहीं है अथवा जो शरीर रोगी, वृद्ध या मृत बन जाता है उससे अलग मनुष्यग कोई शक्ति नहीं होती ''[3]

राहुलजीने इस विषयकी व्याख्या करते हुए लिखा है कि, "बुद्धके समयमें आत्माके स्वरूपके विषयमें दो मत प्रचलित थे। एक तो यह कि आत्मा शरीरमें बसनेवाली, पर उससे भिन्न एक शक्ति है, जिनके रहनेसे शरीर जीवित रहता है और जिसके चले जानेसे वह शव हो जाता है। दूसरा मत यह था कि आत्मा शरीरसे भिन्न कोई कूटस्थ वस्तु नहीं है। शरीरमें ही रसोके योगसे आत्मा नामक शक्ति पैदा होती है, जो शरीरको जीवित रखती है। रसोंमें कमी-बेशी होनेसे इस शक्तिका लोप हो जाता है जिससे शरीर जीवित नहीं रह पाता। बुद्धदेवने अन्यत्रकी भाँति यहा भी बीचकी राह पकड़ी और यह कहा कि आत्मा न तो सनातन और कूटस्थ है न वह शरीरके रसों पर ही बिलकुल अवलम्बित रहती है और न वह शरीरसे बिलकुल भिन्न ही है। वह, असलमें स्कन्धों भूत (Matter) और मन(Mind)के योगसे उत्पन्न एक शक्ति है, जो अन्य बाह्य भूतोंकी भांति क्षण-क्षण उत्पन्न और विलीन होती रहती है। उन्होंने न तो भौतिकवादियोंके उच्छेदवादको स्वीकार किया, न उपनिषदवादियाके शाश्वतवादको। असलमें, आत्माके विषयमें उनका मत अशाश्वतानुच्छेदवादका पर्याय था।"[4] माध्यमिक बौद्धोंके अनुसार व्यवहारदशामें जीवात्मा प्रतिभासित होता है किन्तु उसका मूल स्वरूप शून्य ही है।[5]

न्याय-वैशेषिकदर्शनके अनुसार—जीवात्मा कूटस्थनित्य और विभु है। वह अनेक है। बुद्धि या ज्ञान, सुख-दुःख, राग द्वेष, इच्छा, प्रयत्न आदि गुण उसमें रहते हैं। ये जड़ जगतके गुण नहीं है अत. हमे मानना ही पडता है कि ये एक ऐसे द्रव्यके गुण हैं जो जड द्रव्योंमे भिन्न है, जिसे आत्मा कहते है। महर्षि कणादने 'प्राणापान, निमेषोन्मेष, जीवन, मनोगति, इन्द्रियान्तर, आदि आत्माके लिङ्ग बतलाये हैं।[6] 'इद्रिय और शरीर आदिका नियन्त्रण करनेवाला आत्मा है। जो करण होता है वह कर्ताकी अपेक्षा रखता है'।[7] इनका मत वस्तुवादी है। वैशेषिक सुखदुःख आदिकी समानताकी दृष्टिसे आत्माकी एकता मानते है[8] और व्यवस्थाकी दृष्टिसे आत्माकी प्रति शरीर भिन्नता मानते हैं।[9]

---

१ अस्तीति शाश्वतग्राही, नास्तीत्युच्छेददर्शनम्। तस्मादस्तित्व-नास्तित्वे, नाश्रीयेत विचक्षण ॥ मा० का० १८।१०

२ आत्मेत्यपि प्रज्ञापितमनात्मेत्यपि देशितम्। बुद्धैर्नात्मा न चानात्मा, कश्चिदित्यपि देशितम् ॥ मा० का० १९।६ जैनदर्शनके मौलिकतत्त्व।—पृ० ३९२।

३ संस्कृतिके चार अध्याय, दिनकरजी, पृ० १३९।

४ संस्कृतिके चार अ०, पृ० १३९।

५ सर्व० द० स०, पृ० ३६।

६ प्राणापाननिमेषोन्मेष आत्मलिङ्गानि।—वैशेषिक सू० ३।२।४।

७ आत्मेन्द्रियाद्यधिष्ठाता करण हि सकर्तृकम्।—मुक्तावली का० ४७।

८ सुख-दुःख ज्ञान निरूपत्वविशेषादैकात्म्यम्। वै० सू० ३।२।१९।

९ व्यवस्थातो नाना। वै० सू० ३।२।२०। जीवस्तु प्रतिशरीर भिन्न—तर्कसग्रह

आविर्भाव होता है, वैसे ही पृथिवी आदि चारों भूत जब देहरूपमे परिणत होते हैं तब उस परिणाम विशेषसे उसमे चैतन्य उत्पन्न हो जाता है।[१] उस चैतन्य विशिष्ट देहको जीव कहा जाता है।[२] 'मैं स्थूल हूँ', 'मैं कृश हूँ', 'मै प्रसन्न हूँ' आदि अनुभवोंका ज्ञान हमें चैतन्ययुक्त शरीरमें होता है, भूतोंके नाश होने पर उसका भी नाश हो जाता है।[३] अत. चैतन्यविशिष्ट शरीर ही कर्ता तथा भोक्ता है, उससे भिन्न आत्माके अस्तित्वका कोई प्रमाण नहीं है। शरीर अनेक हैं अत. उपलक्षणसे जीव भी अनेक हैं, देहके साथ उत्पत्ति और विनाश स्वीकारनेसे वह देहाकार और अनित्य है। चार्वाकका एकदेश कोई इन्द्रियको, कोई प्राणको और कोई मनको भी आत्मा मानते है।[४] कोई चैतन्यको ज्ञान और देहको जड़ मानते हैं। उनके मतमें आत्मा, ज्ञान–जड़ात्मक है।[५]

बौद्धदर्शनके अनुसार—आत्मासे किसी स्थायी द्रव्यका बोध नहीं होता है किन्तु विज्ञान-प्रवाहका बोध होता है[६], विज्ञानगुणरूप होनेके कारण उसका कोई परिणाम नहीं है। बुद्धको उपनिषद् प्रतिपादित आत्माके रहस्यको समझाना प्रधान विषय था। सकल दुष्कर्मोंके मूलमें इसी आत्मवादको कारण मानकर उन्होंने आत्मा जैसे एक पृथक् पदार्थकी सत्ताको ही अस्वीकार किया है।[७] मोक्षकी साधनाके विषयमें प्रायः बुद्धदेवका उपनिषदोंसे कोई मतभेद नहीं दीखता। किन्तु आत्माको लेकर बुद्ध और उपनिषत्कारोंमें जो भेद है, उसे हम इस प्रकारसे रख सकते हैं कि जहा उपनिषदें यह मानती हैं कि मोक्ष आत्मज्ञानसे होता है, वहा बुद्धदेवका यह विचार है कि आत्माका ज्ञान मोक्ष नहीं, जीवके बन्धनका कारण है। आत्माका अस्तित्व है, तबतक हम 'मैं और मेरा'के बन्धनसे छूट नहीं सकते[८]। विज्ञानोंके प्रवाहरूप आत्मा प्रतिक्षण नष्ट होनेके कारण अनित्य हैं। पूर्व-पूर्व विज्ञान उत्तरोत्तर विज्ञानमें कारणरूप होनेसे मानसिक अनुभव और स्मरणादिक की असिद्धि नहीं है। बौद्ध अनात्मवादी होते हुए भी कर्म, पुनर्जन्म और मोक्षको स्वीकार करते हैं। डोक्टर फरकोहरका मत है कि 'बुद्धदेव पुनर्जन्मको मानते थे किन्तु आत्माके अस्तित्वमें उनका विश्वास नहीं था'।[९]

यदि बुद्ध आत्माकी नित्यताको नहीं मानते थे तो पुनर्जन्ममें उनका विश्वास कैसे हो सकता था? बचपन, युवा और वृद्धावस्थामें एक ही व्यक्तिका अस्तित्व कैसे हो सकता है?

प्रतीत्यसमुत्पाद और परिवर्तनवादके कारण नित्य आत्माका अस्तित्व अस्वीकार करते हुए भी बुद्ध यह स्वीकार करते थे कि जीवन विभिन्न अवस्थाओंका एक प्रवाह या सतान है। जीवनकी विभिन्न अवस्थाओंमें पूर्वापर कार्य-कारण सम्बन्ध रहता है इसलिये सपूर्ण जीवन एकमय ज्ञात होता है। जैसे दीपकज्योत, वह प्रतिक्षण भिन्न होनेपर भी अविच्छिन्न ज्ञात होती है।

---

१ किण्वादिभ्यो मदशक्तिवच्चैतन्यमुपजायते।—सर्व० द० सग्रह पृ० २।

२ चैतन्यविशिष्टदेह एवात्मा।—सर्व० द० सग्रह पृ० ३।

३ विज्ञानघन एवैतेभ्यो भूतेभ्य समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति न प्रेत्य सज्ञास्ति।—बृ० २।४।१२।

४ चार्वाकैकदेशिन एव केचिदिन्द्रियाण्येवात्मा, अन्ये च प्राण एवात्मा, अपरे च मन एवात्मेति मन्यन्ते।—सर्व० द० सग्रह पृ० ५६।

५ चैतन्यविशिष्टे देहे च चैतन्यांशो बोधरूप देहांशश्च जडरूप इत्येतन्मते जडबोधैतदुभयरूपो जीवो भवति।—सर्व० द० सग्रह पृ० ५६।

६ विज्ञानस्वरूपो जीवात्मा।—सर्व० द० स० पृ० ५७।

७ दी० नि० पृ० ११३ ११५। भारतीय दर्शन। बल्देव। उपाध्याय पृ० १८०।

८-९ सस्कृतिके चार अध्याय। दिनकरजी। पृ० १३८-१३६।

आत्माके विषयमें पूछनेपर बुद्ध कहते थे कि 'यदि मै कहूँ आत्मा है तो लोग शाश्वतवादी बन जाते हैं, यदि यह कहूँ कि आत्मा नहीं है तो लोग उच्छेदवादी हो जाते हैं।'[1] बुद्ध मध्यमार्गके व्याख्याता थे।

डोक्टर आनन्द कुमार स्वामीका यह भी कहना है कि, सारे बौद्ध साहित्यमे कहीं भी यह उल्लेख नहीं मिलता कि आत्मा[2] नहीं है अथवा जो शरीर रोगी, वृद्ध या मृत बन जाता है उससे अलग मनुष्यमें कोई शक्ति नहीं होती ''[3]

राहुलजीने इस विषयकी व्याख्या करते हुए लिखा है कि, "बुद्धके समयमें आत्माके स्वरूपके विषयमें दो मत प्रचलित थे। एक तो यह कि आत्मा शरीरमें बसनेवाली, पर उससे भिन्न एक शक्ति है, जिनके रहनेसे शरीर जीवित रहता है और जिसके चले जानेसे वह शव हो जाता है। दूसरा मत यह था कि आत्मा शरीरसे भिन्न कोई कूटस्थ वस्तु नहीं है। शरीरमें ही रसोंके योगसे आत्मा नामक शक्ति पैदा होती है, जो शरीरको जीवित रखती है। रसोमें कमी-वेशी होनेसे इस शक्तिका लोप हो जाता है जिससे शरीर जीवित नहीं रह पाता। बुद्धदेवने अन्यत्रकी भाँति यहा भी बीचकी राह पकडी और यह कहा कि आत्मा न तो सनातन और कूटस्थ है न वह शरीरके रसों पर ही बिलकुल अवलम्बित रहती है और न वह शरीरसे बिलकुल भिन्न ही है। वह, असलमें स्कन्धों भूत (Matter) और मन(Mind)के योगसे उत्पन्न एक शक्ति है, जो अन्य बाह्य भूतोंकी भाति क्षण-क्षण उत्पन्न और विलीन होती रहती है। उन्होंने न तो भौतिकवादियोंके उच्छेदवादको स्वीकार किया, न उपनिषदवादियों-के शाश्वतवादको। असलमें, आत्माके विषयमें उनका मत अशाश्वतानुच्छेदवादका पर्याय था।"[4] माध्यमिक बौद्धोंके अनुसार व्यवहारदशामें जीवात्मा प्रतिभासित होता है किन्तु उसका मूल स्वरूप शून्य ही है।[5]

न्याय-वैशेषिकदर्शनके अनुसार—जीवात्मा कूटस्थनित्य और विभु है। वह अनेक है। बुद्धि या ज्ञान, सुख-दुःख, राग द्वेष, इच्छा, प्रयत्न आदि गुण उसमें रहते हैं। ये जड जगतके गुण नहीं है अत हमे मानना ही पडता है कि ये एक ऐसे द्रव्यके गुण हैं जो जड द्रव्योंमे भिन्न है, जिसे आत्मा कहतें है। महर्षि कणादने 'प्राणापान, निमेषोन्मेष, जीवन, मनोगति, इन्द्रियान्तर, आदि आत्माके लिङ्ग बतलाये हैं।[6] 'इन्द्रिय और शरीर आदिका नियन्त्रण करनेवाला आत्मा है। जो करण होता है वह कर्ताकी अपेक्षा रखता है'।[7] इनका मत वस्तुवादी है। वैशेषिक सुखदुःख आदिकी समानताकी दृष्टिसे आत्माकी एकता मानते हैं[8] और व्यवस्थाकी दृष्टिसे आत्माकी प्रति शरीर भिन्नता मानते हैं।[9]

---

१ अस्तीति शाश्वतग्राही, नास्तीत्युच्छेददर्शनम्। तस्मादस्तित्व-नास्तित्वे, नाश्रीयेत विचक्षण ॥ मा० का० १८।१०

२ आत्मेत्यपि प्रज्ञापितमनात्मेत्यपि देशितम्। बुद्धैर्नात्मा न चानात्मा, कश्चिदित्यपि देशितम्॥ मा० का० १८।६
जैनदर्शनके मौलिकतत्त्व।—पृ० ३९२।

३ संस्कृतिके चार अध्याय, दिनकरजी, पृ० १३९।

४ संस्कृतिके चार अ०, पृ० १३९।

५ सर्व० द० सं०, पृ० ३६।

६ प्राणापाननिमेषोन्मेष आत्मलिङ्गानि।—वैशेषिक सू० ३।२।४।

७ आत्मेन्द्रियाद्यधिष्ठाता करण हि सकर्तृकम्।—मुक्तावली का० ४७।

८ सुखदुःखज्ञाननिष्पत्त्यविशेषादैकात्म्यम्। वै० सू० ३।२।१९।

९ व्यवस्थातो नाना। वै० सू० ३।२।२०। जीवस्तु प्रतिशरीर भिन्न —तर्कसंग्रह

सांख्यदर्शनके अनुसार—द्विविध मूलतत्त्व है प्रकृति और पुरुष (आत्मा)। प्रकृति जडात्मिका एक है, परन्तु पुरुष चेतन तथा अनेक है। साख्य आत्माको नित्य और निष्क्रिय मानते हैं। इसी बातको आचार्य श्री हेमचद्रजीने 'स्याद्वादमञ्जरी' मे निर्देश किया है कि कापिलदर्शनानुसार आत्मा (पुरुष) "अमूर्त चेतन, भोक्ता, नित्य, सर्वव्यापी, क्रियारहित, अकर्ता, निर्गुण और सूक्ष्म" है।[1] साख्य जीवको कर्ता नही मानते, किन्तु प्रातिभासिक कर्ता और फलभोक्ता मानते हैं।[2] उनके मतानुसार कर्तृत्वशक्ति प्रकृतिमे हैं।[3] 'मैं हूँ', 'यह मेरा है' इस प्रतीतिके द्वारा आत्माका अस्तित्व निर्विवाद सिद्ध है। बुद्धिमें चेतनाशक्तिके प्रतिबिंब पडनेसे आत्मा (पुरुष) अपनेको अभिन्न समझता है, अत आत्मामें मै सुखी हूँ, दु:खी हूँ, ऐसा ज्ञान होता है। वादमहार्णवमें भी कहा है : "दर्पणके समान बुद्धिमें पड़नेवाला पदार्थोंका प्रतिबिंब पुरुषरूपी दर्पणमें प्रतिबिंबित होता है। बुद्धिके प्रतिबिंबका पुरुषमें झलकना ही पुरुषका भोग है, इसीसे पुरुषको भोक्ता कहते हैं। इससे आत्मामें कोई विकार नही आता'[4] इसी तरह पतञ्जलि, आसुरि और विन्ध्यवासीने भी अपने विचार व्यक्त किये हैं।

मीमांसादर्शनके अनुसार—आत्मा कर्ता तथा भोक्ता है। वह व्यापक और प्रतिशरीरमें भिन्न है। ज्ञान, सुख, दुःख तथा इच्छादि गुण उसमे समवाय सम्बन्धसे रहते हैं। आत्मा ज्ञानसुखादिरूप नही है। भाट्ट मीमासक आत्माको अशभेदसे ज्ञानस्वरूप और अशभेदसे जड़ स्वरूप मानता है, उनके मतानुसार आत्मा बोध–अबोधरूप है।[5] भाट्ट आत्मामें क्रियाके अस्तित्वको मानते हैं, उनके मतानुसार परिणामशील होनेपर भी आत्मा नित्य पदार्थ है। आत्मा चिदशसे प्रत्येक ज्ञानको प्राप्त करता है और अचिदशसे वह परिणाम को प्राप्त करता है।[6] कुमारिल आत्माको चैतन्यस्वरूप नहीं किंतु चैतन्यविशिष्ट मानते हैं। शरीर तथा विषयसे सयोग होनेपर आत्मामें चैतन्यका उदय होता है, पर स्वप्नावस्थामें विषयसे सपर्क न होनेके कारण आत्मामे चैतन्य नहीं रहता। प्रभाकर आत्मामें क्रियावत्ता नहीं मानते। भाट्ट मतानुसार आत्मा-पर विचार करनेपर आत्मबोध होता है। 'मै हूँ' इसे 'अहवित्ति' (self-Consciousness) कहते हैं। इसीका विषय (Object) जो पदार्थ होता है वह आत्मा है। प्रभाकर इस मतको नहीं मानता। उसका कथन है कि 'अहवित्ति' की धारणा ही अयुक्त है। क्योंकि एक ही आत्मा ज्ञाता और ज्ञेय दोनों एक साथ नहीं हो सकता।[7]

वेदान्तदर्शनके अनुसार—शकरका मत विशुद्ध अद्वैतवादका है। उनके मतानुसार स्वभावत. जीव एक और विभु है, परतु देहादि उपाधियोंके कारण नाना प्रतीत होता है। एक विषयका दूसरे विषयके साथ भेद, ज्ञात और ज्ञेयका भेद, जीव और ईश्वरका भेद ये सब मायाकी सृष्टि है। उपनिषदोंमे प्रतिपादित

---

१ अमूर्तश्चेतनो भोगी, नित्य सर्वगतोऽक्रिय । अकर्ता निर्गुण सूक्ष्म, आत्मा कापिलदर्शने । स्या० म० पृ० १८६ ।

२ प्रकृतेरेव वस्तुत कर्तृत्वम् तच्च प्रकृतिसम्बन्धाज्जीवात्मनि प्रतिभास, अतस्तत्प्रातिभासिकमिति सांख्या पातञ्जलाश्च वदन्ति भोक्तृत्वमप्येवमेव । स० द० सग्रह पृ० ५८ ।

३ साख्यकारिका, ६२ ।

४ स्याद्वादमजरी—पृ० १८६ ।

५ भाट्ट । आत्मानमशभेदेन ज्ञानस्वरू। जडस्वरूप चेच्छन्ति । तेषा मत आत्मा बोधाबोधरूप इति–पञ्चदशी — चित्रपद प्रकरण ६।०५ ।

६ चिदशेन दृष्टत्व सोऽयमिति प्रत्यभिज्ञा, विषयत्व च अचिदशेन ।
ज्ञानसुखादिरूपेण परिणामित्वम् । स आत्मा अह प्रत्ययेनैव वेद्य ॥ काश्मीरक सदानन्द–अद्वैत ब्रह्मसिद्धि ।

७ प्रकरण–पञ्चिका पृ० १४४ ।

जीव और ब्रह्मकी एकताके वे पूर्ण समर्थक हैं। शंकराचार्यका कथन है कि प्रमाण आदि सकल व्यवहारोंका आश्रय आत्मा ही है। अतः इन व्यवहारोंसे पहले ही उस आत्माकी सिद्धि है। आत्माका निराकरण नहीं हो सकता। निराकरण होता है आगन्तुक वस्तुका, स्वभावका नहीं।[1] मनुष्य, शरीर-आत्माके संयोगसे बना हुआ जान पड़ता है। परंतु जिस शरीरको हम प्रत्यक्ष देखते हैं, वह अन्यान्य भौतिक विषयोंकी तरह मायाकी सृष्टि है। इस बातका ज्ञान हो जानेपर आत्मा और ब्रह्ममें कुछ अन्तर नहीं है। 'तत्त्वमसि' वाक्यका अर्थ है कि जीवात्मा ब्रह्मसे अभिन्न है अर्थात् दोनोंमें अभेद-सम्बन्ध है। 'त्व'से जीवका अधिष्ठानरूप शुद्ध चैतन्य और 'तत् से परोक्ष तत्त्वका अधिष्ठान शुद्ध चैतन्य समझना चाहिये। इसी तादात्म्यका ज्ञान करना 'तत्त्वमसि' वाक्यका तात्पर्य है। अद्वैत मतानुसार जीवका कर्तृत्व नैमित्तिक है।

रामानुजके विशिष्टाद्वैतके अनुसार—तीन तत्त्व होते हैं : चित्, अचित् तथा ईश्वर। उपनिषदोंमें वर्णित ईश्वर और जीवकी एकता अभेद सूचक एकता नहीं है। ब्रह्म, चित् (जीव) अचित् (जड़) दोनों तत्त्वोंसे युक्त है अतः वह सगुण है, निर्गुण नहीं। चित् और अचित् अंश एकदूसरेसे भिन्न हैं, तथापि उन दोनों अंशोंसे विशिष्ट होते हुए भी ब्रह्म एक है।[2] ब्रह्ममें ये दोनों अंश (तत्त्व) अपनी बीजावस्थामें निहित रहते हैं। प्रलयावस्थामें जीवों तथा भौतिक पदार्थोंका नाश हो जाता है तब भी ब्रह्म, शुद्ध चित् (शरीररहित जीव) और अव्यक्त अचित्(निर्विषयक-भूत तत्त्व)से युक्त रहता है। इसे कारण ब्रह्म कहते हैं। जब सृष्टि होती है तब ब्रह्म शरीरधारी जीव तथा भौतिक पदार्थोंके रूपमें अभिव्यक्त होता है यह कार्य-ब्रह्म है। ब्रह्म अनन्त गुणोंका भंडार है। यह सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् है। शांकर मतमें ब्रह्म ही मायोपाधिसे ईश्वर और अविद्योपाधिसे जीव कहलाता है, परन्तु जड़ जगत प्रातिभासिक (मिथ्या) ही है। अतः एक ही तत्त्व है। रामानुजके अनुसार ब्रह्म ही ईश्वर है, उसके शरीरभूत जीव और जगत् उससे भिन्न हैं तथा नित्य हैं। अतः पदार्थ तीन है, एक नहीं। जीव अणुपरिमाण हैं किन्तु अनन्त हैं।[3] वे एकदूसरेसे सर्वथा पृथक हैं।

उपनिषद् और गीताके अनुसार—आत्मा नित्य है, न कभी वह मरता है और दोषोंको प्राप्त करता है। आत्मा शरीरसे विलक्षण,[4] मनसे भिन्न, विभु[5] और अपरिणामी है।[6] वह वाणी द्वारा अगम्य है।[7] उसका विस्तृत स्वरूप नेति-नेतिके द्वारा बताया है।[8] उपनिषदोंने दो प्रकारके वाक्योंका प्रयोग किया है। एक निर्विशेष लिङ्ग और दूसरा सविशेष लिङ्ग। सविशेष लिङ्ग श्रुतियाँ, सर्वकर्मा, सर्वकाम, सर्वगन्ध आदि है। निर्विशेष श्रुतियाँ 'वह न स्थूल है,' न अणु है, न क्षुद्र है, न विशाल है आदि हैं।[9]

---

1. आत्मा तु प्रमाणादिव्यवहाराश्रयत्वात् प्रागेव प्रमाणादिव्यवहारात् सिध्यति। न चेदृशस्य निराकरणं सम्भवति, आगन्तुकं हि निराक्रियते न स्वरूपम्। शां० भा० २।३।७।
2. वस्त्वन्तरविशिष्टस्यैव अद्वितीयत्वं श्रुत्यभिप्रायः। सूक्ष्मचिदचिद्विशिष्टस्य ब्रह्मणः तदानीं सिद्धत्वात् विशिष्टस्यैव अद्वितीयत्वं सिद्धम्। —वेदान्ततत्त्वसार।
3. बालाग्रशतभागस्य शतधा कल्पितस्य च। भागो जीवः स विज्ञेयः स चानन्त्याय कल्पते। श्वे० ५–९।
4. न हन्यते हन्यमाने शरीरे कठ उप १–२। १५।१८
5. ईशावास्यमिदं सर्वं। यत् किञ्च जगत्यां जगत्—ईशा० उप०।
6. अविकार्योऽयमुच्यते गी० २–२५।
7. यतो वाचो निवर्तन्ते, अप्राप्य मनसा सह—तैत्त० उप० २।४।
8. स एष नेति नेति बृह० उप० ४।२।२१।
9. सन्ति उभयलिङ्गाः श्रुतयो ब्रह्मविषयाः। सर्वकर्मेत्याद्याः सविशेषलिङ्गाः, अस्थूलमनण्वह्रस्वमित्याद्याश्च निर्विशेषलिङ्गाः, —शाङ्कर भाष्य।

जैनदर्शनके अनुसार—आत्मा जड़से भिन्न और 'चैतन्य स्वरूप' है। साख्ययोगमे जिसे 'पुरुष' कहा गया है, बौद्ध जिसे 'विज्ञानप्रवाह' कहते हैं, चार्वाक जिसे 'चैतन्य विशिष्ट देह' मानते हैं, और न्याय-वैशेषिक तथा वेदान्तमतसे जो आत्मा है, वह जैनदर्शनकी दृष्टिसे जीव है। तो भी जैनदर्शनकी आत्मविषयक विचारधारा अन्य दर्शनों से स्वतत्र है।

'द्रव्यसग्रह और पञ्चास्तिकायमें जीवकी व्याख्या इसप्रकार है : 'जीव उपयोगमय, अमूर्त, कर्ता, स्वदेहपरिमाण, भोक्ता, ससारस्थ, सिद्ध और स्वभावत. उर्ध्वगतिवाला है।'[1] 'जीव अस्तित्ववान्, चेतन, उपयोगविशिष्ट, प्रभु, कर्ता, भोक्ता, देहमात्र अमूर्त और कर्मसयुक्त है।[2]

श्री वादिदेवसूरिजीने भी 'प्रमाणनयतत्त्वालोकालङ्कार'में ससारी आत्माका जो स्वरूप बतलाया है उसमें जैनदर्शनसम्मत आत्माका पूर्णरूप आ जाता है—जैसे 'प्रत्यक्षादि प्रमाणो से सिद्ध[3], चैतन्यस्वरूप, परिणामी, कर्ता, साक्षाद्भोक्ता, स्व-देहपरिमाण, प्रत्येक शरीरमें भिन्न और पौद्गलिक कर्मोंसे युक्त आत्मा है।'[4]

आत्मविषयक इस लक्षणपर विचार करनेसे प्रतीत होता है कि जैनदर्शनानुसार जड़से भिन्न जो जीव है वह प्रत्यक्षादि प्रमाणोंसे सिद्ध वास्तविक पदार्थ है।

आचार्यश्रीने इस सूत्रमें आत्माको जड़से भिन्न और 'चैतन्यस्वरूप' कहा है। चैतन्य आत्माका मुख्य गुण और उसका स्वाभाविक स्वरूप है। आत्मा 'ज्ञानमय' होनेके कारण चार्वाक, बौद्ध, वैशेषिक इस विशेषणसे भिन्न हो जाते हैं।

चार्वाक जड़से भिन्न पदार्थका अस्तित्व ही नहीं स्वीकार करते। जैनोंसे बौद्ध दार्शनिक इस बातसे सहमत हैं कि चैतन्य जड़पदार्थका विकार नहीं है। किन्तु वे आत्मानामक एक सत् पदार्थके अस्तित्वको नहीं स्वीकारते, केवल विज्ञान-प्रवाहको मानते हैं। उनका कथन है कि प्रतिक्षण उदय और लय होनेवाले इन विज्ञान-प्रवाहके मूलमें कोई स्थायी सत् पदार्थ नहीं है। वैशेषिक चैतन्यको, आत्मासे भिन्न, देह-इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न होनेवाला आगन्तुक धर्म मानते हैं।

प्रतिसमय अन्यान्य पर्यायोंमें गमन करनेके कारण आत्मा 'परिणामी' है। जैसे सोनेके मुकुट, कुण्डल आदि बनते हैं, तब भी वह सोना ही रहता है, ठीक उसी प्रकार चारों गतियोंमें भ्रमण करते हुए जीवकी पर्याऍ बदलती है, तो भी जीवद्रव्य वैसे ही रहता है।

'आत्माका 'परिणामी' विशेषण होनेके कारण न्याय-वैशेषिक, साख्य आदि भिन्न हो जाते हैं, क्योंकि वे आत्माको अपरिणामी कूटस्थनित्य मानते हैं।

आत्मा कर्ता तथा साक्षाद्भोक्ता भी है। जैसे कर्मकार कार्य करता है और उसका फल भोगता है, वैसे ही संसारी आत्मा अपनी सत्-असत् प्रवृत्तियोंके द्वारा शुभाशुभ कर्मोंका स्वय सचय करती है और उसका फल साक्षात् भोगती है।

परिणामी, कर्ता और साक्षाद्भोक्ता विशेषणों के द्वारा साख्य अलग हो जाते हैं। कारण, वे प्रकृतिको कर्ता मानते हैं और पुरुषको कर्तृत्वशक्तिरहित, परिणामरहित, आरोपित भोक्ता मानते हैं।

---

१ जीवो उवओगमओ अमुत्तो कत्ता सदेहपरिमाणो। भोत्ता ससारत्थो सिद्धो सो विस्ससोड्ढगई।—द्रव्य० स० गा० २।

२ जीवोत्ति हवदि चेदा उवओग विसेसिदो पहू कत्ता। भोत्ता च देहमत्तो ण हि मुत्तो कम्मसजुत्तो—पञ्चास्तिकाय।

३ प्रमाता प्रत्यक्षादि प्रसिद्ध आत्मा।—प्रमाण न० तत्त्वा० सू० ७।५५।

४ चैतन्यस्वरूप परिणामी कर्ता साक्षाद्भोक्ता स्वदेहपरिमाण प्रतिक्षेत्र भिन्न पौद्गलिकादृष्टवाश्चायमिति—प्रमाणनयतत्त्वालोकालङ्कार सू० ७।५६।

आत्मा 'स्व-देह परिणाम' है कारण उसका सकोच और विस्तार कार्मणशरीर सापेक्ष होता है। कर्मयुक्त दशामें जीव शरीरकी मर्यादामें बन्धे हुए होते हैं, इसलिये उनका परिणाम स्वतत्र नही होता। जो आत्मा हाथीके शरीरमें रहती है वह कुथुके शरीरमें भी रह सकती है क्योंकि उसमें सकोच-विस्तारकी शक्ति है।

आत्माका 'स्व देह परिणामी' विशेषण होनेके कारण न्याय-वैशेषिक, अद्वैतवेदान्ती और साख्य विभिन्न हो जाते हैं। कारण, वे आत्माको सर्वव्यापक मानते हैं।

आत्माका एक विशेषण है 'प्रतिक्षेत्रे विभिन्न' अर्थात् प्रत्येक शरीरमें स्वतन्त्र है। यह जैनदर्शनकी मान्यता साख्य, नैयायिक और विशिष्टाद्वैतवादीके अनुकूल है, तो भी अद्वैतवादी भिन्न हो जाते हैं। कारण, उनके मतानुसार स्वभावतः जीव एक है, परन्तु देहादि उपाधियों के कारण नाना प्रतीत होता है।

जैनमतानुसार जीव 'पौद्गलिक अदृष्टवान्' अर्थात् कर्मसयुक्त है। जैसे सोना और मिट्टीका सयोग अनादि है, वैसे ही जीव और कर्मका सयोग भी अनादि है। जैसे खाया हुआ भोजन अपने आप सप्त धातुके रूपमे परिणत होता है, वैसे ही जीव द्वारा ग्रहण किये हुए कर्मयोग्य पुद्गल अपने आप कर्मरूपमें परिणत हो जाते हैं।

आत्माका 'पौद्गलिक अदृष्टवान्' विशेषण होनेके कारण न्याय वैशेषिक और वेदान्ती भिन्न हो जाते हैं। कारण, चार्वाक अदृष्ट अर्थात् कर्मसत्ता को मानते ही नहीं। न्याय वैशेषिक अदृष्ट(धर्माधर्म)को आत्माका विशेषगुण मानते हैं और वेदान्ती उसे मायारूप मानकर उसकी सत्ताको ही नही स्वीकारते।

सक्षेपमें, जैनदर्शनके अनुसार आत्मा—चैतन्यस्वरूप, विभिन्न अवस्थाओंमें परिणत होनेपर भी नित्य (कूटस्थनित्य नहीं), शुभाशुभ कर्मोंका कर्ता तथा उसके फलका भोक्ता, स्व-देह-परिणाम, न अणु, न विभु किन्तु मध्यम परिमाणका है।



जैनदर्शनके अनुसार—आत्मा जड़से भिन्न और 'चैतन्य स्वरूप' है। साख्ययोगमे जिसे 'पुरुष' कहा गया है, बौद्ध जिसे 'विज्ञानप्रवाह' कहते हैं, चार्वाक जिसे 'चैतन्य विशिष्ट देह' मानते हैं, और न्याय-वैशेषिक तथा वेदान्तमतसे जो आत्मा है, वह जैनदर्शनकी दृष्टिसे जीव है। तो भी जैनदर्शनकी आत्मविषयक विचारधारा अन्य दर्शनो से स्वतत्र है।

'द्रव्यसग्रह और पञ्चास्तिकायमें जीवकी व्याख्या इसप्रकार है . 'जीव उपयोगमय, अमूर्त, कर्ता, स्वदेहपरिमाण, भोक्ता, ससारस्थ, सिद्ध और स्वभावतः उर्ध्वगतिवाला है।'[1] 'जीव अस्तित्ववान्, चेतन, उपयोगविशिष्ट, प्रभु, कर्ता, भोक्ता, देहमात्र अमूर्त और कर्मसयुक्त है।[2]

श्री वादिदेवसूरिजीने भी 'प्रमाणनयनतत्त्वालोकालङ्कार'में ससारी आत्माका जो स्वरूप बतलाया है उसमें जैनदर्शनसम्मत आत्माका पूर्णरूप आ जाता है—जैसे 'प्रत्यक्षादि प्रमाणों से सिद्ध[3], चैतन्यस्वरूप, परिणामी, कर्ता, साक्षाद्भोक्ता, स्व-देहपरिमाण, प्रत्येक शरीरमें भिन्न और पौद्गलिक कर्मासे युक्त आत्मा है।'[4]

आत्मविषयक इस लक्षणपर विचार करनेसे प्रतीत होता है कि जैनदर्शनानुसार जड़से भिन्न जो जीव है वह प्रत्यक्षादि प्रमाणोंसे सिद्ध वास्तविक पदार्थ है।

आचार्यश्रीने इस सूत्रमें आत्माको जड़से भिन्न और 'चैतन्यस्वरूप' कहा है। चैतन्य आत्माका मुख्य गुण और उसका स्वाभाविक स्वरूप है। आत्मा 'ज्ञानमय' होनेके कारण चार्वाक, बौद्ध, वैशेषिक इस विशेषणसे भिन्न हो जाते हैं।

चार्वाक जड़से भिन्न पदार्थका अस्तित्व ही नहीं स्वीकार करते। जैनोंसे बौद्ध दार्शनिक इस बातसे सहमत हैं कि चैतन्य जड़पदार्थका विकार नहीं है। किन्तु वे आत्मानामक एक सत् पदार्थके अस्तित्वको नहीं स्वीकारते, केवल विज्ञान-प्रवाहको मानते हैं। उनका कथन है कि प्रतिक्षण उदय और लय होनेवाले इन विज्ञान-प्रवाहके मूलमें कोई स्थायी सत् पदार्थ नहीं है। वैशेषिक चैतन्यको, आत्मासे भिन्न, देह-इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न होनेवाला आगन्तुक धर्म मानते हैं।

प्रतिसमय अन्यान्य पर्यायोंमें गमन करनेके कारण आत्मा 'परिणामी' है। जैसे सोनेके मुकुट, कुण्डल आदि बनते हैं, तब भी वह सोना ही रहता है, ठीक उसी प्रकार चारों गतियोंमें भ्रमण करते हुए जीवकी पर्याएँ बदलती हैं, तो भी जीवद्रव्य वैसे ही रहता है।

'आत्माका 'परिणामी' विशेषण होनेके कारण न्याय-वैशेषिक, साख्य आदि भिन्न हो जाते हैं, क्योकि वे आत्माको अपरिणामी कूटस्थनित्य मानते हैं।

आत्मा कर्ता तथा साक्षाद्भोक्ता भी है। जैसे कर्मकार कार्य करता है और उसका फल भोगता है, वैसे ही संसारी आत्मा अपनी सत्-असत् प्रवृत्तियोंके द्वारा शुभाशुभ कर्मोंका स्वय सचय करती है और उसका फल साक्षात् भोगती है।

परिणामी, कर्ता और साक्षाद्भोक्ता विशेषणो के द्वारा साख्य अलग हो जाते हैं। कारण, वे प्रकृतिको कर्ता मानते हैं और पुरुषको कर्तृत्वशक्तिरहित, परिणामरहित, आरोपित भोक्ता मानते हैं।

---

१ जीवो उवओगमओ अमुत्तो कत्ता सदेहपरिमाणो। भोत्ता ससारत्थो सिद्धो सो विस्ससोड्ढगइ।—द्रव्य० स० गा० २।

२ जीवोत्ति हवदि चेदा उवओग विसेसिदो पहू कत्ता। भोत्ता च देहमत्तो ण हि मुत्तो कम्मसजुत्तो—पञ्चास्तिकाय।

३ प्रमाता प्रत्यक्षादि प्रसिद्ध आत्मा।—प्रमाण न० तत्त्वा० सू० ७।५५।

४ चैतन्यस्वरूप परिणामी कर्ता साक्षाद्भोक्ता स्वदेहपरिमाण प्रतिक्षेत्र भिन्न पौद्गलिकादृष्टवाश्चायमिति—प्रमाणनय-तत्त्वालोकालङ्कार सू० ७।५६।

आत्मा 'स्व-देह परिणाम' है कारण उसका संकोच और विस्तार कार्मणशरीर सापेक्ष होता है। कर्मयुक्त दशामें जीव शरीरकी मर्यादामें बन्धे हुए होते हैं, इसलिये उनका परिणाम स्वतंत्र नहीं होता। जो आत्मा हाथीके शरीरमें रहती है वह कुंथुके शरीरमे भी रह सकती है क्योंकि उसमे संकोच्च-विस्तारकी शक्ति है।

आत्माका 'स्व देह परिणामी' विशेषण होनेके कारण न्याय वैशेषिक, अद्वैतवेदान्ती और सांख्य विभिन्न हो जाते हैं। कारण, वे आत्माको सर्वव्यापक मानते हैं।

आत्माका एक विशेषण है 'प्रतिक्षेत्रे विभिन्न' अर्थात् प्रत्येक शरीरमें स्वतन्त्र है। यह जैनदर्शनकी मान्यता सांख्य, नैयायिक और विशिष्टाद्वैतवादीके अनुकूल है, तो भी अद्वैतवादी भिन्न हो जाते हैं। कारण, उनके मतानुसार स्वभावतः जीव एक है, परन्तु देहादि उपाधियों के कारण नाना प्रतीत होता है।

जैनमतानुसार जीव 'पौद्गलिक अदृष्टवान्' अर्थात् कर्मसंयुक्त है। जैसे सोना और मिट्टीका संयोग अनादि है, वैसे ही जीव और कर्मका संयोग भी अनादि है। जैसे खाया हुआ भोजन अपने आप सप्त धातुके रूपमें परिणत होता है, वैसे ही जीव द्वारा ग्रहण किये हुए कर्मयोग्य पुद्गल अपने आप कर्मरूपमें परिणत हो जाते हैं।

आत्माका 'पौद्गलिक अदृष्टवान्' विशेषण होनेके कारण न्याय वैशेषिक और वेदान्ती भिन्न हो जाते हैं। कारण, चार्वाक अदृष्ट अर्थात् कर्मसत्ता को मानते ही नहीं। न्याय वैशेषिक अदृष्ट(धर्माधर्म)को आत्माका विशेषगुण मानते हैं और वेदान्ती उसे मायारूप मानकर उसकी सत्ताको ही नही स्वीकारते।

संक्षेपमें, जैनदर्शनके अनुसार आत्मा—चैतन्यस्वरूप, विभिन्न अवस्थाओंमें परिणत होनेपर भी नित्य (कूटस्थनित्य नहीं), शुभाशुभ कर्मोंका कर्ता तथा उसके फलका भोक्ता, स्व-देह-परिणाम, न अणु, न विभु किन्तु मध्यम परिमाणका है।



जैन धर्मका प्रसार

के० रिषभचन्द्र

एक समय ऐसी मान्यता रही कि जैन धर्म बौद्ध धर्मकी ही एक शाखा है। डॉ० याकोबीने इस भ्रान्त धारणाको निर्मूल किया। तत्पश्चात् यह कहा जाने लगा कि जैन धर्म हिन्दू धर्म(ब्राह्मण धर्म)में से ही उत्पन्न हुआ है, वैदिक हिंसाके विरोधमें जो आन्दोलन आरभ हुआ था उसने एक नये धर्मके रूपमें जैन धर्मका स्वरूप पाया, परतु जैसे जैसे अन्वेषण अग्रसर होता जा रहा है वैसे वैसे यह आक्षेप भी असत्य सिद्ध होता जा रहा है। आधुनिक विद्वान् अब यह अभिप्राय बनाते जा रहे हैं कि जैन धर्मकी परम्परा बहुत प्राचीन है। भगवान महावीर और पार्श्वके पूर्वकालमें भी इस धर्मकी परपरा विद्यमान थी, इतना ही नहीं अपितु प्रागैतिहासिक कालमें भी इस धर्मकी परपराके धुधले चिह्न दृष्टिगोचर होने लगे हैं।

जैनके अलावा इस धर्मके दूसरे नाम आर्हत और निर्ग्रंथ रहे हैं। महावीरके समयमे इसका नाम निर्ग्रंथ धर्म था जैसा कि पालि और अर्धमागधी साहित्यसे पता चलता है। इसका एक अन्य नाम श्रमण भी रहा है, हाला कि श्रमण शब्द बहुत विस्तृत रहा है और उसमें कई सप्रदायोंका समावेश होता रहा है, जैसे बौद्ध, आजीविक तथा कुछ सीमा तक पूर्वकालीन साख्य और शैव भी। इसी श्रमण परपरामें निर्ग्रंथोंका भी एक सप्रदाय था। पार्श्वनाथके पहले इस सप्रदायका क्या नाम रहा, यह जानने के लिए कोई विशिष्ट साधन उपलब्ध नहीं हैं। यह सुनिश्चित है कि श्रमणपरपरा निवृत्तिप्रधान रही है और उसे मुनिपरपरा भी कहा गया है। एक प्रवृत्ति प्रधान परपरा भी भारतमें विद्यमान रही है, उसका नाम है वैदिक, यज्ञमुखी, देव, ऋषि अथवा वर्णाश्रम धर्म परपरा। वास्तवमे ये दोनों परपराएँ ऋग्वेद कालसे प्रचलित हैं। ऋग्वेद हमारा प्राचीनतम साहित्य है जिसमें हमें निवृत्ति और प्रवृत्ति दोनों मार्गोंके दर्शन होते हैं। उस समय मुनिपरपरा भी यथेष्ट प्रमाणमें लोकप्रिय थी। महर्षि पतञ्जलिने पाणिनिके एक सूत्रकी व्याख्या करते हुए बतलाया है कि श्रमणों और ब्राह्मणोंका विरोध शाश्वत कालसे चला आ रहा है।[1]

---

१ महाभाष्य २४९

पुराणों और महाभारतमें ऐसा उल्लेख है कि सृष्टि निर्माण करते समय ब्रह्माने प्रथम सनक आदि पुत्रोंको उत्पन्न किया था। वे वनमे चले गये और निवृत्तिमार्गी हो गये। तदुपरात ब्रह्माने अन्य पुत्रोंको उत्पन्न किया, जिन्होंने प्रवृत्तिप्रधान रहकर प्रजा की सन्ततिको आगे बढाया[1]। कहनेका तात्पर्य यह कि निवृत्तिप्रधान परपरा अत्यत प्राचीन है।

प्राचीन काल

अपने प्राचीन इतिहास सबधी जैन आगमों और पुराणोंके वर्णनानुसार जम्बूद्वीपके दक्षिणमे स्थित भारत देशमे, जिसके उत्तरमें हिमवान् पर्वत है, पहले भोगभूमिकी व्यवस्था थी। कालव्यतिक्रमसे उसमे परिवर्तन शुरू हुआ और आधुनिक सभ्यताका प्रारभ। उस समय चौदह कुलकर हुए, जिन्होंने क्रमश कानूनकी व्यवस्था की और समाजका विकास किया। उन चौदह कुलकरोंमे अन्तिम कुलकर नाभि थे। उनकी पत्नी मरुदेवी थी और उनसे प्रथम तीर्थंकर ऋषभका जन्म हुआ, जिन्होंने सर्वप्रथम कृषि, शिल्प, वाणिज्य आदि छह साधनोंकी व्यवस्था की तथा धर्मका उपदेश दिया। ये ही जैनोंके आदि धर्मोपदेशक माने जाते हैं। इनका ज्येष्ठ पुत्र भरत था जो प्रथम चक्रवर्ती हुआ। इस तरह चौदह कुलकरोंके पश्चात् त्रेसठ शलाका पुरुष हुए जिनमें २४ तीर्थंकर, १२ चक्रवर्ती, ९ बलदेव, ९ वासुदेव तथा ९ प्रति वासुदेव हैं।

प्रथम चक्रवर्ती भरतसे ही इस देशका नाम भारतवर्ष हुआ ऐसा जैन पुराणों व आगमोंमे कहा गया है। हिन्दू पुराणोंके अनुसार भी इन्हीं नाभिके पौत्र तथा ऋषभके पुत्र चक्रवर्ती भरतके नामसे अजनाभ खण्डका नाम भरतखण्ड हुआ। इस प्रकार जैन अनुश्रुतिका हिंदू(ब्राह्मण) पुराणोंके द्वारा समर्थन होता है और उसकी ऐतिहासिकता सूचित होती है।

ऋषभदेवका जन्म अयोध्यामें हुआ था। दीक्षाके बाद वे कठोर तपस्वी बनें। वे नग्न रहते और सिरपर जटाएँ धारण करते थे। जैन कलामें घोर तपस्वीके रूपमे तथा सिरपर जटाल केशोंके साथ उनका अकन हुआ है। उनके जीवन सबधी वर्णन अजैन साहित्यमें भी प्राप्त हैं। हिंदू पुराणोंमे[2] (भागवत इत्यादि) उनके वश, माता–पिता और तपश्चर्याका जो वर्णन है वह जैन वर्णनसे काफी साम्य रखता है। वे स्वयभू मनुसे पाचवी पीढीमें हुए थे। (इस वर्णनके अनुसार अन्य अवतारो जैसे राम, कृष्ण इत्यादिसे इनका समय प्राचीन ठहरता है तथा महाभारतके अनुसार भी प्रजापतिके प्रथम पुत्र निवृत्तिमार्गी हुए और तत्पश्चात् प्रवृत्ति मार्गका प्रचलन हुआ।) वे कठोर तपस्वी थे और नग्न रहते थे। उन्होंने दक्षिण देशमे भी भ्रमण किया था। वे वातरशना श्रमण ऋषियोंके धर्मको प्रकट करनेके लिए अवतरित हुए थे। उन्हें विष्णु और शिवदोनोंका अवतार माना गया है। वातरशना श्रमण मुनियोंकी इस परपराके दर्शन भारतके प्राचीनतम साहित्य ऋग्वेदमें[3] भी होते हैं। इस वेदके दसवें मडलमें वातरशना मुनियोंका वर्णन उपलब्ध है और उसके साथ उनके प्रधान मुनि केशीकी भी स्तुति की गयी है। केशीका तात्पर्य केशधारी व्यक्तिसे है और जैन परपरामें सिर्फ ऋषभकी मूर्ति जटाल केशोंको धारण किये हुए मिलती है। इस सबधमें मेवाड़के केसरियानाथ जो ऋषभका ही नामातर है, ध्यान देने योग्य

१ शान्तिपर्व ३४० ७२-७३, ९९-१००,
भागवत पुराण ३ १२।

२ भागवत पुराण ५ ३, ५ ६, शिव महापुराण ७ २।

३ ऋग्वेद १० १३६।

है। ऋग्वेदमें एक स्थलपर केशी और वृषभका एकसाथ वर्णन भी मिलता है और उनके एकत्वका समर्थन होता है। जैन तीर्थंकर नग्न रहते थे यह सुविदित है। ऋग्वेदमें[1] तथा अथर्ववेदमें[2] भी शिश्न देवोंके उल्लेख मिलते हैं। पटनाके लोहानीपुर स्थलसे कायोत्सर्ग मुद्रामें जो नग्नमूर्ति पायी गयी है वह भारतकी सबसे पुरानी मूर्ति है और वह जैन तीर्थंकरकी मूर्ति मानी गयी है। वैसे सिन्धु सभ्यताके जो भग्नावशेष प्राप्त हुए हैं उनमें भी एक नग्नमूर्ति कायोत्सर्ग मुद्रामें मिली है और उसके साथ बैलका चिन्ह भी। जैन परपरामें भी ऋषभके साथ बैलका चिह्न अकित किया जाता है। इस कारण उस मूर्तिको एक तीर्थंकरकी मूर्ति माननेके लिये विद्वान लोग प्रेरित हुए हैं। उपर्युक्त आधारोंसे यह मानना अप्रामाणिक नहीं होगा कि ऋग्वेदसे भी पहले सिन्धुसभ्यताके कालमें जैन धर्मका किसी न किसी रूपमें अस्तित्व था।

ऋग्वेदमें[3] व्रात्योंके उल्लेख आते हैं। वे श्रमण परपरासे सबधित थे। उनका वर्णन अथर्ववेदमें[4] भी है। वे वैदिक विधिके प्रतिकूल आचरण करते थे। मनुस्मृति[5]में लिच्छवियों, नाथ, मल्ल आदि क्षत्रियों-को व्रात्य माना गया है। ये भी सभी श्रमण परपराके ही प्रतिनिधि थे। व्रात्योंके अलावा वैदिक[6] साहित्यमें यतियोंके उल्लेख भी आते हैं। वे भी श्रमण परपराके साधु थे। जैनोंमें यति नामकी सज्ञा प्रचलित रही है। कुछ कालके पश्चात् वैदिक साहित्यमें यतियोंके प्रति विरोध होता दीख पड़ता है जो पहले नहीं था। ताण्ड्य ब्राह्मणके[7] टीकाकारने यतियोंका जो वर्णन किया है उससे स्पष्ट है कि वे श्रमण-परपराके मुनि थे। इस प्रकार वैदिक साहित्यके विविध ग्रथोंमें श्रमणपरपराके असदिग्ध उल्लेख बिखरे पड़े हैं।

अन्य तीर्थंकरोंकी ऐतिहासिक सत्ताके प्रमाण उपलब्ध नहीं हुए हैं। यजुर्वेदमें ऋषभदेव तथा द्वितीय तीर्थंकर अजित और तेईसवें अरिष्टनेमिके उल्लेख मिलते हैं।[8] अन्तिम चार तीर्थंकरोंकी सत्ताके बारेमे कुछ कहा जाने योग्य है। इक्कीसवें तीर्थंकर नमिका साम्य कुछ विद्वान् उत्तराध्ययनमें वर्णित नमिके साथ बिठाते हैं जो मिथिलाके राजा थे[9]। उनके अनासक्ति विषयक उद्गार-वाक्य पालि और सस्कृत साहित्यमे भी उद्धृत मिलते हैं। उसी परपरामे जनक हुए जो विदेह (जीवन्मुक्त) थे और उनका देश भी विदेह कहलाया। उनकी अहिंसात्मक प्रवृत्तिके कारण ही उनका धनुष प्रत्यचाहीन प्रतीकमात्र रहा। वैसे व्रात्योंको भी 'ज्याहृद्' कहा गया है और उसका सबध इस प्रसगमें ध्यान देने योग्य है।

बाईसवें तीर्थंकर नेमि और वासुदेव कृष्ण चचेरे भाई थे। नेमि गिरनार पर तपस्यामें प्रवृत्त हुए और वहीं पर मोक्ष प्राप्त किया। महाभारतका काल १००० ई० पूर्व माना जाता है और वही

---

१ ऋग्वेद ७ २१ ५, १० ९९ ३।

२ अथर्ववेद २० १३६ ११।

३ ऋग्वेद १ १६३ ८, ९ १४ ?।

४ अथर्ववेद अध्याय १५।

५ अध्याय १०।

६ ऋग्वेद ८ ६ १८, १० ७२ ७, तैत्तरीय सहिता २ ४ ९ २, ऐतरेय ब्राह्मण ७ २८।

७ ताण्ड्य ब्राह्मण १४ ११ २८, १८ १ ९।

८ Vide Indian Philosophy I Dr S Radhakrishnan p 287

९ उत्तराध्ययन अ ९।

Voice of Ahimsa Sept -oct 1958 (Dr H L Jain's Article)

समय नेमिका ऐतिहासिक काल माना जाना चाहिये। वैदिक वाङ्मयमें वेदसे पुराण तकके साहित्यमें नेमिके उल्लेख देखनेको मिलते हैं[1]।

तेईसवें तीर्थंकर पार्श्वनाथका जन्म बनारसमें हुआ था। उन्होंने सम्मेतशिखर पर दक्षिण बिहारमें मुक्ति प्राप्त की थी। उनका निर्वाण ई० पू० ७७७ में हुआ था। उनका धर्म चातुर्यामके नामसे प्रसिद्ध था। पालि ग्रन्थोंमें इसके उल्लेख हैं। गौतम बुद्धके चाचा बप्प शाक्य निर्ग्रंथ श्रावक[2] थे। अत: वे पार्श्वनाथ परंपराके ही उपासक थे। भगवान महावीरके पिता भी इसी परंपराके अनुयायी थे। इस प्रकार बौद्ध धर्मके स्थापनाके पूर्व निर्ग्रन्थ सम्प्रदाय काफी सुदृढ हो चुका था और विद्वान् लोग सर्व-सम्मतिसे पार्श्वनाथको ऐतिहासिक पुरुष मानते हैं। उनके कालमें उत्तर प्रदेश, बिहार इत्यादिमें जैन धर्म सुप्रचलित था यह कहने की आवश्यकता नहीं।

महावीर काल

चौबीसवें और अन्तिम तीर्थंकर महावीर हुए, जिनका कौटुंबिक संबंध मिथिलाके लिच्छवि गणतंत्र और वैशालीसे था। उन्होंने पूर्वपरंपराको एक अद्भुत शक्ति प्रदान की थी। वे ज्ञातृवंशके थे और वैशाली उनका जन्मस्थान था। उनका निर्वाण पावापुरीमें ई० पूर्व ५२७में हुआ था। उन्होंने पार्श्वनाथके चतुर्यामोंको पाँच व्रतों में बदला। उन्होंने ई० पू० छठीं शतीके द्वितीय और तृतीय पादमें स्थान स्थान पर भ्रमण करके अपने उपदेश दिये थे। उनके द्वारा जिन पूर्व और पश्चिमी प्रदेशोंमें जैन धर्मका प्रचार हुआ। उनके नाम इस प्रकार हैं: पूर्वमें अंग, बंग, मगध, विदेह तथा कलिंग, पश्चिममें कासी, कोसल और वत्स देश। मगधके राजा श्रेणिक बिम्बिसार तथा कुणिक अजातशत्रुका जैन धर्मके साथ जो संबंध रहा वह सुविदित है। वैशालीके गण-प्रमुख चेटक महावीरके मातृपक्षसे संबंधित थे। गणराज्यमें उनका स्थान और प्रभाव सर्वोपरि था। उनका रिश्ता सिन्धु-सौवीरके राजा उदयन और उज्जैनके राजा चंडप्रद्योत तथा कौशाम्बीके राजा शतानीकके साथ था। इस प्रभावके कारण उन प्रदेशोंमें जैन धर्मके प्रचारमें काफी प्रेरणा मिली होगी। महावीरके निर्वाणके अवसर पर लिच्छवि और मल्लकी राजाओंका वहा पर उपस्थित होना उनके जैन धर्मानुयायी होनेका प्रमाण है।

महावीरके पश्चात्

महावीरके पश्चात् भी मगधके सम्राटोंके साथ जैन धर्मका अच्छा संबंध रहा है। अजातशत्रुने वैशाली गणराज्यको छिन्नभिन्न कर दिया। कासी-कोसलका मगधमें समावेश हो गया। ऐसे विशाल मगध साम्राज्यके नन्द राजाओंके जैन होनेका वर्णन आता है। इसकी पुष्टि खारवेलके शिलालेखसे भी होती है। आदि मौर्य सम्राट् चन्द्रगुप्त भद्रबाहुके शिष्य बने थे और उन्होंने समाधिमरण किया था ऐसी भी एक परंपरा है। अशोक भी आरम्भमें जैन थे और बादमें बौद्ध हो गये। संप्रति एक प्रभावशाली जैन सम्राट् थे। उनके धर्मप्रचारके कारण उन्हें जैन अशोक कहा जाता है।

मौर्यकालके पश्चात् आगेके वर्षोंमें भारतमें जैन धर्मका प्रसार किस प्रकार हुआ उसका सप्रमाण चित्र जैनोंकी विभिन्न वाचनाओंसे सामने आता है। ई० पू० चौथी शतीमें प्रथम जैन वाचना पाटलिपुत्रमें

---

१ भारतीय संस्कृतिमें जैन धर्मका योगदान पृ. १९।
Vide–Jainism the Oldest Living Religion by J P Jain p 22

२ अंगुत्तर निकाय, चतुक्कनिपात (वग्ग ५)।

स्थूलिभद्रके नेतृत्वमें हुयी थी। तत्पश्चात् ईसाकी चतुर्थ शताब्दीमें एक वाचना स्कन्दिलाचार्यके सभापतित्वमें मथुरामें और उसी समय अन्य वाचना नागार्जुनके प्रमुखत्वमे वल्भीमें हुयी थी। अंतिम वाचना देवर्द्धि गणिके नेतृत्वमें पाचवीं-छठीं शतीमें फिर वलभीमें हुयी थी। एक परंपराके अनुसार बारह वर्षीय दुर्भिक्षके कारण ई० पू० चौथी शताब्दीमे भद्रबाहु बहुत बड़े मुनिसमुदायके साथ दक्षिणमें गये थे। इन वर्णनोंसे स्पष्ट है कि महावीरके पश्चात् दूसरी शतीसे जैन धर्मका प्रचार पश्चिम और सुदूर दक्षिणकी तरफ होने लगा था।

सातवीं शतीके चीनी यात्री ह्वेनसांगके वर्णनसे यह मालूम होता है कि उस समयमें वैशालीमें निर्ग्रन्थोंकी बहुत बडी संख्या विद्यमान थी। दिगम्बर और श्वेताम्बर सम्प्रदायोंके मुनि पश्चिममें तक्षशिला और दिगम्बर निर्ग्रन्थ पूर्वमें पुण्ड्रवर्धन और समतट (बंगाल) तक भारी संख्यामें पाये जाते थे। इस प्रकार उस समय तक जैन धर्म सारे उत्तर भारतमे पर्याप्त प्रमाणमें प्रचलित हो गया था।

प्रारंभिक संघभेद

महावीर तथा उनके गणधरोंके समयमें जैन संघमें जो एकता रही वह बादमे विच्छिन्न हो गयी। जैसे जैसे धर्मका प्रचार विभिन्न प्रदेशोंमें होता गया वैसे वैसे उसमें तरह तरहके लोगोंका समावेश होता गया। समयके साथ परिस्थितियाँ भी बदलती गयीं। इन कारणोंसे संघमें विभेदात्मक प्रवृत्तियाँ बढती गयीं और विभिन्न गण, गच्छ और फिरकोंका प्रादुर्भाव होने लगा। इनमें सबसे बड़ा और विकट भेद श्वेताम्बर-दिगम्बरोंका हुआ।

श्वेताम्बरोंके अनुसार महावीरके ६०९ वर्ष पश्चात् ई० स० ८२में बोटिक अर्थात् दिगम्बर सम्प्रदायकी उत्पत्ति मानी जाती है। दिगम्बरोंके अनुसार श्वेताम्बरोंकी उत्पत्ति ई० स० ७९में मानी गयी है। दोनों संप्रदायोंको मान्य यह स्पष्ट भेद महावीर के ६०० वर्ष पश्चात् ईसाकी प्रथम शताब्दीमें हुआ। वैसे भेदके लक्षण बहुत पूर्वकालीन प्रतीत होते हैं। महावीरके शिष्य गौतम और पार्श्वपरंपराके श्रमण केशीका संवाद इसी ओर संकेत करता है, हालांकि केशीने महावीरके सिद्धान्तोंको अपना लिया था। इसके पश्चात् हमें सात निह्नवोंके सैद्धांतिक भेदों का पता चलता है। प्रथम निह्नव जमाली तो महावीरका समकालीन था। उसके पश्चात् अन्य छह निह्नव हुए जिनकी कालावधि महावीरके पश्चात् ५८४ वर्ष तककी रही है। सिद्धान्तभेद होनेके कारण वे महावीरसे अलग पड़ गये। आठवें निह्नव बोटिकसे दिगम्बर सम्प्रदायकी उत्पत्ति मानी जाती है। महावीरके पश्चात् क्रमश गौतम, सुधर्मा और जंबूस्वामी दोनों सम्प्रदायोंको समान रूपसे मान्य रहे हैं। उनके पश्चात् आचार्यपरम्परामें भिन्नता आ जाती है। श्वेताम्बरोंके अनुसार पाटलिपुत्रकी वाचनामें भद्रबाहु सम्मिलित नहीं हुए और स्थूलिभद्रकी सहायतासे ही वाचना की गयी। दिगंबरोंके अनुसार अकाल पडनेके कारण भद्रबाहु अपने शिष्य-समुदायके साथ दक्षिणकी तरफ चले गये[१]। बादमें लौटने पर उन लोगोंने देखा कि उत्तरी क्षेत्रके साधुसमुदायमें परिस्थितिवश काफी शिथिलता आ गयी है। उनको ये नयी प्रवृत्तियाँ स्वीकृत नहीं हुयी और इस प्रकार सम्प्रदायभेद प्रस्फुटित हो गया। वाचनामें भद्रबाहुका श्वेताम्बरमतानुसार शामिल नहीं होना भी एक आपत्तिजनक मुद्दा ही बना रहता है। इस कारणसे वाचनामें कुछ कमी अवश्य ही रही क्योंकि उन्हें ही सिर्फ चौदह पूर्वोंका ज्ञान था। इस तरहसे हम देखते हैं कि समय समय पर भेदात्मक प्रवृत्तियाँ सामने आती रही हैं, परंतु स्पष्ट भेद तो ई० स०की पहली शताब्दीमें ही हुआ ऐसा दोनों सम्प्रदायोंकी मान्यता से प्रकट है

१ श्वेताम्बरों की मान्यता है कि वे ध्यानार्थ नेपाल गये थे।

श्रुतकी परंपरा मौखिक रूपसे आ रही थी। दो-तीन वाचनाओंके द्वारा उसे समय समय पर नष्ट होनेसे बचाया गया। अन्तिम वाचना देवर्द्धि गणिके सभापतित्वमें छठीं शतीमें वल्भीमें हुयी। उस समय श्रुतको लिखित रूप दिया गया। इस लिखित रूपसे श्वेताम्बरों और दिगम्बरोंकी भेदभावनाको और भी शक्ति मिली। इस प्रकार उत्तरोत्तर कालमें यह भेद प्रबल बनता ही गया और इसके फलस्वरूप गुरुपरंपरा भी भिन्न भिन्न हो गयी तथा दोनोंका साहित्य भी अलग अलग।

श्वेताम्बर-दिगम्बरके अलावा यापनीय नामक एक अन्य सम्प्रदाय भी प्रचलित हुआ जो दक्षिणमें ही पनपा। कहा जाता है कि दूसरी शतीमें एक श्वेताम्बर मुनि श्रीकलशने कल्याण नगरमें यापनीय मतकी स्थापना की। यापनीयोंका उल्लेख बादकी कई शतियों तक साहित्य और लेखोंमें होता रहा है। यह संघ श्वेताम्बर-दिगम्बरका समन्वय रूप था। इसका मुख्य अड्डा कर्नाटकमें बना रहा। पांचवीं-छठीं शतीमें वह वहां पर सुदृढतासे जम गया था।

दिगम्बर सम्प्रदायका विविध संघोंमें विभाजन इस प्रकार हुआ है। उनका पुरानेसे पुराना मूल संघ है जिसकी स्थापना दूसरी शताब्दीमें हुयी थी। पुष्पदंत और भूतबलिके गुरू आचार्य अर्हद्बलिने मूल संघकी चार शाखाएँ स्थापित की थी। वे थी सेन, नंदी, देव और सिंह।

पांचवीं शतीमें मदुरा (दक्षिण) में वज्रनंदिने द्राविड संघकी स्थापना की थी। कुमारसेन मुनिने सातवीं शतीके अन्तमें नंदीतट ग्राममें काष्ठा संघको स्थापित किया। मथुरा(उत्तर)में माथुर संघकी स्थापना नवीं शतीके अन्तमें रामसेन मुनिने की थी। भिल्लक संघका उल्लेख भी आता है। विन्ध्यपर्वतके पुष्कल नामक स्थानपर वीरचन्द्र मुनिने दशवीं शतीके प्रारंभमें इस संघकी स्थापना की थी। इससे भीलों द्वारा जैन धर्मको अपनानेका प्रमाण मिलता है।

श्वेताम्बरोंमें भी कई गच्छोंकी उत्पत्ति हुयी। गणधर गौतमके पश्चात् पट्ट-परम्परा गणधर सुधर्माने संभाली थी। उनकी परंपरामें छठें आचार्य यशोभद्र हुए। उनके दो शिष्य थे संभूतिविजय और भद्रबाहु, जिनसे दो भिन्न शिष्यपरंपराएँ चलीं। संभूतिविजयकी परंपरामें नाइल, पोमिल, जयन्त और तापस शाखाएँ चल पड़ीं तथा भद्रबाहुकी परंपरामें ताम्रलिप्तिका, कोटिवर्षिका, पौण्ड्रवर्धनिका और दासीखब्बडिका। सातवें आचार्यके शिष्योंकी परंपरामें तेरासिय शाखा तथा उत्तर बलिस्सहगण, उद्देहगण, चारणगण, उडुवाडियगण, वेसवाडियगण, माणवगण और कोटिकगण स्थापित हुए और उनका कई शाखाओं और कुलोंमें विभाजन हुआ।

आगेके वर्षोंमें गच्छोंकी स्थापना होने लगी। उनमेंसे मुख्य मुख्य इस प्रकार हैं आठवीं शताब्दीमें उद्योतनसूरिने बृहद्गच्छकी स्थापना की। खरतरगच्छका उद्भव ग्यारहवीं सदीमें हुआ। बारहवीं शतीमें अचलगच्छका प्रादुर्भाव हुआ और इसी शतीमें आगमिक गच्छकी स्थापना की गयी। तपागच्छ १३ वीं शतीमें स्थापित हुआ था।

उत्तरकालीन संघभेद

श्वेताम्बर-दिगम्बर भेदके कारण मुनियोंके आचार पर काफी प्रभाव पड़ा तथा उसमें भेदभाव बढ़ा। बादमें अन्य सम्प्रदाय, गण या गच्छ उत्पन्न हुए उनमें इतना आचार संबंधी कोई भेदभाव नहीं होने पाया। श्वेताम्बरोंमें वस्त्रकी मात्रा बढने लगी। पहले दोनों सम्प्रदायोंमें तीर्थंकरोंकी नग्न मूर्तियाँ समान रूपसे प्रचलित थीं, परन्तु सातवीं-आठवीं शतीसे श्वेताम्बर मूर्तियोंमें कोपीनका चिह्न बनाया जाने लगा तथा मूर्तियोंको वस्त्र व अलंकारोंसे सजानेकी प्रवृत्ति भी बढ़ गयी। इस कारण इन दोनोंके मन्दिर भी अलग अलग हो गये। दोनों सम्प्रदायोंमें एक और प्रवृत्तिने जन्म लिया। सामान्यतः वर्षाऋतुमें

ही मुनिलोग एक स्थल पर ठहरते थे, परतु पाचवीं-छठी शतीसे स्थायी रूपसे कुछ मुनि चैत्यालयों मे ठहरने लगे। इस कारणवे चैत्यवासी कहलाये और भ्रमणशील मुनि वनवासी। चैत्यवासियोंमें आचारशिथिलता आ गयी और धीरे धीरे मदिरोंमें मठों तथा श्रीपूज्यों और भट्टारकोंकी गद्दियाँ स्थापित हुयी और परिग्रहकी भावनाने जोर पकड़ा। एक स्थान पर ठहरनेका कारण था पठन पाठन व साहित्यरचनामें सुविधा प्राप्त करना। इससे एक लाभ अवश्य हुआ, अनेक शास्त्रभडार स्थापित हुए। ये शास्त्र-भडार सारे भारतमें फैले हुए हैं, खास तौर से गुजरात, राजस्थान तथा मैसूरमे।

१५ वीं शतीमें मूर्तिपूजाविरोधी आन्दोलन शुरू हुआ और श्वेताम्बरोंमें अलग सम्प्रदायोंकी स्थापना हुयी। श्वेताम्बरों में लोकाशाहने इस मतकी स्थापना की और वह आगे जाकर ढूढिया और स्थानकवासी सप्रदाय कहलाया। इसमें मदिरोंके बजाय स्थानक और आगमोंकी विशेष प्रतिष्ठा है। उनको ३२ आगम मान्य हैं तथा अन्य आगमोंको वे स्वीकार नहीं करते। १८वीं शतीमे आचार्य भिक्षुने स्थानकवासी सम्प्रदायसे अलग हो कर तेरापथी सम्प्रदायकी स्थापना की।

दिगम्बरोंमें तारण स्वामीने तारण पथकी स्थापना १६वीं शतीमे की, जो मूर्तिपूजा का निषेध करता है। अन्य सम्प्रदायोंमें १७वीं शतीमे तेरा पथ और १८वीं शतीमें गुमान पथकी स्थापना हुयी। उनमें बीस पथ और तोटा पथ भी प्रचलित है।

उत्तर भारतमें जैन धर्म

जैन धर्मकी महावीरके काल तक प्राचीन समयमें क्या स्थिति रही तथा आगे किस प्रकारके सप्रभेद हुये उनका वर्णन करनेके पश्चात् अब भारतके विभिन्न प्रदेशोंमें जैन धर्मका आगामी शतियोंमें किस प्रकार प्रसार हुआ उसका वर्णन किया जायगा।

विहार

विहारके साथ जैन धर्मका सम्बन्ध इतिहासातीत कालसे रहा है। कई तीर्थंकरोंने उसी प्रदेशम जन्म लिया तथा बीस तीर्थंकरोका निर्वाण सम्मेतशिखर पर हुआ। महावीरके स्थल स्थल पर विहार करनेके कारण इस प्रदेशका नाम ही विहार (बिहार) हो गया। वहाँसे उड़ीसामे जानेका रास्ता मानभूम और सिंहभूममेंसे था। इन दो प्रदेशोंकी सराक जाति जैन धर्मकी अविच्छिन्न परपराकी द्योतक है। मानभूमके 'पच्छिम ब्राहाण' अपनेको महावीरके वशज मानते हैं। वे अपनेको प्राचीनतम आर्योंके वशज मानते हैं, जिन्होने अति प्राचीन कालमे इस भूमि पर पैर रखा था। वे वैदिक आर्योंके पूर्व इस तरफ आये थे। मानभूम और सिंहभूम जिलोंमें जैनावशेष काफी सख्यामें प्राचीन कालसे ग्यारहवीं शती तकके मिलते हैं। सम्राट खारवेलके कालमे मगधमें फिरसे जैन धर्मने जोर पकड़ा था। वह गया के पास बराबर पहाड़ी तक आया था। शहाबादमे सातवींसे नवीं शताब्दी तकके पुरातत्त्व मिलते हैं। राष्ट्रकूटों और चन्देलोंने भी छोटा नागपुरमे राज्य करने समय जैनोंके प्रति सहानुभूति रखी थी। ग्यारहवीं शतीमें राजेन्द्र चोलने बगालसे लौटते समय मानभूमके जैन मदिरोंको ध्वस किया था।

बंगाल

महावीरने स्वय लाद(राध–पश्चिमी बगाल)में भ्रमण किया था और वहा पर लोगोंने उनको काफी सताया था। पहले यह अनार्य प्रदेश माना जाता था। परतु महावीरके प्रभावमें आनेके पश्चात् इसे भी आर्य देश माना जाने लगा। प्रथम भद्रबाहुका जन्म कोटिवर्ष (उत्तरी बगाल) में ही हुआ था।

भद्रबाहुके चार शिष्योंने जिन चार शाखाओंकी स्थापना की उनके नाम बगालके स्थानीय नामों पर-से ही दिये गये हैं, जैसे कोटिवर्षिका, ताम्रलिप्तिका, पौण्ड्रवर्धनिका और दासीखर्बटिका। तत्पश्चात् गुप्तकालीन पाचवीं शतीका पूर्वीबगालमे पहाडपुरसे एक ताम्रलेख मिला है जिसमे जिनमूर्तिकी प्रतिष्ठा-का उल्लेख है। सातवीं शतीके चीनी यात्री ह्वेनसागने लिखा है कि बगालके विभिन्न भागोंमे निर्ग्रन्थ काफी सख्यामें विद्यमान थे। पालवशके राज्यकालकी नवीं और दशवीं शताब्दियोंके आसपासकी प्रचुर मात्रामे जैन मूर्तिया खुदाईमे निकली है जिनसे इतना तो स्पष्ट है कि उस कालमे भी जैन धर्मी वहाँ पर काफी मात्रामें विद्यमान थी। पाल राजा स्वय बौद्ध धर्मी थे परन्तु अन्य धर्मोंके प्रति सहनशीलता रखते थे। उनके बाद सेनोंके समयसे जैन धर्मका वहां पर ह्रास होता गया। वे कट्टर ब्राह्मणवादी थे। पिछले करीब तीन सौ वर्षोंसे बगाल मे जैन लोग बसने लगे हैं परतु मूल बगाली जैनोंकी कोई अविच्छिन्न धारा नहीं दिखती।

उज्जैन और मथुरा

उज्जैन के राजा और गणाधिपति चेटकके बीच महावीरके कालमे ही सम्बन्ध हो गया था। उसके पश्चात जैन धर्मकी वहा पर क्या स्थिति रही स्पष्टतः नहीं कहा जा सकता, परतु ई० पू०की प्रथम शताब्दीमें वहा पर जैन लोग विद्यमान थे यह हमें गर्दभिल्ल और कालकाचार्यके कथानकसे स्पष्ट मालूम होता है। गुप्तकालीन एक लेखके अनुसार उदयगिरि(विदिशा-मालवा)मे पार्श्वनाथकी प्रतिष्ठा करायी गयी थी। मथुरामें प्राप्त जैन पुरातत्त्व सामग्रीसे यह पता चलता है कि ई० पू० द्वितीय शताब्दीसे ई० स० १०वी शताब्दी तक यह प्रदेश जैन धर्मका महत्त्वपूर्ण केन्द्र बना हुआ था। यहॉके लेखोमें कुषाण राजाओंके उल्लेख हैं। गुप्त राज्य-कालके लेख भी प्राप्त हुए हैं। हरिगुप्ताचार्य तो गुप्तवशके ही पुरुष थे जो तोरमाण(छठीं शती)के गुरु थे। मथुरामे प्राप्त प्राचीन जैन स्तूप कोई कोई विद्वान् महावीरसे भी पूर्वका बतलाते हैं। कहा जाता है कि इसकी स्थापना सुपार्श्वनाथकी स्मृतिमें की गयी थी और पार्श्वनाथके समयमें इसका उद्धार किया गया था। मथुराके पचस्तूपोंका उल्लेख जैन साहित्यमें आता है। यहींसे पचस्तूपान्वय भी प्रारभ हुआ हो तो असभव नहीं।

गुजरात

मथुराके साथ वलभीमे चौथी शतीके प्रथम पादमे नागार्जुनीय वाचना तथा गुजरातके गिरनार पर्वतके साथ धरसेनाचार्य और पुष्पदन्त तथा भूतबलि(षटखडागमके रचनाकार)के सबन्धसे यह प्रतीत होता है कि इस प्रदेशके साथ जैन धर्मका सबध ईसाकी प्रथम शताब्दियोंसे है। इससे पूर्व भी जैन धर्मका इस प्रदेशके साथ सबध रहा है। भगवान नेमिनाथकी चर्या और मुक्ति सौराष्ट्रके स्थलोंसे ही जुडी हुयी है। वलभीकी द्वितीय तथा अन्तिम वाचनासे सुस्पष्ट है कि पॉचवीं-छठीं शतीमें जैन धर्म इस प्रदेशमे काफी सुदृढ हो गया था। सातवीं शतीके दो गूर्जर नरेशोंका इस धर्मसे अनुराग था ऐसा उनके दानपत्रों से सिद्ध होता है। वनराज चावडा-राजवंश के सस्थापक थे। उनसे जैन धर्मको यहॉ पर प्रोत्साहन मिला। मूलराजका बनाया हुआ अणहिलवाड़का जैन मदिर आज भी विद्यमान है। राजा तोरमाणके गुरु हरिगुप्ताचार्यके प्रशिष्य शिवचन्द्रके अनेक शिष्योंने गुजरातमें जैन धर्मका प्रचार किया तथा अनेक जैन मन्दिर बनवाये।

सोलकी राजा भीमके मत्री विमलशाहने ११वीं शतीमे आबू पर जो मदिर बनवाया वह अपनी कलाके लिए जगत्प्रसिद्ध है। उन्होंने ही चन्द्रावती नगरी बसायी थी। इससे राजा भीम की जैन धर्मके

ही मुनिलोग एक स्थल पर ठहरते थे, परतु पाचवी छठी शतीसे स्थायी रूपसे कुछ मुनि चैत्यालयों मे ठहरने लगे। इस कारणसे चैत्यवासी कहलाये और भ्रमणशील मुनि वनवासी। चैत्यवासियोंमे आचारशिथिलता आ गयी और धीरे धीरे मदिरोंमे मठों तथा श्रीपूज्यों और भट्टारकोंकी गद्दियाँ स्थापित हुयी और परिग्रहकी भावनाने जोर पकड़ा। एक स्थान पर ठहरनेका कारण था पठन पाठन व साहित्यरचनामे सुविधा प्राप्त करना। इससे एक लाभ अवश्य हुआ, अनेक शास्त्रभडार स्थापित हुए। ये शास्त्र भडार सारे भारतमे फैले हुए हैं, खास तौर से गुजरात, राजस्थान तथा मैसूरमे।

१५वीं शतीमे मूर्तिपूजाविरोधी आन्दोलन शुरु हुआ और श्वेताम्बरोंमे अलग सम्प्रदायोंकी स्थापना हुयी। श्वेताम्बरों मे लोकाशाहने इस मतकी स्थापना की और वह आगे जाकर ढूढिया और स्थानकवासी सम्प्रदाय कहलाया। इसमे मदिराके बजाय स्थानक और आगमोंकी विशेष प्रतिष्ठा है। उनको ३२ आगम मान्य हैं तथा अन्य आगमोको वे स्वीकार नहीं करते। १८वी शतीमे आचार्य भिक्षुने स्थानकवासी सम्प्रदायसे अलग हो कर तेरापथी सम्प्रदायकी स्थापना की।

दिगम्बरोंमे तारण स्वामीने तारण पथकी स्थापना १६वीं शतीमे की, जो मूर्तिपूजा का निषेध करता है। अन्य सम्प्रदायोंमे १७वीं शतीमे तेरा पथ और १८वीं शतीमे गुमान पथकी स्थापना हुयी। उनमें बीस पथ और तोटा पथ भी प्रचलित है।

उत्तर भारतमे जैन धर्म

जैन धर्मकी महावीरके काल तक प्राचीन समयमे क्या स्थिति रही तथा आगे किस प्रकारके सबभेद हुये उनका वर्णन करनेके पश्चात् अब भारतके विभिन्न प्रदेशोंमे जैन धर्मका आगामी शतियोंमें किस प्रकार प्रसार हुआ उसका वर्णन किया जायगा।

बिहार

बिहारके साथ जैन धर्मका सम्बन्ध इतिहासातीत कालसे रहा है। कई तीर्थंकरोंने उसी प्रदेशमें जन्म लिया तथा बीस तीर्थंकरोका निर्वाण सम्मेतशिखर पर हुआ। महावीरके स्थल स्थल पर विहार करनेके कारण इस प्रदेशका नाम ही बिहार (विहार) हो गया। वहाँसे उड़ीसामे जानेका रास्ता मानभूम और सिंहभूममेंसे था। इन दो प्रदेशोंकी सराक जाति जैन धर्मकी अविच्छिन्न परपराकी द्योतक है। मानभूमके 'पच्छिम ब्राह्मण' अपनेको महावीरके वशज मानते हैं। वे अपनेको प्राचीनतम आर्योंके वशज मानते हैं, जिन्होंने अति प्राचीन कालमें इस भूमि पर पैर रखा था। वे वैदिक आर्योंके पूर्व इस तरफ आये थे। मानभूम और सिंहभूम जिलेमें जैनावशेष काफी सख्यामें प्राचीन कालसे ग्यारहवीं शती तकके मिलते हैं। सम्राट खारवेलके कालमे मगधमे फिरसे जैन धर्मने जोर पकड़ा था। वह गया के पास बराबर पहाड़ी तक आया था। शहाबादमें सातवींसे नवीं शताब्दी तकके पुरातत्त्व मिलते हैं। राष्ट्रकूटों और चन्देलोंने भी छोटा नागपुरमें राज्य करते समय जैनोंके प्रति सहानुभूति रखी थी। ग्यारहवीं शतीमें राजेन्द्र चोलने बगालसे लौटते समय मानभूमके जैन मदिरोंको ध्वस्त किया था।

बगाल

महावीरने स्वय लाढ(राध–पश्चिमी बगाल)में भ्रमण किया था और वहा पर लोगोंने उनको काफी सताया था। पहले यह अनार्य प्रदेश माना जाता था। परतु महावीरके प्रभावमे आनेके पश्चात् इसे भी आर्य देश माना जाने लगा। प्रथम भद्रबाहुका जन्म कोटिवर्ष (उत्तरी बगाल) में ही हुआ था।

भद्रबाहुके चार शिष्योंने जिन चार शाखाओंकी स्थापना की उनके नाम बंगालके स्थानीय नामों परसे ही दिये गये हैं, जैसे कोटिवर्षिका, ताम्रलिप्तिका, पौण्ड्रवर्धनिका और दासीखर्बडिका। तत्पश्चात् गुप्तकालीन पाचवीं शतीका पूर्वीबंगालमें पहाडपुरसे एक ताम्रलेख मिला है जिसमें जिनमूर्तिकी प्रतिष्ठाका उल्लेख है। सातवीं शतीके चीनी यात्री ह्वेनसांगने लिखा है कि बंगालके विभिन्न भागोंमें निर्ग्रन्थ काफी संख्यामें विद्यमान थे। पालवंशके राज्यकालकी नवीं और दशवीं शताब्दियोंके आसपासकी प्रचुर मात्रामें जैन मूर्तियां खुदाईमें निकली हैं जिनसे इतना तो स्पष्ट है कि उस कालमें भी जैन बस्ती वहाँ पर काफी मात्रामें विद्यमान थी। पाल राजा स्वयं बौद्ध धर्मी थे परन्तु अन्य धर्मोंके प्रति सहनशीलता रखते थे। उनके बाद सेनोंके समयसे जैन धर्मका वहाँ पर ह्रास होता गया। वे कट्टर ब्राह्मणवादी थे। पिछले करीब तीन सौ वर्षोंसे बंगाल में जैन लोग बसने लगे हैं परन्तु मूल बंगाली जैनोंकी कोई अविच्छिन्न धारा नहीं दिखती।

उज्जैन और मथुरा

उज्जैन के राजा और गणाधिपति चेटकके बीच महावीरके कालमें ही सम्बन्ध हो गया था। उसके पश्चात जैन धर्मकी वहां पर क्या स्थिति रही स्पष्टतः नहीं कहा जा सकता, परंतु ई० पू०की प्रथम शताब्दीमें वहां पर जैन लोग विद्यमान थे यह हमें गर्दभिल्ल और कालकाचार्यके कथानकसे स्पष्ट मालूम होता है। गुप्तकालीन एक लेखके अनुसार उदयगिरि(विदिशा–माल्वा)में पार्श्वनाथकी प्रतिष्ठा करायी गयी थी। मथुरामें प्राप्त जैन पुरातत्त्व सामग्रीसे यह पता चलता है कि ई० पू० द्वितीय शताब्दीसे ई० स० १०वीं शताब्दी तक यह प्रदेश जैन धर्मका महत्त्वपूर्ण केन्द्र बना हुआ था। यहाँके लेखोंमें कुषाण राजाओंके उल्लेख हैं। गुप्त राज्य-कालके लेख भी प्राप्त हुए हैं। हरिगुप्ताचार्य तो गुप्तवंशके ही पुरुष थे जो तोरमाण(छठीं शती)के गुरु थे। मथुरामें प्राप्त प्राचीन जैन स्तूप कोई कोई विद्वान् महावीरसे भी पूर्वका बतलाते हैं। कहा जाता है कि इसकी स्थापना सुपार्श्वनाथकी स्मृतिमें की गयी थी और पार्श्वनाथके समयमें इसका उद्धार किया गया था। मथुराके पंचस्तूपोंका उल्लेख जैन साहित्यमें आता है। यहींसे पंचस्तूपान्वय भी प्रारंभ हुआ हो तो असंभव नहीं।

गुजरात

मथुराके साथ वलभीमें चौथी शतीके प्रथम पादमें नागार्जुनीय वाचना तथा गुजरातके गिरनार पर्वतके साथ धरसेनाचार्य और पुष्पदन्त तथा भूतबलि(षट्खण्डागमके रचनाकार)के सम्बन्धसे यह प्रतीत होता है कि इस प्रदेशके साथ जैन धर्मका संबंध ईसाकी प्रथम शताब्दियोंसे है। इससे पूर्व भी जैन धर्मका इस प्रदेशके साथ संबंध रहा है। भगवान नेमिनाथकी चर्या और मुक्ति सौराष्ट्रके स्थलोंसे ही जुड़ी हुयी है। वलभीकी द्वितीय तथा अन्तिम वाचनासे सुस्पष्ट है कि पाँचवीं–छठीं शतीमें जैन धर्म इस प्रदेशमें काफी सुदृढ हो गया था। सातवीं शतीके दो गूर्जर नरेशोंका इस धर्मसे अनुराग था ऐसा उनके दानपत्रों से सिद्ध होता है। वनराज चावडा–राजवंश के संस्थापक थे। उनसे जैन धर्मको यहाँ पर प्रोत्साहन मिला। मूलराजका बनाया हुआ अणहिलवाडका जैन मंदिर आज भी विद्यमान है। राजा तोरमाणके गुरु हरिगुप्ताचार्यके प्रशिष्य शिवचन्द्रके अनेक शिष्योंने गुजरातमें जैन धर्मका प्रचार किया तथा अनेक जैन मन्दिर बनवाये।

सोलंकी राजा भीमके मंत्री विमलशाहने ११वीं शतीमें आबू पर जो मंदिर बनवाया वह अपनी कलाके लिए जगत्प्रसिद्ध है। उन्होंने ही चन्द्रावती नगरी बसायी थी। इससे राजा भीम की जैन धर्मके

प्रति कितनी सहानुभूति रही होगी यह प्रकट होता है। सिद्धराज और कुमारपालके समयमें तो जैन धर्मका यहा पर सुवर्णयुग रहा। उसी समय हेमचन्द्राचार्यके कारण जैन धर्मकी जो सेवा हुयी उसका प्रभाव सदाके लिए रह गया और गुजरात जैन धर्मका एक बलशाली और समृद्ध केन्द्र बन गया। १३वीं शती मे वस्तुपाल और तेजपाल नामक श्रेष्ठिओंने आबू पर एक मदिर बनवाया जो अपनी कलाके लिए अद्वितीय है।

शत्रुजय और गिरनारके तीर्थक्षेत्रोंको भी अलकृत करनेमे अनेक सेठो और राजाओका योग दान रहा है। खभातका चिंतामणि पार्श्वनाथ मदिर भी १२वीं शतीमे बनवाया गया था और तेरहवीं शतीके अन्तमे इसका जीर्णोद्धार किया गया था। राजस्थानके अनेक धर्मानुयायियोंने दान देकर इस मदिरकी समृद्धि बढायी है। तेरहवी शतीमे दानवीर शेठ जगडूशाह हुए। वे कच्छ प्रदेशके रहने वाले थे। उन्होंने गिरनार और शत्रुजय गिरिका सघ निकाला था। वे गरीबोंको काफी आर्थिक सहायता करते थे और एक भारी दुष्कालमें राजा वीसलदेवके कालमें उन्होंने आसपासके राजाओंको सहायता करके प्रजाको भूखसे मरनेसे बचाया था। पेथडशाह भी इसी समयमे आसपास हुए थे। पन्द्रहवीं शतीका समय सोमसुन्दर-युग कहा जाता है। आचार्य सोमसुन्दरने जैन धर्मकी प्रभावनाके लिए जैनोंको काफी प्रोत्साहित किया था। पन्द्रहवीं शतीमे ही लोंकाशाहने स्थानकवासी सम्प्रदायकी स्थापना की थी। सोलहवीं शतीमे हीरविजयसूरि जैसी एक महान विभूतिका जन्म पालनपुरमे हुआ था। उनका अकबर पर अच्छा प्रभाव पड़ा था जिससे जैन धार्मिक उत्सवोंके दिनोंमें पशुहिंसा-निषेधके फरमान बादशाहने जारी किये थे। सोलहवी शती जैनोंमे हैरक युगके नामसे प्रसिद्ध है।

राजस्थान

राजस्थानमें जैन धर्मका अस्तित्व मौर्य कालसे पूर्वका पाया जाता है। अजमेरके निकट बडली (नगरी)से जो शिलालेख मिला है वह भारतका प्राचीनतम लेख है। उसमें महावीर निर्वाणके ८० वे वर्षका उल्लेख है। इस प्रकार ई० पू० पाचवी, शतीमे वहा पर जैन धर्म विद्यमान था। चितौडके पास मध्यमिका नामक जो स्थान है उसके नामसे ई० पू० तृतीय शतीमें एक मुनिशाखाकी स्थापनाका उल्लेख जैन साहित्यमें मिलता है। मालवामे कालिकाचार्यके द्वारा शकोंके लानेका उल्लेख है। उस समय अर्थात् ई० पूर्व प्रथम शताब्दीमे राजस्थानका दक्षिणी पूर्वी भाग मालवामे शामिल था। ईसाके पूर्व और पश्चातकी एक-दो शताब्दियोंमें मथुरा मे जैन धर्म बहुत सुदृढ था। इसके आधारसे यह माना जाता है कि उस समय राजस्थानके उत्तर–पूर्वी भागमे भी जैन धर्म प्रचलित होगा। बुन्दीके पास केशोरायपट्टनमे जैन मदिरके भग्नावशेषोंकी सभावना पाचवीं शतीकी की जाती है। सातवीं शतीमें हुेनसागके वर्णनसे भिन्नमाल और वैराटमे जैनोका अस्तित्व प्रकट होता है। वसन्तगढ-(सिरोही)में ऋषभदेवकी धातुकी मूर्ति पर छठीं शतीका लेख विद्यमान है। आठवीं शतीके हरिभद्रसूरि चित्तौड़के निवासी थे। वीरसेनाचार्यने षट्खडागम तथा कषायप्राभृत एलाचार्यसे ८वीं शती में चित्तौड़मे ही सीखा था। इसी शतीमे उद्योतनसूरिने आबू पर बृहद्गच्छकी स्थापना की थी।

राजपूत राजा मुख्यत विष्णुभक्त और शैव थे फिर भी जैन धर्मके प्रति उनका सौहार्द हमेशा बना रहा है।

प्रतिहार राजा वत्सराज (८वीं शती)के समयका ओसियाका महावीरका मन्दिर आज भी विद्यमान है। मडोरके राजा कक्कुकने नवीं शतीमे एक जैन मदिर बनवाया था। कोट

गुफाएँ ८वीं–९वीं शतीकी हैं तथा ८वींसे ११वीं शतीके जीर्ण मंदिर भी देखनेको मिलते हैं। आघाट(उदयपुर)का पार्श्वनाथ–मंदिर एक मंत्रीके द्वारा १०वीं शतीमें बनवाया गया था। सिद्धर्षि उसी शतीमें श्रीमालमें जन्मे थे। लोद्रवा(जैसलमेर)में राजा सागरके पुत्रोंने पार्श्वनाथका मंदिर बनवाया था। परमारकालीन १०वीं शतीमें आबूके राजा कृष्णराजके समयमें दियाना(सिरोही)में एक जैनमूर्तिकी स्थापना की गयी थी। उसी समयके हथुंडी(बीजापुर)के राठौडोंसे जैन धर्मको सहायता मिलनेके उल्लेख हैं। विदग्धराजने तो एक जैन मंदिर बनवाया था। छठींसे बारहवीं शती तक शूरसेनोंका राज्य भरतपुर पर था और उस समयके कुछ राजा जैन थे। इस कालमें वहा पर बहुतसी प्रतिष्ठाएँ हुयीं। अलवरके मंदिरोंके शिलालेख ११वीं–१२वीं शतीके गूर्जर प्रतिहारोंके कालके प्राप्त होते हैं।

चौहान पृथ्वीराज प्रथमने १२वीं शतीके प्रारम्भमें रणथंभौरके जैन मंदिरोंपर सुवर्णकलश चढ़ाये थे। उसके वंशजोंका भी जैन धर्मके प्रति सौहार्द बना रहा। वीसलदेवने एकादशीको कतलखाने बंद करवा दिये थे। जिनदत्तसूरि बारहवीं शतीमें हुए थे। उनका स्वर्गगमन अजमेरमें हुआ था। वे मरुधरके कल्पवृक्ष माने गये हैं। पृथ्वीराज द्वितीयने पार्श्वनाथ मन्दिरकी सहायताके लिए बिजोलिया नामक गाँव दानमें दिया था।

वनराज चावडाने भिन्नमालसे जैनोंको बुलाकर पाटनमें बसाया था। हेमचन्द्रके कालमें राजस्थानमें भी जैन धर्मने काफी प्रगति की। सोलंकी कुमारपालने पाली(जोधपुर)के ब्राह्मणोंको यज्ञमें मांसके बदले अनाजका उपयोग करनेके लिए बाध्य किया था। उसने जालौरमें एक जैन मंदिर बनवाया था। आबूके जैन मंदिर भी उसीके कालमें बने थे तथा सिरोहीका डवाणी गाँव उनकी सहायतार्थ दानमें दिया गया था।

सेवाडीके शिलालेखोंसे मालूम होता है कि वहाँके राजघराने १०वींसे १३वीं शती तक जैन संस्थाओंको सहायता करते रहे। इसी प्रकार नाडौल, नाड्लाई और साडेरावकी जैन संस्थाओंको भी मदद मिलती रही। कुमारपालके अधीन नाडौलके चौहान अश्वराजने जैन धर्म स्वीकार किया था। १२वीं–१३वीं शतियोंमें जालौरके जैनोंको वहाके सामन्तोंसे सहायता मिलनेके लेख विद्यमान हैं। मेवाडकी एक रानीने १३वीं शतीमें चित्तोड़में पार्श्वनाथका मन्दिर बनवाया था। इसी शतीमें जगच्चन्द्रसूरिको मेवाडके राणाने तपाकी पदवी दी थी और उनका गच्छ तपागच्छ कहलाया। बारहवींसे चौदहवीं शतीमें झाडोली, चन्द्रावती, दत्तानी और दियाणा(सिरोही जिला)के मन्दिरोंके लिए भूमिदानके लेख मिलते हैं।

कालन्द्री(सिरोही)के पूरे संघने १४वीं शतीमें ऐच्छिक मरणको अपनाया था। जिनभद्रसूरिने १५वी शतीमें जैसलमेरमें बृहद्ज्ञानभण्डार स्थापित किया था। राजस्थानमें शास्त्रको सुरक्षित रखनेका तथा उसकी अनेक प्रतियाँ करवानेका श्रेय इन्हीं को है। १५वीं शतीमें राणा कुम्भाने सादडीमें एक जैन मंदिर बनवाया था। उन्हींके कालमें जैन कीर्तिस्तम्भ चित्तौडके किलेमें बना था। राणकपुरका जैन मंदिर भी उसी समय की रचना है जो स्थापत्य कलाका एक अत्यन्त सुंदर नमूना है। राणा प्रतापने तो हीरविजयसूरिको मेवाडमें बुलाया था। अकबरके पास जाते समय वे सिरोहीमें ठहरे थे और उन्हें सूरिकी पदवीसे वहा पर ही विभूषित किया गया था। श्वेताम्बर लोंकागच्छके प्रथम वेषधारी साधु भाणा थे जो अरठवाडा(सिरोही)के रहने वाले थे। वे १४७६में साधु बने थे। तेरापंथके प्रवर्तक भीखमजी भी मेवाडके ही थे जो १८वी शती में हुए।

१७वीं शतीमें औरंगजेबके कालमें कोटामें कृष्णदासने एक जैन मंदिर बनाकर बडी हिम्मत

दिखायी और जैनोंके प्रभावका अच्छा परिचय दिया। समयसुन्दर १६वीं–१७वीं सदीमें हुए। वे राजस्थानीके अग्रलेखक माने गये हैं। दिगम्बर तेरापन्थके संस्थापक अमरचन्द सागानेरके थे, जिनका काल १७वीं शतीका है। १८वीं शतीमें जयपुरके गुमानी रामने गुमानपथकी स्थापना की थी।

पन्द्रहवीं शतीसे उन्नीसवीं शती तक राजस्थानमें जैन धर्मका जो प्रभाव रहा वह संक्षेपमें इस प्रकार अंकित किया जा सकता है. स्थल–स्थल पर मन्दिर बनवाना, प्रतिष्ठाएं करना, राजपुरुषोंसे अनुदानके रूपमें जमीन प्राप्त करना इत्यादि, स्तूप, स्तम्भ, पादुकाओं तथा उपाश्रयोंकी स्थापना और मन्दिरोंका जीर्णोद्धार करना। इसी कालमें राजस्थानी और हिन्दीके कई साहित्यकार भी हुए। जयपुर के कछवाहोंके अधीन करीब ५० दीवान जैन थे, जिनके कारण जैन धर्मको सभी क्षेत्रोंमें प्रोत्साहन मिला।

मुस्लिम आक्रमणके कारण जैन मन्दिरोंकी मस्जिदें भी बनायी गयीं। १२वीं शतीका अजमेरका अढाई दिनका झोपड़ा व साचौर और जालौरकी मस्जिदें जैन मन्दिर ही थे। जीरावला पार्श्वनाथ मंदिरको भी इसी प्रकार क्षति हुयी। १६वीं शतीमें बीकानेरके मन्दिर पर भी आक्रमण हुआ था। कोटाके शाहबादमें इसी प्रकार औरंगजेबने एक मस्जिद बनायी थी।

राजकारणमें जैनोंके योगदानके भी कई उदाहरण प्राप्त हैं। कुमारपालके राज्यकालमें विमलशाह आबूके प्रतिनिधि थे। जालौरका उदयन खम्भातका राज्यपाल था। १६वीं शतीके वीर तेजा गदहीया ने जोधपुरका राज्य शेरशाहसे राजा मालदेवको वापिस दिलवाया था। दीवान मुहणोत नैनसी, रत्नसिंह भंडारी, अजमेरके शासक धनराज और कूटनीतिज्ञ इन्द्रराज सिंघीके नाम भी उल्लेखनीय हैं। करमचन्द बीकानेरके राजा का एक दण्डनायक था। मेवाड़के आशाशाहने उदयसिंहको शरण दी थी। भामाशाह राणा प्रतापके दीवान थे जिन्होंने प्रतापको आपत्ति कालमें अद्भुत सहायता की थी। ११वीं शतीके आमेरके दीवान विमलदास युद्धमें लड़ते लड़ते मरे थे। दीवान रामचन्द्रने आमेरको मुगलोंसे वापिस लिया था। उनका नाम सिक्को पर भी छपा था।

इस प्रकार यह साबित होता है कि हिन्दू राजाओंके अधीन होते हुए भी राजस्थानमें जैनोंका प्रभाव और प्रचार राजपूत कालमें काफी बढा चढा था और उसी परंपराके कारण राजस्थानमें अब भी जैन मतके अनुयायी काफी संख्यामें पाये जाते हैं।

दक्षिण भारतमें जैन धर्म

उत्तर भारतमें अकाल पड जानेके कारण भद्रबाहु अपने विशाल मुनिसंघके साथ श्रवण बेल्गोला गये। मौर्य राजा चन्द्रगुप्तने उनके ही शिष्यत्वमें वहा पर समाधिमरण किया था। परंपरासे यह भी जानकारी मिलती है कि भद्रबाहुने अपने शिष्य विशाख मुनिको आगे दक्षिणमें चोल और पाण्ड्य देशोंमें धर्मप्रचारार्थ भेजा था। इस घटनाके बल पर भद्रबाहुको दक्षिण देशमें जैन धर्मके प्रथम प्रचारकका श्रेय दिया जाता है। परंतु एक विचारणीय प्रश्न यह है कि यदि भद्रबाहुके पूर्व उस प्रदेशमें जैनियोंका बिल्कुल अभाव था तो इतने बड़े मुनिसंघने किन लोगोंके आधार व आश्रय पर अकस्मात एक अपरिचित देशमें जानेकी हिम्मत की होगी। मालूम होता है कि उनके पहले भी वह परा जैन धर्म विद्यमान था और उनके प्रमाण भी मिलते हैं। अशोकके समयमें बौद्ध धर्मका प्रचार लंकामें उनके पुत्र-पुत्री द्वारा प्रारंभ किया गया था, परतु जैन धर्मका प्रचार तो उसके पहले ही लंकामें हो चुका था। अजैन साहित्य इसका साक्षी है। पालि महावंश तथा दीपवंशके अनुसार पाण्डुकाभयके राज्यकालमें अनुराधपुरमें निर्ग्रन्थोंके लिए निवासस्थान बनाये गये थे। वह काल ई० पू० पांचवी-शतीका है। इतने प्राचीन कालमें लंकामें जैन धर्म

कहाँसे पहुँचा होगा। इसका उत्तर खोजते समय स्वाभाविक तौरसे यही कहना पड़ता है कि ई० पूर्व पाचवी और चौथी शतीमें कलिंग–आन्ध्र तथा तामिल देशसे होता हुआ वह लकामे आया होगा। अतः भद्रबाहु दक्षिण देशमें जैन धर्मके आदि प्रवर्तक नहीं वरन् उसको पुन. जाग्रत करने वाले थे। जिस प्रकार एक धारा आन्ध्र देशसे दक्षिण देशमें गयी उसी प्रकार भद्रबाहुके कालसे दूसरी धारा कर्नाटकसे दक्षिण देशको जैन धर्मसे आप्लावित करती रही। इस धाराका ईसाकी प्रथम १०–१२ शताब्दियों तक दक्षिणमे अविच्छिन्न स्रोत बहता रहा है। वहाँके अनेक ध्वसावशेषों, मदिर व मूर्तियोंसे यही सिद्ध होता है कि यह धर्म वहा पर लोकप्रिय रहा है। पूरेके पूरे राजवशोंके साथ इसका जिस प्रकारका दीर्घकालीन सबध रहा है वैसा उत्तर भारतमें भी नहीं रहा। इस दृष्टिसे दक्षिण देशके प्राचीन इतिहासमे जैन युगोंके दर्शन किये जा सकते हैं।

द्रविड़ प्रदेश

चन्द्रगुप्तके प्रपौत्र सम्प्रतिने जैनधर्मके प्रचारमें जो योग दिया था उसके कारण तामिल (द्राविड़) देशमें भी जैन धर्मको बल मिला था ऐसा साहित्यिक परपरा बतलाती है। इस प्रसगमें ई० पू० दूसरी-तीसरी शतीके ब्राह्मी लिपिके शिलालेख तथा ईसाकी चौथी-पाचवीं शतीकी चित्रकारी उल्लेखनीय है[1]। रामनद (मदुरा), तिन्नावली और सितन्नवासलकी गुफाओंमें उपर्युक्त जैन प्रमाण मिलते हैं, जिनसे मालूम होता है कि ये स्थल जैन श्रमणोंके केन्द्र थे।

ईसाकी करीब १५ शताब्दियों तक जैन धर्मने तामिल लोगोंके साहित्य और सस्कृतिके साथ गहरा सबध बनाये रखा है। ईसाकी प्रथम शताब्दियोंमें तामिल देशके साहित्य पर जैनोंका प्रभाव तो सुस्पष्ट है। तामिल काव्य कुरल और तोलकाप्पियम इस प्रसगमे उल्लेखनीय है। कुरलके पश्चात्का अधिकतर शिष्ट साहित्य (Classical) जैनोंके आश्रयमें ही फला फूला। पाच प्राचीन महाकाव्योंमेसे तीन कृतिया तो जैनोंकी हैं। सीलप्पदिकारम् (दूसरी शती), बलयापदि और चिन्तामणि (१०वीं शती) ये तीन जैन ग्रन्थ हैं। अन्य काव्योंमे नीलकेशी, बृहत्कथा, यशोधर काव्य, नागकुमार काव्य, श्रीपुराण आदिका नाम लिया जा सकता है। बौद्ध काव्य मणिमेक्लइसे भी प्राचीन कालमे तामिल देश पर जैनों के प्रभाव और वैभवका काफी दिग्दर्शन होता है।

कुरलके अनुसार मैलापुर तथा महाबलिपुरममें जैनोंकी बस्तिया थीं। दूसरी शतीमें मदुरा जैन धर्मका मुख्य केद्र था। समन्तभद्रका इस नगरीसे जो सबध रहा है वह सुविदित है। पाचवीं शतीमें ही वज्रनन्दीने यहा पर द्राविड सघकी स्थापना की थी। काची प्रदेशके चौथीसे आठवीं शती तकके पल्लव राजाओंमें बहुत-से जैन थे। ह्वेनसागने सातवीं शतीमे काचीको जैनोंका अच्छा केन्द्र माना है। सातवीं-आठवीं शतीके जैन शिलालेख आरकोटके पास पचपाडव मलय नामक पहाड़ी पर प्राप्त हुए हैं।

पाचवीं शतीके पश्चात् कलभ्र राजाओंका अधिकार पाण्ड्य, चोल और चेर राज्यों पर हो गया था। यह जैनोंका उत्कृष्ट काल था क्यों कि कलभ्र राजाओंने जैन धर्म अपनाया था। इसी समय जैन नालदियारकी रचना हुई थी। इस प्रकार पाचवींसे सातवीं शताब्दी तक जैनोंका राजनीति पर भी काफी प्रभाव बना रहा। महान् तार्किक अकलकाचार्य आठवीं शतीमे ही हुए थे। तत्पश्चात् शैव और

१ Studies in South Indian Jainism I p 33 & Jainism in South India pp 28, 31, 51, 53

वैष्णव मतोंके प्रचारसे जैन धर्म अवनतिकी ओर अग्रसर होने लगा। सातवीं शतीका पल्लव राजा महेन्द्रवर्मा जैन था, परतु बादमे शैव हो गया। पाण्ड्य राजा सुन्दर पक्का जैनी था, परतु उसकी रानी और मन्त्री शैव थे उनके कारण तथा शैव भक्तकवि सम्बन्दरके प्रभावसे वह शैव हो गया। शैव नायनारोंके कारण सातवी–आठवीं शतीसे जैन धर्मको काफी धक्का पहुँचा।

आठवीं शतीसे वैष्णव अल्वारोंने भी जैनोंका जबरदस्त विरोध करना शुरू कर दिया था। फिर भी ८वीं से १२वीं शती तकके राजाओंने निष्पक्ष भावसे जैनोंके प्रति सहानुभूति भी बर्ती थी। सित्तन्नवासलमे ८वीं–९वीं शताब्दीके जैन शिलालेख तामिल भाषामें प्राप्त होते हैं। नवीं शतीमे ट्रावनकोरका तिरुच्छा नट्टुमलै श्रमणोंके पर्वतके रूपमे विख्यात था। १०वीं–११वीं शतीमें चोल और पाण्ड्य देशोंमे सर्वत्र जैन लोग विद्यमान थे। १३वीं शतीमे उत्तर आरकोटमें जैनोंके अस्तित्वके बारेमे अच्छे प्रमाण मिलते हैं। तिरुमलै स्थानके १०वीं–११वीं और १४वीं शती तकके शिला लेखोंसे मालूम होता है कि वह उस समयमे जैन केन्द्र बना हुआ था। १५वी–१६वीं शतीका बड़ासे बड़ा कोशकार मण्डलपुरुष हुआ जिसने निघण्टु चूडामणिकी रचना की।

आन्ध्र प्रदेश (पूर्वकालीन दक्षिण उड़ीसा, कलिंगादि)

कलिंग देश(तोसलि)में स्वय महावीर गये थे। नन्द राजाओंके समयमें कलिंग–उड़ीसामें जैनोंका काफी प्रचार हो चुका था। खारवेलके समय ई० पू० दूसरी शतीमें यहाँ पर जैन धर्मको बहुत प्रोत्साहन मिला क्योंकि वे स्वय जैन थे। यहाके उदयगिरि–खण्डगिरिकी गुफाओंमे १०वीं शती तकके जैन शिलालेख मिलते हैं। सातवीं शतीमें ह्वेनसांगने कलिंग देशको जैनोंका गढ बताया है। उसके बाद सोलहवीं शताब्दीमे भी उस क्षेत्र के राजा प्रताप रुद्रदेवके जैन-सहिष्णु होनेके उल्लेख हैं।

सम्राट् सम्प्रतिके द्वारा आन्ध्र प्रदेशमें जैन धर्मको फैलानेके उल्लेख जैन साहित्यमें आते हैं। ईसा-की दूसरी शतीमें कुडापामें सिंहनंदिको दो राजकुमार मिले थे जिन्होंने कर्नाटकके गगवशकी स्थापना की थी। अतः उस समय इस प्रदेशमें जैन धर्म काफी प्रचलित होगा। कालकाचार्यके कथानकसे राजा सातवाहन हालकी जैनधर्मके प्रति सहानुभूति होनेकी झलक मिलती है। पूज्यपादके पाचवीं शतीमें आन्ध्र जानेके उल्लेख मिलते हैं। पूर्वी चालुक्योंने सातवीं शतीमें इस प्रदेशमें जैन धर्मको प्रगति प्रदान की थी। उस समय विजयानगरके पास रामतीर्थ जैनोंका केन्द्र बना हुआ था। आन्ध्रके कोमटी एक समृद्ध वणिक जाति है। वे मैसूरसे इधर आये थे। गोमटेश्वरके भक्त होनेके कारण गोमटीसे वे कोमटी कहलाने लगे।

आन्ध्रमें जैन साहित्य उचित मात्रामे उपलब्ध नहीं हुआ है। मालूम होता है, वह नष्ट कर दिया गया है। क्योंकि पुरानेमें पुराने तेलगु महाभारतमें नन्नय भट्टने अपने पूर्वके लेखकोंका स्मरण क्यों नहीं किया। इसका कारण यह है कि उसके पूर्वके कवि जैन थे। इसके अतिरिक्त कर्नाटकके पम्प और नागवर्म जैसे बड़ेसे बडे कवि या तो आन्ध्र देशके थे या वहा से सम्बन्धित थे। इसलिए आन्ध्रमें जैन साहित्यकी रचना अवश्य हुयी होगी जैसा कि तामिल और कन्नड भाषाओंमें सृजन हुआ है। सस्कृत जैनेन्द्रकल्याणाभ्युदयकी रचना १४वीं शती में वेरगल–अय्यपार्यके द्वारा की गयी थी।

कर्नाटक

भद्रबाहुके श्रवण वेल्गोल जानेका उल्लेख ऊपर कर आये हैं। वहीं पर सम्राट चन्द्रगुप्तने समाधि-मरण प्राप्त किया था। उस समयसे जैन धर्मका प्रवेश इस प्रदेशमें हो चुका था।

ईसाकी दूसरी शताब्दीसे तेरहवीं शती तक जैनधर्म कर्नाटकका प्रधान धर्म बनकर रहा है। वहाँके जनजीवन, साहित्य, संस्कृति, कला और दर्शन पर इस धर्मका जो नाना क्षेत्रिय प्रभाव है वह अद्वितीय है। बड़े बड़े राजा-महाराजा, सामन्त, श्रेष्ठि और यहाँ तक कि सामान्य प्रजामें इस देशके कोने कोनेमे जैन धर्मके प्रचलित होनेके प्रमाण मिलते हैं। तामिल साहित्य और भाषाके उद्धार और विकासमें जैनोंने जो योग दिया उससे भी अधिक कन्नड भाषा और साहित्यके विकासमे जैनोंकी विशेष देन रही है। इस साहित्यके किसी भी विभाग जैसे आगम, पुराण, सिद्धान्त, काव्य, छन्दःशास्त्र, व्याकरण, नीतिशास्त्र, भूगोल, गणित, सगीत इत्यादिको जैनोंने अछूता नहीं रखा। जैन कन्नड साहित्य-की शैलीका प्रभाव आन्ध्र देश पर भी पड़े बिना नहीं रहा।

द्वितीय शतीमें गगवशकी स्थापना करनेमें जैन आचार्य सिंहनदीका प्रमुख हाथ रहा है। माधव कोनगुणिवर्मा इस वशके आदि सस्थापक हुए। पाचवी शतीके पूज्यपाद दुर्विनीतके राजगुरु होने के उल्लेख मिलते हैं। शिवमार, श्रीपुरुष, मारसिंह इत्यादि नरेशोंने अनेक जैन मन्दिर बनवाये तथा मुनियों-को दान दिया। मारसिंह(१०वीं शती)ने तो जैन समाधिमरण किया था। वादि घगल इसी शती-के तार्किक थे। राचमल्ल(चतुर्थ)के मत्री चामुण्डरायने गोमटेश्वरकी जो विशाल और अद्भुत मूर्ति बनवायी वह अपनी कलाके लिए जगद्विख्यात है। चामुण्डराय पर नेमिचन्द्र सिद्धान्तचक्रवर्तीका प्रभाव उल्लेखनीय है।

इस वशके अनेक राजा तथा उनके सामन्त, मत्री और सेनापतियोंने जैन धर्मके विविधमुखी कार्योंमें योगदान दिया। गग महादेवी, पपादेवी, लक्ष्मीमती इत्यादि राजमहिलाओंके नाम इस प्रसगमें लेने योग्य हैं। गगोंकी समस्तिके बहुत पहले ही कदम्बों और राष्ट्रकूटोंने जैन धर्मको अपना लिया था।

वनवासीके कदम्बोंमें ब्राह्मण धर्म प्रचलित था फिर भी कुछ राजा जैनधर्मी थे। उनमें चौथी शती-के काकुस्थवर्माका नाम उल्लेखनीय है। पाचवीं शतीके श्रीविजय शिवमृगेश वर्मा और श्रीमृगेश द्वारा जैनोंके श्वेताम्बर, निर्ग्रन्थ, यापनीय और कूर्चक आदि सघोको अलग अलग भूमिदान करनेके शिलालेख प्राप्त होते हैं। हरिवर्मा, रविवर्मा, देववर्मा इत्यादिके द्वारा भी समय समय पर मन्दिरों व सघोंके लिए गाँव और भूमिदान करनेके उल्लेख मिलते हैं। इस प्रकार इस प्रदेशमें चौथीसे छठीं शती तक जैन धर्म लोकप्रिय रहा और राज्य-सम्मान प्राप्त करता रहा।

सातवीं शतीसे राष्ट्रकूटोंका काल प्रारम होता है। इस वशके साथ जैनोंका बहुत निकटका सबध रहा है। दन्तिदुर्ग खड्गावलोकने आठवीं शतीमें अकलक देवको सम्मानित किया था। अमोघवर्ष प्रथमके गुरु जिनसेन थे जिन्होंने आदिपुराण लिखा है। उनकी प्रश्नोत्तररत्नमालिकासे प्रतीत होता है कि उन्होंने राज्य त्यागकर जैन दीक्षा ग्रहण की थी। उनकी एक अन्य रचना कन्नडमें अलकारशास्त्र पर पायी जाती है। शाकटायन व्याकरण पर अमोघवृत्ति नामक टीका इनके ही नाम पर आधारित है। दशवीं शतीमें जक्कियब्वे एक वीरागना तथा सफल शासनकर्त्री थी, जिसने समाधिमरण किया था। इस वशके अन्य राजाओंकी जैन धर्म पर महती श्रद्धा रही है। गुणभद्र, इन्द्रनन्दि, सोमदेव, पुष्पदन्त, पोन्न इत्यादि कवियोका आविर्भाव इन्हींके कालमे हुआ था। राष्ट्रकूटोंकी राजधानी मान्यखेट जैनोंका केन्द्र बन गया था क्योंकि इस वशके राजाओंका इस धर्मके प्रति विशिष्ट प्रेम रहा है। अन्तिम राजा इन्द्र चतुर्थने श्रवण-बेलगोलामें भद्रबाहुकी तरह समाधि मरण किया था।

राष्ट्रकूटोंके पश्चात् पुन पश्चिमी चालुक्योंका कर्नाटक पर अधिकार हो गया था। परतु इसके पूर्व भी चालुक्योंका जैन धर्मके प्रति प्रेम बना हुआ था। ऐहोलका रविकीर्तिका शिलालेख अपनी काव्यात्मक

शैलीके लिए प्रसिद्ध है। यह सातवीं शतीके पुलकेशी द्वितीयके समयका है। उस स्थानका मेघुटी मन्दिर रविकीर्तिने बनवाया था। बादामी और ऐहोलकी जैन गुफाओंकी रचना इसी समयमें हुयी थी।

पश्चिमी चालुक्य वंशके संस्थापक तैलप द्वितीय(१०वीं शती)को जैन धर्मके प्रति अच्छी आस्था थी। इसीके आश्रयमें कविरत्न रण्णने अजितपुराण कन्नड भाषामें लिखा था। दशवीं शतीकी एक सेनानायककी पुत्री अत्तिमब्बे अपनी दानशीलताके लिए उल्लेखनीय है। ११वीं शतीमें भी इसी प्रकारका सहारा जैनोंको मिलता रहा। वादिराजका पार्श्वनाथचरित उसी समयका है। श्रीधराचार्यकी ज्योतिषविषयक कृति कन्नडमें सबसे पुरानी रचना है, जो सोमेश्वर प्रथमके समयमें रची गयी थी। इस वंशके अन्य राजाओंने भी जैनधर्मकी उन्नतिके लिए पर्याप्त सहायता की। इस प्रकार यह राजवंश जैन धर्मका संरक्षक रहा तथा साहित्यसृजनमें इसने काफी प्रोत्साहन दिया। जैन मन्दिरों और संस्थाओंके दानके जरिये इनके द्वारा बल मिलता रहा।

होयसल राजवंशको ११वीं शतीमें संस्थापित करनेका श्रेय एक जैन मुनिको ही है। मुनि वर्धमान-देवका प्रभाव विनयादित्यके शासन प्रबन्ध पर काफी बना रहा। कितने ही अन्य राजाओंके द्वारा जैन संस्थाओंको लगातार सहायता मिलती रही है। कुछ राजाओंके गुरु जैनाचार्य रहे हैं। १२वीं शतीके नरेश विष्णुवर्धन पहले जैन थे परन्तु बादमें रामानुजाचार्यके प्रभावमें आकर विष्णु धर्म स्वीकार किया। उस समयसे विष्णु धर्मका प्रभाव बढ़ता गया, फिर भी शिलालेखोंसे उनका जैन धर्मके प्रति प्रेम झलकता है। उनकी रानी शांतलदेवीने तो आजन्म जैन धर्मका पालन किया। विष्णुवर्धनके कई सेनापति और मंत्री जैन धर्मके उद्धारक बने रहें। गंगराज, उनकी पत्नी लक्ष्मीमती, बोप्प, मरियाने, भरतेश्वर आदि इस संबधमें उल्लेखनीय हैं। उसके बाद नरसिंह प्रथम, वीर बल्लाल, नरसिंह तृतीय तथा अनेक राजाओंने जैन मंदिर बनाये, दान दिया तथा जैन धर्मको समृद्धिशाली बनाया। इस प्रकार बारहवीं-तेरहवीं शती तक जैनोंका अच्छा प्रभाव रहा है। नरसिंह प्रथमके चार सेनानायक तथा दो मंत्री जैन थे। वीर बल्लालके शासनमें भी कितने ही जैन मंत्री और सेनानायक थे।

इनके अलावा छोटे छोटे राजघरानोंने भी ८वींसे १३वीं शती तक जैन धर्मका पोषण किया। इस कारण यह धर्म सार्वजनिक बन सका तथा सभी दिशाओंसे इसको बल मिलता रहा। ऐसे घरानोंमें सान्तर नरेश, कागल्व और चागल्वों तथा करहाडके शीलहार राजपुरुषोंके जैनोपकारी कार्योंको गिनाया जा सकता है। इनके साथ साथ अनेक सामन्त, मंत्री, सेनापति, सेठ, साहूकार और कई महिलाओंके धर्मप्रभावनाके विविध तरहके वैयक्तिक कार्योंको ध्यानमें लिया जा सकता है।

विजयानगर काल

विजयानगर साम्राज्यकी स्थापना १४वीं शती में हुयी। उस समय जैन धर्म अस्वस्थ अवस्थामें था। परंतु सहनशीलता और धर्मनिरपेक्षताकी जो उदारनीति वहाँके राजाओंने अपनायी इससे जैन धर्मको काफी राहत मिली। बुक्कराय प्रथम जैनोंके शरणदाता थे। सेनानायक इरुगप्प जैन था, उसके कारण जैन धर्मको १४-१५वीं शतीमें प्रोत्साहन मिला। श्रवणबेलगोला, वेलूर, हलेबीड इत्यादि स्थानोंमें अन्य धर्मावलंबियोंने जैनोंके साथ प्रेमभावना बढ़ायी। पन्द्रहवीं शतीके देवराव प्रथम तथा द्वितीयने जैनोंको सहायता दी थी।

विजयानगरकी मुख्य राजधानीमें जैनोंकी जड़ें इतनी मजबूत नहीं थी, परंतु जिलेमें अधिकतर राज्यघरानोंके आश्रयमें जैन धर्मका पोषण अच्छी तरहसे होता रहा। १६वीं शतीके कवि मंगरसने

कितने ही जैन स्थल बनवाये तथा कन्नडमें कितने ही ग्रथ रचें। १४वींसे १७वीं शती तक सगीतपुर, गेरसोप्पे, कारकल इत्यादि जैनोंके अच्छे केन्द्र रहे हैं। बेलारी, कुडाप्पा, कोयम्बटूर आदि जिलोंमे तथा कोल्हापुर, चामराजनगर, रायदुर्ग, कनकगिरि इत्यादिमे भी जैनोंका प्रभाव बना रहा। शृंगेरीने १२वींसे १६वीं तथा वेलूरने १४वींसे १९वीं शती तक जैन धर्मकी रक्षा की।

उस कालके सिंहकीर्ति, वादी विद्यानद आदि विद्वानोंके नाम उल्लेखनीय हैं। इनके अलावा कितने ही साहित्यकार और पडित उस समयमे हुए जो जैन धर्मकी सेवा करते रहें। इनमे पडित बाहुबलि, केशववर्णि, मधुर, यश.कीर्ति, शुभचद्र इत्यादिको गिनाया जा सकता है।

यह है जैन धर्मके प्रसारका ऐतिहासिक सिंहावलोकन। अपने प्रारभिक कालसे मध्ययुगीन काल तक जैन धर्म उचित रूपसे पनपता रहा। वह पूर्व देशसे दक्षिण और पश्चिमकी ओर उत्तरोत्तर विकासशील होता गया, यहाँ तक कि दक्षिणमें तो वह सुवर्ण युगोंमें पला। इन आधारों परसे जैनोंकी सख्या उस समय अन्य धर्मियोंके अनुपातमें अधिक रही होगी ऐसा अनुमान लगानेमें कोई अतिशयोक्ति नहीं कही जा सकती। एक समय दक्षिण देशमें जैनों और बौद्धोंका ही बोलबाला था। उस प्रदेशमें हिन्दू धर्मने बादमें प्रवेश किया है, पहले वहाँ पर हिन्दू धर्मका इतना प्रभाव नहीं था। वर्तमान स्थितिको देखते हुए जैन धर्मकी अवस्था बिल्कुल विपरीत सी लगती है। जैनोंकी सख्या अनुपातमे कम हो गयी है। इस अवनतिके क्या कारण हो सकते हैं? पूर्वकालमें अनेक उच्च कोटिकी विभूतियाँ विविध क्षेत्रोमे हुयी, उनकी सख्या उत्तरोत्तर कालमें घटती ही गयी है। पहलेका शासनप्रेम, उदार वृत्ति और निस्वार्थ सेवा आजकल क्षीण होती जा रही है। सामान्य प्रजाकी अनुकूलताके अनुसार धर्मकी गतिशीलता बन्दसी हो गयी है, जबकि यह सर्वविदित है कि गति ही जीवन है। एक तरफ छोटी छोटी बातोंमें अधिकसे अधिक सूक्ष्मदर्शी हो गये हैं जिनकी उपादेयता सीमित है, तो दूसरी ओर बड़ी बड़ी बातोंमें उदासीन वृत्ति घर कर गयी है जिनका कार्यक्षेत्र विस्तृत है और जो वास्तविक रूपमें जीवनके सह-अस्तित्वसे सम्बन्धित हैं। अनेकान्त और स्याद्वाद पुस्तकों और सिद्धान्त तक ही सीमित रह गया। सामाजिक और धार्मिक जीवनमें उसे पूर्ण शक्तिसे अपनाने के अनिवार्य प्रयास ही नहीं हुए। इधर देखें तो गृहस्थधर्म पर साधुधर्मका प्रभाव बढ गया है तो उधर साधुधर्ममे गृहस्थ कर्मोंका प्रवेश। दो विभिन्न क्षेत्रोंकी मर्यादाओंका अतिक्रमण होनेसे साधारण जीवन दुरूह सा हो रहा है। भगवान महावीरने उपासक आनन्दको गृहस्थधर्मके व्रतों को धारण करवाते समय यह कभी भी नहीं कहा था कि तुम कृषिकार्यका त्याग कर दो। उन्होंने तो इतना ही कहा था कि 'अहा सुह' धर्माचार स्वीकार करो। अर्थात् अपनी शक्ति और मनके परिणामोंके अनुसार धार्मिक मर्यादाओंका पालन करो। लेकिन अर्वाचीन धर्मका स्वरूप ही बदल गया है। कृषिकार्यको घृणास्पद समझा जाता है, उसमें हिंसा मानी जाती है जबकि 'विरुद्धरज्जाइक्कम्म' 'कूटतुलकूडमाण' और 'तप्पडिरूवगववहार' (अर्थात् राज्यके कानूनोंके विरुद्ध कार्य करना, झूठे तोल और झूठे नापका प्रयोग करना और नकली वस्तुओंको असलीके रूपमें चलाना) नामक अतिचारोंके पोषणमें गौरव समझा जाने लगा है। कृषिकार्य साधु तथा गृहस्थके जीवनके निभानेके लिए मौलिक आवश्यक्ता है, जिस प्रकार वायु प्राणधारणके लिए। उस हिंसाको हिंसा नहीं, माना गया है। प्रथम तीर्थंकर ऋषभने तो स्वय ही कृषिकार्यका उपदेश दिया था। इस दृष्टिको ध्यानमें रखते हुए कृषिकार्य-विरोधी उपदेश कहाँ तक उचित और योग्य ठहरते हैं। ऐसी ही अनेक बातें और मुद्दे हैं जिन पर गृहस्थ, साधु, विद्वान् और आचार्य समुदायको विचार करना चाहिए तथा उन मूल कारणोंको ढूँढ निकालना चाहिए जिनके फलस्वरूप जैन धर्मका ह्रास होता जा रहा है, जबकि आबादीकी सख्याके

अनुपातसे काफी अधिक मात्रामें साहित्यभडार, कलाकृतियाँ और अन्य सास्कृतिक सामग्री प्रस्तुत धर्मावलम्बियोंके पासमें विद्यमान हैं।

सदर्भ ग्रथ

१ Studies in South Indian Jainism by M S R Ayyangar & B S Rao, Madras, 1922
२ Jainism in North India by C J Shah, 1932
३ Mediaeval Jainism by B A Saletore, Bombay, 1938
४ Jainism in Gujrat by C B Sheth, Bombay, 1953
५ Jainism in Bihar by P C RoyChoudhury, Patna, 1956
६ Jainism in South India by P B Desai, Sholapur, 1957
७ Jainism in Rajasthan by K C Jain, 1963
८ Mahavira Jayanti Week - 1964 Bharat Jain Mahamandal, Calcutta
९ भारतीय सस्कृतिमें जैनधर्मका योगदान, व्या० १, डा० ही० ला० जैन, भोपाल, १९६२।
१० जैन साहित्यका इतिहास, पूर्व पीठिका, प० कै० च० शास्त्री, वाराणसी १९६३।

खरतर गच्छके आचार्यों सम्बन्धी कतिपय अज्ञात ऐतिहासिक रचनाएँ

अगरचंद नाहटा
भँवरलाल नाहटा

जैन धर्मके अनेक संप्रदाय व गच्छ हैं, उनमें श्वे० जैन संघमें खरतर गच्छ और तपा गच्छ मुख्य हैं। मध्यकालमें और भी कई गच्छ बडे प्रभावशाली रहे है पर आज वे प्रायः नामशेष हो चुके हैं। खरतर गच्छका इतिहास वस्तुतः अत्यन्त गौरवपूर्ण और गत एक हजार वर्षके जैन समाजके इतिहासका एक महत्त्वपूर्ण अग है। इसके महान ज्योतिर्धरोंने अपने विशिष्ट चारित्र के बल पर शिथिलाचारके गर्तमें गिरते हुए जैन शासनको चैत्यवासके घनान्धकारसे निकालकर उन्नतिपथारूढ बनाया। श्रीवर्द्धमान-सूरिजीसे लगाकर श्रीजिनपतिसूरिजी तकका काल इसी महान् शासन सेवासे आप्लावित है। उन्होंने जैन समाजको उच्च चारित्र सौरभसे सुरभित किया, आगमोंकी टीकाए बनाई, प्रकरण ग्रन्थों एव विविध विषयक उच्च कोटिके वाङ्मयसे साहित्य-भण्डारको भरपूर किया। राजसभाओंमें शास्त्रार्थ किये, राजाओं एव जन साधारणको प्रतिबोध देकर लाखों नये जैन बनाये, आशातनाओंको दूर करनेके लिए स्थान स्थान पर विधिचैत्य स्थापित किये और भव्यजीवोंको मोक्षमार्गमें लगाकर उनका कल्याण साधन किया। इन सब बातों पर प्रकाश डालनेवाली प्रामाणिक सामग्री ज्यों ज्यों प्रकाशमे आ रही है, उसका परिशीलन करने पर पूर्वाचार्योंकी महान शासन-सेवाओंके प्रति हृदय अटूट श्रद्धा और आनदसे झुक जाता है।

खरतर गच्छके इतिहास पर विशिष्ट प्रकाश डालनेवाली गुर्वावली सिंघी जैन ग्रन्थमालासे व उसका अनुवाद दादा जिनदत्तसूरि अष्टम शताब्दी महोत्सव समितिकी तरफसे (खरतर गच्छका इतिहास प्रथम खड रूपमें) प्रकाशित हो चुका है। इसमें वर्द्धमानसूरिजीसे ले कर जिनेश्वरसूरि(द्वितीय)तकका वृतान्त वादलब्धि सम्पन्न श्रीजिनपतिसूरिके शिष्य जिनपालोपाध्याय द्वारा सकलित है, जिसका पूर्वाधार गणधरसार्धशतक वृहद् वृत्ति है जो स० १२९५में पूर्णदेवगणि कथित वृद्ध सम्प्रदायानुसार श्री सुमति गणिने बनाई है। इसमें युगप्रधान श्रीजिनदत्तसूरिजी तकका वृतान्त है। उनके पट्टधर मणिधारी जिनचद्र-सूरिजीने स० १३०५ तकका वृतान्त जिनपालोपाध्यायने दिल्लीनिवासी साधु साहुलिके पुत्र साह हेमाकी प्रार्थनासे लिखा और उसके पश्चात् सं० १३९३ तक अर्थात् दादा श्रीजिनकुशलसूरिजीके पट्टधर

श्रीजिनपद्मसूरिजीके समय तकका वृतान्त तत्कालीन अन्य विद्वानों द्वारा लिखा गया था जिसकी एक मात्र प्रति श्रीक्षमाकल्याणजीके भंडारमें मिली थी, जो अत्यन्त प्रामाणिक और महत्त्वपूर्ण है। इसके बादका इतिवृत्त विभिन्न साधनसामग्रीसे संकलित हुआ जिसमें कितनीक सामग्री तत्कालीन और कितनी ही बहुत बादकी लिखी हुई पट्टावलियोंसे उपाध्याय क्षमाकल्याणजीकृत पट्टावलीके अनुवाद रूपमें उपर्युक्त इतिहासके दूसरे खंडमें दिया है जो प्रकाशित है। सं० १४३०के महाविज्ञप्ति लेखकी उपलब्धिसे बहुतसी प्रामाणिक और अज्ञात सामग्री प्रकाशमें आगई एवं कुछ पट्टाभिषेक रासादिसे उपलब्धि हो गई पर श्रीजिनलब्धिसूरिजी आदिके विषयका इतिहास अंधकारमें ही था। रास आदि ऐतिहासिक सामग्री हमने २७ वर्ष पूर्व ऐतिहासिक जैन काव्य संग्रहमें प्रकाशित की थी। उसके बाद हमारी खोज निरंतर चालू है, फलतः बहुतसी महत्त्वपूर्ण ऐ० रचनाएं हमारे यहाँ संगृहीत हैं।

बीकानेर बृहद्ज्ञानभण्डारके महिमाभक्ति भंडारमें हमें लगभग ३० वर्ष पूर्व मुनि महिमाभक्ति लिखित एक सूची मिली थी जो सं० १४९० लि० जिनभद्रसूरि स्वाध्याय पुस्तिकाकी थी। इसमें प्रस्तुत प्रति अजीमगंजकी बड़ी पोशालमें होनेका यह उल्लेख था

"सं० १४९० वर्षे मार्गसिर सुदि ७ रे लिख्योड़े पुस्तक रो बीजक सं० १९२४ रा मि।
ज्येष्ठ सुदि प्रथम १३ श्री अजीमगंजे लि। प० महिमाभक्ति मुनिना।
या परति अजीमगंज में भंडार में छै बडी पोसालमें।"

इस सूचीके अनुसार हमें कई अज्ञात प्राचीन कृतियोंकी जानकारी प्राप्त हुई और वे कृतियां प्राप्त करनेके लिए श्रीपूज्यजी महाराज श्रीजिनचारित्रसूरिजी, श्री भमरचंदजी बोथरा और अंतमें श्रीपूज्यजी श्रीजिनविजयेन्द्रसूरिजीको प्रेरित करते रहे। हम स्वयंभी वहां जा कर ज्ञानभंडार देख चुके पर प्राप्त न हो सकी। इसके लिए सामयिक पत्रों व पुस्तकादिमें भी लिख कर खोजकी आवश्यकता व्यक्त की गई पर गत ३० वर्षोंमें हमारी आशा फलवती नहीं हुई। अभी कलकत्तामें जैनभवनकी ओरसे श्री बद्रीदासजीके बगीचेमें जैन इन्फोर्मेशन ब्यूरोके उद्घाटन अवसर पर आयोजित प्रदर्शनीके लिए श्री मोतीचंदजी बोथरा पांच प्रतियाँ[1] लाये और मात्र एक दिन प्रदर्शित हो कर वापस भेजनेके पूर्व लायी हुई प्रतियोंको मुझे दिखा देना उचित समझा। मुझे रातमें सूचना मिलते ही तत्काल वहां जाकर प्रतियां ले आया और मुझे उन प्रतियोंमें उस स्वाध्याय पुस्तिकाके मिल जानेका अपार हर्ष हुआ जिसे हम गत २५-३० वर्षोंसे खोज रहे थे। इस स्वाध्याय पुस्तिकामें हमें खरतर गच्छ इतिहास पर महत्त्वपूर्ण प्रकाश डालने वाली निम्नोक्त कृतियां मिली हैं, जो अद्यावधि अप्रकाशित हैं।

१ श्रीजिनपतिसूरि सुगुरु पंचाशिका गा० ५५
२ श्रीजिनेश्वरसूरि चतुःसप्ततिका गा० ७४
३ श्रीजिनप्रबोधसूरि चतुःसप्ततिका गा० ७४ उ० विवेकसमुद्र
४ श्रीजिनकुशलसूरि-चहुत्तरी गा० ७४ श्रीतरुणप्रभाचार्य
५ श्रीजिनलब्धिसूरि-चहुत्तरी गा० ७४ श्रीतरुणप्रभाचार्य
६ श्रीजिनलब्धिसूरि स्तूपनमस्कार गा० ४
७ श्रीजिनलब्धिसूरि नागपुर स्तूपनमस्कार गा० ८

१ अजीमगंजसे लाई हुई ५ प्रतियोंमें ३ प्रतियाँ कल्पसूत्रकी थी, जिनमें १ स्वर्णाक्षरी और १ गप्याक्षरी भी है। चौथी प्रति हेमहंसकृत षडावश्यक बालावबोध और पांचवीं प्रस्तुत स्वाध्याय पुस्तिका है।

इन कृतियोंके साथ श्रीजिनकुशलसूरिजीकृत "श्रीजिनचद्रसूरि चतुःसप्ततिका" गा० ७४ भी इस प्रतिमें है। यह हमें २८ वर्ष पूर्व गणिवर्य्य श्रीबुद्धिमुनिजी महाराजने लींबडीके भडारसे नकल करके भेजी थी जिसका हमने "दादाजिनकुशलसूरि" पुस्तकके परिशिष्टमें प्रकाशन कर ही दिया था। एव इसका सार ऐतिहासिक जैनकाव्य सग्रहमें उसी समय प्रकाशित कर दिया था।

उपर्युक्त सभी काव्य प्राकृत भाषामें और एक ही शैलीमे रचित हैं। श्रीजिनपतिसूरि पचाशिका-(गा० ५५)के अतिरिक्त ५ कृतिया ७४ गाथाकी चतु सप्ततिकाए हैं, अन्तिम दो लघु कृतिया हैं। इनमे ऐतिहासिक वर्णन अल्प और गुणवर्णनात्मक स्तुति परक ही अधिक भाग है। फिर भी जो ऐतिहासिक तथ्य इनमें हैं, वे अत्यन्त महत्त्वपूर्ण और अन्यत्र अप्राप्य भी हैं। गुरु स्तुतिया भी आत्माको ऊचा उठाने व गुरुभक्तिमें तल्लीन कर सत्पुरुषोंके प्रति पूज्यबुद्धि आने पर आत्म-विकास होनेमें अद्भुत सहायक है। उपमाओंकी छटाए बडी ही मनोज्ञ और हृदयग्राही हैं। यहा इन सब कृतियोंका ऐतिहासिक सार दिया जा रहा है।

श्रीजिनपतिसूरि पंचाशिका

यह ५५ गाथाकी प्राकृत भाषामय रचना है। इसमें रचयिताने अपना नाम नही दिया है पर द्वितीय गाथाका "जिणवइणो निय गुरुणो" वाक्यसे ज्ञात होता है कि यह रचना श्रीजिनपतिसूरिजी-के किसी शिष्यकी ही है। मरू-मण्डलके विक्रमपुर निवासी यशोवर्द्धनकी भार्या सूहवदेवी(जसमई)की कुक्षीसे स० १२१०की मिती चैत्र वदि ८ मूल नक्षत्रमें आपका जन्म हुआ। बाल्यकालमें ही वैराग्य वासित हो कर स० १२१८ फाल्गुन बदि १०को अतिशय ज्ञानी सुगुरु जिनचद्रसूरिसे दीक्षित हुए। गुरुदेव-ने पहलेसे ही आपकी तीर्थाधिपत्वकी योग्यता ख्यालकर जिनपति नाम निश्चय कर लिया था। बागड़ देशके बब्बेरकपुरमें आपको आचार्य पदसे अलकृत किया। आप समस्त श्रुतज्ञान स्वसमय-परसमयके पारगामी और वादीभपचानन थे। आपने अनेकों वादियोंका दर्प दलन किया और शाकभरीके राजा-(पृथ्वीराज)के समक्ष "जयपत्र" प्राप्त किया। आशापल्लीमें (शास्त्रार्थ-विजयद्वारा) सघको आनदित किया। आन गौतमस्वामीकी भाति लब्धिसम्पन्न, स्थूलिभद्रकी भाति दृढव्रती और तीर्थप्रभावनामें बज्रस्वामीकी भाति थे। आप वास्तविक अर्थोंमें युगप्रधान पुरुष थे। स० १२२३ कार्तिक शुदि १३को आपको आचार्य पद मिला था।

श्रीजिनेश्वरसूरि (चतुः) सप्ततिका

यह ७४ गाथाकी प्राकृत रचना है। इसमें भी रचयिताका नाम नहीं है। आपका जन्म मरुकोट निवासी भाडागारिक नेमिचद्रके यहा स० १२४५ मिती मार्गशीर्ष शुक्ला ११को लखमिणि माताकी कुक्षी-से हुआ। आपका जन्मनाम आबड़ था। स० १२५८में खेड़पुरमें श्रीशातिनाथ स्वामीकी प्रतिष्ठाके अवसर पर श्रीजिनपतिसूरिजीने आपको दीक्षितकर वीरप्रभ नाम रखा। लक्षण, प्रमाण और शास्त्र सिद्धान्त-के पारगामी होकर मारवाड़, गूजरात, वागड देशमें विचरण किया। स० १२७८ माघ सुदि ६के दिन जावालिपुर–स्वर्णगिरिमें आचार्य श्रीसर्वदेवसूरिजीने इन्हें श्रीजिनपतिसूरिजीके पट्ट पर स्थापितकर जिनेश्वरसूरि नाम रखा।

यह पट्टाभिषेक भगवान महावीर स्वामीके मदिरमे हुआ था। आपने १४ वर्षकी लघुवयमें दीक्षा ली और ३४वें वर्षमे गच्छाधिपति बने। आपने शत्रुजय, गिरनार, स्थभन महातीर्थ आदि तीर्थोंकी यात्रा की।

श्रीजिनपद्मसूरिजीके समय तकका वृतान्त तत्कालीन अन्य विद्वानों द्वारा लिखा गया था जिसकी एक मात्र प्रति श्रीक्षमाकल्याणजीके भडारमें मिली थी, जो अत्यन्त प्रामाणिक और महत्त्वपूर्ण है। इसके बादका इतिवृत्त विभिन्न साधनसामग्रीसे सकलित हुआ जिसमें कितनीक सामग्री तत्कालीन और कितनी ही बहुत बादकी लिखी हुई पट्टावलियोंसे उपाध्याय क्षमाकल्याणजीकृत पट्टावलीके अनुवाद रूपमें उपर्युक्त इतिहासके दूसरे खडमे दिया है जो प्रकाशित है। स० १४३०के महाविज्ञप्ति लेखकी उपलब्धिसे बहुतसी प्रामाणिक और अज्ञात सामग्री प्रकाशमें आगई एव कुछ पट्टाभिषेक रासादिसे उपलब्धि हो गई पर श्रीजिनलब्धिसूरिजी आदिके विषयका इतिहास अधकारमे ही था। रास आदि ऐतिहासिक सामग्री हमने २७ वर्ष पूर्व ऐतिहासिक जैन काव्य सग्रहमे प्रकाशित की थी। उसके बाद हमारी खोज निरतर चालू है, फलतः बहुतसी महत्त्वपूर्ण ऐ० रचनाए हमारे यहाँ सगृहीत हैं।

बीकानेर बृहद्ज्ञानभण्डारके महिमाभक्ति भडारमें हमें लगभग ३० वर्ष पूर्व मुनि महिमाभक्ति लिखित एक सूची मिली थी जो स० १४९० लि जिनभद्रसूरि स्वाध्याय पुस्तिकाकी थी। इसमें प्रस्तुत प्रति अजीमगजकी बड़ी पोसालमे होनेका यह उल्लेख था

> "स० १४९० वर्षे मार्गशिर सुदि ७ रे लिख्योड़े पुस्तक रो वीजक स० १९२४ रा मि।
> ज्येष्ट सुदि प्रथम १३ श्री अजीमगजे लि.। प० महिमाभक्ति मुनिना।
> या परति अजीमगज में भंडार में छै बड़ी पोसालमें।"

इस सूचीके अनुसार हमें कई अज्ञात प्राचीन कृतियोंकी जानकारी प्राप्त हुई और वे कृतिया प्राप्त करनेके लिए श्रीपूज्यजी महाराज श्रीजिनचारित्रसूरिजी, श्री अमरचदजी बोथरा और अतमें श्रीपूज्यजी श्रीजिनविजयेन्द्रसूरिजीको प्रेरित करते रहे। हम स्वयभी वहा जा कर ज्ञानभंडार देख चुके पर प्राप्त न हो सकी। इसके लिए सामयिक पत्रों व पुस्तकादिमें भी लिख कर खोजकी आवश्यक्ता व्यक्त की गई पर गत ३० वर्षोंमें हमारी आशा फलवती नहीं हुई। अभी कलकत्तामें जैनभवनकी ओरसे श्री बद्रीदासजीके बगीचेमें जैन इन्फोर्मेशन ब्यूरोके उद्घाटन अवसर पर आयोजित प्रदर्शनीके लिए श्री मोतीचदजी बोथरा पाच प्रतियाँ[1] लाये और मात्र एक दिन प्रदर्शित हो कर वापस भेजनेके पूर्व लायी हुई प्रतियोंको मुझे दिखा देना उचित समझा। मुझे रातमें सूचना मिलते ही तत्काल वहा जाकर प्रतिया ले आया और मुझे उन प्रतियोंमें उस स्वाध्याय पुस्तिकाके मिल जानेका अपार हर्ष हुआ जिसे हम गत २५–३० वर्षोंसे खोज रहे थे। इस स्वाध्याय पुस्तिकामें हमे खरतर गच्छ इतिहास पर महत्त्वपूर्ण प्रकाश डालने वाली निम्नोक्त कृतिया मिली हैं, जो अद्यावधि अप्रकाशित हैं।

१ श्रीजिनपतिसूरि सुगुरु पचाशिका — गा० ५५
२ श्रीजिनेश्वरसूरि चतु सप्ततिका — गा० ७४
३ श्रीजिनप्रबोधसूरि चतु सप्ततिका — गा० ७४ उ विवेकसमुद्र
४ श्रीजिनकुशलसूरि–चहुत्तरी — गा० ७४ श्रीतरुणप्रभाचार्य
५ श्रीजिनलब्धिसूरि–चहुत्तरी — गा० ७४ श्रीतरुणप्रभाचार्य
६ श्रीजिनलब्धिसूरि स्तूपनमस्कार — गा० ४
७ श्रीजिनलब्धिसूरि नागपुर स्तूपनमस्कार गा० ८

---

१ अजीमगजसे लाई हुई ५ प्रतियोंमें ३ प्रतियाँ कल्पसूत्रकी थी, जिनमें १ स्वर्णाक्षरी और २ गंगाक्षरी भी है। चौथी प्रति हैमहंसकृत षडावश्यक बालावबोध और पाचवीं प्रस्तुत स्वाध्याय पुस्तिका है।

इन कृतियोंके साथ श्रीजिनकुशलसूरिजीकृत "श्रीजिनचद्रसूरि चतु.सततिका" गा० ७४ भी इस प्रतिमें है। यह हमें २८ वर्ष पूर्व गणिवर्य्य श्रीबुद्धिमुनिजी महाराजने लींवडीके भडारसे नकल करके भेजी थी जिसका हमने "दादाजिनकुशलसूरि" पुस्तकके परिशिष्टमे प्रकाशन कर ही दिया था। एव इसका सार ऐतिहासिक जैनकाव्य सग्रहमे उसी समय प्रकाशित कर दिया था।

उपर्युक्त सभी काव्य प्राकृत भाषामें और एक ही शैलीमें रचित है। श्रीजिनपतिसूरि पचाशिका-(गा० ५५)के अतिरिक्त ५ कृतिया ७४ गाथाकी चतु सततिकाए हैं, अन्तिम दो लघु कृतिया हैं। इनमें ऐतिहासिक वर्णन अल्प और गुणवर्णनात्मक स्तुति परक ही अधिक भाग है। फिर भी जो ऐतिहासिक तथ्य इनमें हैं, वे अत्यन्त महत्त्वपूर्ण और अन्यत्र अप्राप्य भी हैं। गुरु स्तुतिया भी आत्माको ऊचा उठाने व गुरुभक्तिमें तल्लीन कर सत्पुरुषोंके प्रति पूज्यबुद्धि आने पर आत्म-विकास होनेमे अद्‌भुत सहायक है। उपमाओंकी छटाए बडी ही मनोज्ञ और हृदयग्राही हैं। यहा इन सब कृतियोंका ऐतिहासिक सार दिया जा रहा है।

श्रीजिनपतिसूरि पंचाशिका

यह ५५ गाथाकी प्राकृत भाषामय रचना है। इसमें रचयिताने अपना नाम नहीं दिया है पर द्वितीय गाथाका "जिणवइणो निय गुरुणो" वाक्यसे ज्ञात होता है कि यह रचना श्रीजिनपतिसूरिजी-के किसी शिष्यकी ही है। मरू-मण्डलके विक्रमपुर निवासी यशोवर्द्धनकी भार्या सूहवदेवी(जसमई)की कुक्षीसे स० १२१०की मिती चैत्र वदि ८ मूल नक्षत्रमें आपका जन्म हुआ। बाल्यकालमे ही वैराग्य वासित हो कर स० १२१८ फाल्गुन वदि १०को अतिशय ज्ञानी सुगुरु जिनचद्रसूरिसे दीक्षित हुए। गुरुदेव-ने पहलेसे ही आपकी तीर्थाधिपत्वकी योग्यता ख्यालकर जिनपति नाम निश्चय कर लिया था। बागड देशके बब्बेरकपुरमें आपको आचार्य पदसे अलकृत किया। आप समस्त श्रुतज्ञान स्वसमय-परसमयके पारगामी और वादीभपचानन थे। आपने अनेकों वादियोंका दर्प दलन किया और शाकभरीके राजा-(पृथ्वीराज)के समक्ष "जयपत्र" प्राप्त किया। आशापल्लीमें (शास्त्रार्थ-विजयद्वारा) सघको आनदित किया। आप गौतमस्वामीकी भाति लब्धिसम्पन्न, स्थूलिभद्रकी भाति दृढव्रती और तीर्थप्रभावनामें बज्रस्वामीकी भाति थे। आप वास्तविक अर्थोंमें युगप्रधान पुरुष थे। सं० १२२३ कार्तिक शुदि १३को आपको आचार्य पद मिला था।

श्रीजिनेश्वरसूरि (चतुः) सततिका

यह ७४ गाथाकी प्राकृत रचना है। इसमें भी रचयिताका नाम नहीं है। आपका जन्म मरुकोट निवासी भाडागारिक नेमिचद्रके यहा स० १२४५ मिती मार्गशीर्ष शुक्ला ११को लखमिणि माताकी कुक्षी-से हुआ। आपका जन्मनाम आंबड़ था। सं० १२५८में खेडपुरमें श्रीशातिनाथ स्वामीकी प्रतिष्ठाके अवसर पर श्रीजिनपतिसूरिजीने आपको दीक्षितकर वीरप्रभ नाम रखा। लक्षण, प्रमाण और शास्त्र सिद्धान्त-के पारगामी होकर मारवाड, गूजरात, वागड देशमें विचरण किया। स० १२७८ माघ सुदि ६के दिन जावालिपुर-स्वर्णगिरिमें आचार्य श्रीसर्वदेवसूरिजीने इन्हें श्रीजिनपतिसूरिजीके पट्ट पर स्थापितकर जिनेश्वरसूरि नाम रखा।

यह पट्टाभिषेक भगवान महावीर स्वामीके मदिरमें हुआ था। आपने १४ वर्षकी लघुवयमें दीक्षा ली और ३४वें वर्षमे गच्छाधिपति बने। आपने शत्रुजय, गिरनार, स्थभन महातीर्थ आदि तीर्थोंकी यात्रा की।

श्रीजिनप्रबोधसूरि (चतुः) सप्तिका।

यह रचना भी ७४ प्राकृत गाथाओंमें है। इसके रचयिता विवेकसमुद्र गणि है। ओसवाल साहू दीवड़के पुत्र श्रीचंद और उनकी पत्नी सिरियादेवीके कुलमें चद्रमाके सदृश आप थे। आपका जन्म गुजरातके थारापद्र नगरमें स० १२८५के मिती श्रावण सुदि ४के दिन पूर्वाफाल्गुनी नक्षत्रमें हुआ, आपका जन्मनाम मोहन रखा गया। स० १२९६ मिती फाल्गुन बदि ५के दिन श्रीजिनेश्वरसूरिजी महाराजने आपको पाल्नपुरमें दीक्षित किया। गुरुमहाराजने आपका नाम प्रबोधमूर्ति रखा जो कि स्वसमय-परसमय ज्ञाता होनेसे सार्थक हो गया। स० १३३१के मिती आश्विन कृष्ण ५के दिन स्वय श्रीजिनेश्वरसूरिने उन्हें अपने पट्ट पर विराजमान किया। उनके स्वर्गवासके पश्चात् श्रीजिनरत्नसूरिजीने दशों दिशाओंसे आये हुए चतुर्विध सघके समक्ष स० १३३१ मिती फाल्गुन कृष्ण ८के दिन जावालिपुर-में नाना उत्सव-महोत्सवपूर्वक श्रीजिनप्रबोधसूरिका पट्टाभिषेक किया। आपने वृत्ति–पजिका सहित दुर्ग–पद–प्रबोध नामक ग्रथत्रयकी रचना की। आप बड़े भारी विद्वान, प्रभावक और गच्छभार धुरा धुरधर हुए।

श्रीजिनकुशलसूरि–चहुत्तरी

यह प्राकृत रचना श्रीतरुणप्रभाचार्य द्वारा ७४ गाथाओंमें रचित है। इनमें सर्वप्रथम कल्पवृक्षके सदृश गुरुवर श्रीजिनचद्रसूरि और भगवान पार्श्वनाथको नमस्कार करके युगप्रधान, अतिशयधारी सद्गुरु श्रीजिनकुशलसूरिजीका गुणवर्णन करनेका संकल्प करते हुए तरुणप्रभाचार्य महाराज कहते हैं कि मारवाडके समियाणा नगरमें मत्रीश्वर देवराजके पुत्र जिल्हा नामक थे। वे धर्मात्मा थे, उनकी बुद्धि अर्थ और कामके बनिस्पत धर्मध्यानमें विशेष गतिशील थी। उसकी शीलवती स्त्रीका नाम जयतश्री था जिसकी कुक्षीसे वि० स० १३३७के मिती मार्गशीर्ष वदि ३ सोमवारके दिन शुभवेलामें चद्रमादि उच्चस्थान स्थिति समयमें पुनर्वसु नक्षत्रमें आपका जन्म हुआ। शुभ कर्म साधनामें सकर्म, लघुकर्मी होनेसे आप-का नाम कर्मणकुमार रखा गया। स० १३४६ मिती फाल्गुन सुदि ८के दिन समियाणाके श्रीशाति जिनप्रासादमें श्रीजिनचद्रसूरिजीके करकमलोंसे आपकी दीक्षा हुई। महोपाध्याय श्रीविवेकसमुद्र गणिकी चरण सेवामें रहकर आपने विद्याध्ययन किया और विद्यारूपी स्वर्णपुरुषकी सिद्धि की। उस स्वर्णपुरुष-के दो व्याकरण रूपी दो चरण, छद–जानु, काव्यालकार उरुसधि, नाटक रूपी कटिमडल, गणित नाभि सवर्त्त, ज्योतिष-निमित्त गर्त्त, धर्म-शास्त्र रूपी हृदय, मूलश्रुतस्कध बाहु, छेदसूत्र हाथ, छतर्क उत्तमाग आदि अगोपाग थे। गुणश्रेणी रूपी शिव-निसेणी पर आरूढ होकर मिथ्यात्व पटको देशना शक्तिसे फाड़ डाला। उच चारित्रके प्रभावसे कषायोंको उपगात किया, ब्रह्मचर्य रूपी तीरसे कामसेनापति-का हनन कर डाला। अध्यवसान चक्रधारासे मोहराजको निहतकर जयजयकार कीर्तिपताका दशोदिशि-मे प्रसारित की।

गुरुवर्य श्रीजिनचद्रसूरिजीने चरित्रनायककी योग्यतासे प्रभावित होकर स० १३७५ मिती माघ सुदि १२के दिन नागपुरके जिनालयमें बडे भारी सत्रके मेलेमें चरित्रनायकको वाचनाचार्य पदसे अलकृत किया। तत्पश्चात् विक्रम स० १३७७ मिती ज्येष्ठ कृष्णा ११ गुरुवारको गुरुनिर्देशानुसार पाटण नगरके श्रीशातिनाथ जिनालयमें आचार्य श्रीराजेन्द्रचन्द्रसूरिने युगप्रधान श्रीजिनचद्रसूरिजीके पट्ट पर इनको स्थापित करके जिनकुशलसूरि नाम प्रसिद्ध किया। इन्होंने महातीर्थ शत्रुञ्जयके शिखर पर मानतुग प्रासादमें ऋषभदेव स्वामीकी प्रतिष्ठा की। शत्रुजय, अणहिल्पुर, जालोर, देराउर आदि अनेक स्थानोंमें जिनबिम्बोंकी स्थापना की। जेसल्मेरमें मूलनायककी स्थापना की।

श्रीमाल सेठ रयपतिके संघ सहित शत्रुंजय आदि तीर्थोंकी यात्राकी। फिर ओसवाल वंश शुक्ति मौक्तिक साहु वीरदेवके साथ भी शत्रुंजयादिकी वंदना की। गूर्जर, मारवाड, सिंध, सवालक्षादि देशोंमें विचरकर दीक्षा, मालारोपण, श्रावक व्रतारोपण आदि द्वारा स्थान स्थानमें धर्मकी प्रभावना की। वे सर्व विद्याओंके ज्ञाता थे, स्याद्वाद, न्यायशास्त्रादि दो बार शिष्योंको भणाये। चैत्यवन्दन कुलक वृत्ति, आदि सरस कथानक परोपकारार्थ रचे। विद्या विनोद, कविता विनोद और भाषा विनोद सतत चालू रहता था। गुरुदेवके एक एक उपकारका वर्णन हजारों जिह्वाओं द्वारा भी नहीं किया जा सकता। अन्तमें गुरुदेव श्रीजिनकुशलसूरिजीने अपना आयुशेष ज्ञातकर श्रीतरुणप्रभसूरिको अपने पट्ट पर पद्ममूर्ति नामक शिष्यको अभिषिक्त करनेका आदेश देते हुए उनका नाम जिनपद्मसूरि रखा जाना निर्दिष्ट किया। आपने अनशन आराधनापूर्वक नवकार मन्त्रका ध्यान करते हुए मिथ्यादुष्कृत देते हुए सलेखना सहित स० १३८९ मिती फाल्गुन वदि ६को देरावरमे स्वर्ग प्राप्त हुए। वहा नदीश्वर, महाविदेह आदि मे तीर्थङ्करों–जिनवदनादि सत्कार्योंमें अपना काल निर्गमन करते हैं। इस प्रकार युगप्रवर श्रीजिनकुशलसूरिकी तरुणप्रभाचार्यने भावपूर्वक स्तुति की।

श्रीजिनलब्धिसूरि–चहुत्तरी

प्रस्तुत प्राकृत भाषाके ७४ गाथा वाले सुन्दर काव्यका निर्माण श्रीतरुणप्रभाचार्यने ही किया है। इन सब काव्योंमें इसका महत्त्व सर्वाधिक है क्योंकि आचार्य श्रीजिनलब्धिसूरिजीके सम्बन्धमे अद्यावधि कोई प्रामाणिक सामग्री प्राप्त नहीं थी। प्राचीन प्रमाणोंके अभावमें पिछली पट्टावलियोंमे बहुत ही संक्षिप्त और अस्तव्यस्त जीवनी संकलित है। इस प्रामाणिक चहुत्तरीका सार यहाँ दिया जा रहा है जो खरतर गच्छ इतिहासकी शृंखलाको जोड़ने वाली सिद्ध होगी।

आचार्य श्रीजिनचद्रसूरिको नमस्कार करके उन्हींके शिष्य श्रीजिनलब्धिसूरिकी स्तवना श्रीतरुण-प्रभाचार्यजी प्रारंभ करते हैं। जहा हाट और घरों पर कपाट नहीं बद किये जाते ऐसे चोरीचकारी रहित माड देशमे जेसलमेर महादुर्ग है। वहा यादव वशी राजा जयतसिंह राज्य करता है। दर्शन करनेसे शास्वत जिन चैत्योंका ख्याल कराने वाला पार्श्वनाथ जिनालय बिंबरत्न विराजित और स्वर्ण कलशयुक्त है। ओसवाल वंशकी नवलखा शाखामें घणसीह श्रावक हुए जिनकी भार्यारत्न खेताहीकी कूक्षिसे स० १३६० मार्गशिर शुक्ला १२के दिन साचौरमे लक्खणसी'हका जन्म हुआ। अणहिलपुरमें विचरते हुए श्रीजिनचन्द्र-सूरिका उपदेशामृत पान कर स० १३७० मिती माघ शुक्ला ११को दीक्षित हुए। आपका दीक्षा नाम लब्धि-निधान रखा गया। श्रीमुनिचद्र गणिके पास स्वाध्याय, आलापक, पंजिका, काव्यादि तथा श्रीराजेन्द्र-चन्द्राचार्यके निकट नाटक, अलंकार, व्याकरण, धर्म प्रकरण, प्रमाणशास्त्रादिका अध्ययन कर मूळागमोंका अध्ययन किया। दमयन्ती कथा, काव्यकुसुम माला, वासवदत्ता, कम्मपयडी आदि शास्त्र पढे। श्रीजिनकुशलसूरिजीके पास महातर्क खण्डनादि तथा हमारे (तरुणप्रभाचार्य) साथ विषम ग्रथोंका अभ्यास किया। इनके क्षाति, दान्त, आदि गुणोंकी कान्तिको देख कर वचन कलादिसे मुग्ध हो कर सब लोग सिर धुनते हुए आश्चर्य प्रगट करते थे।

स० १३८८ मिती मार्गशीर्ष शुक्ला ११के दिन देरावरमे श्रीजिनकुशलसूरिजी महाराजने हमें (तरुणप्रभ) सूरिपद और इन्हें (लब्धिनिधानजीको) उपाध्याय पदसे अलंकृत किया।[1] प्रथम भुवनहितो-

[1] देखिये युगप्रधानाचार्य गुर्वावली। स० १३८९ के देवराजपुर (देरावर) चातुर्मास में श्रीजिनकुशलसूरिजी ने लब्धिनिधानोपाध्याय को स्याद्वादरत्नाकर, महातर्क रत्नाकरादि ग्रंथों का परिशीलन करवाया था। दे० हमारे लिखित दादाजिनकुशलसूरि।

श्रीमाल सेठ रयपतिके संघ सहित शत्रुंजय आदि तीर्थोंकी यात्राकी। फिर ओसवाल वंश शुक्ति मौक्तिक साहु वीरदेवके साथ भी शत्रुंजयादिकी वंदना की। गूर्जर, मारवाड़, सिंध, सवालक्षादि देशोंमें विचरकर दीक्षा, मालारोपण, श्रावक व्रतारोपण आदि द्वारा स्थान स्थानमें धर्मकी प्रभावना की। वे सर्व विद्याओंके ज्ञाता थे, स्याद्वाद, न्यायशास्त्रादि दो वार शिष्योंका भणाये। चैत्यवन्दन कुलक वृत्ति, आदि सरस कथानक परोपकारार्थ रचे। विद्या विनोद, कविता विनोद और भाषा विनोद सतत चालू रहता था। गुरुदेवके एक एक उपकारका वर्णन हजारों जिह्वाओं द्वारा भी नहीं किया जा सकता। अन्तमें गुरुदेव श्रीजिनकुशलसूरिजीने अपना आयुशेष ज्ञातकर श्रीतरुणप्रभसूरिको अपने पट्ट पर पद्ममूर्ति नामक शिष्यको अभिषिक्त करनेका आदेश देते हुए उनका नाम जिनपद्मसूरि रखा जाना निर्दिष्ट किया। आपने अनशन आराधनापूर्वक नवकार मंत्रका ध्यान करते हुए मिथ्यादुष्कृत देते हुए संलेखना सहित सं० १३८९ मिती फाल्गुन वदि ६को देरावरमें स्वर्ग प्राप्त हुए। वहां नंदीश्वर, महाविदेह आदि में तीर्थङ्करो—जिनवंदनादि सत्कार्योंमें अपना काल निर्गमन करते हैं। इस प्रकार युगप्रवर श्रीजिनकुशलसूरिकी तरुणप्रभाचार्यने भावपूर्वक स्तुति की।

श्रीजिनलब्धिसूरि-चहुत्तरी

प्रस्तुत प्राकृत भाषाके ७४ गाथा वाले सुन्दर काव्यका निर्माण श्रीतरुणप्रभाचार्यने ही किया है। इन सब काव्योंमें इसका महत्त्व सर्वाधिक है क्योंकि आचार्य श्रीजिनलब्धिसूरिजीके सम्बन्धमें अद्यावधि कोई प्रामाणिक सामग्री प्राप्त नहीं थी। प्राचीन प्रमाणोंके अभावमें पिछली पट्टावलियोंमें बहुत ही संक्षिप्त और अस्तव्यस्त जीवनी संकलित है। इस प्रामाणिक चहुत्तरीका सार यहाँ दिया जा रहा है जो खरतर गच्छ इतिहासकी शृंखलाको जोड़ने वाली सिद्ध होगी।

आचार्य श्रीजिनचंद्रसूरिको नमस्कार करके उन्हींके शिष्य श्रीजिनलब्धिसूरिकी स्तवना श्रीतरुण-प्रभाचार्यजी प्रारंभ करते हैं। जहां हाट और घरों पर कपाट नहीं बंद किये जाते ऐसे चोरीचकारी रहित माड देशमें जेसलमेर महादुर्ग है। वहां यादव वंशी राजा जयतसिंह राज्य करता है। दर्शन करनेसे शाश्वत जिन चैत्योंका ख्याल कराने वाला पार्श्वनाथ जिनालय बिंबरत्न विराजित और स्वर्ण कलशयुक्त है। ओसवाल वंशकी नवलखा शाखामें धणसीह श्रावक हुए जिनकी भार्यारत्न खेताहीकी कूक्षिसे सं० १३६० मार्गशिर शुक्ला १२के दिन सांचौरमें लक्खणसीहका जन्म हुआ। अणहिलपुरमें विचरते हुए श्रीजिनचन्द्र-सूरिका उपदेशामृत पान कर सं० १३७० मिती माघ शुक्ला ११को दीक्षित हुए। आपका दीक्षा नाम लब्धि-निधान रखा गया। श्रीमुनिचंद्र गणिके पास स्वाध्याय, आलापक, पंजिका, काव्यादि तथा श्रीराजेन्द्र-चन्द्राचार्यके निकट नाटक, अलंकार, व्याकरण, धर्म प्रकरण, प्रमाणशास्त्रादिका अध्ययन कर मूलागमोंका अध्ययन किया। दमयन्ती कथा, काव्यकुसुम माला, वासवदत्ता, कम्मपयडी आदि शास्त्र पढे। श्रीजिनकुशलसूरिजीके पास महातर्क खण्डनादि तथा हमारे (तरुणप्रभाचार्य) साथ विषम ग्रंथोंका अभ्यास किया। इनके क्षांति, दान्त, आदि गुणोंकी कान्तिको देख कर वचन कलादिसे मुग्ध हो कर सब लोग सिर धुनते हुए आश्चर्य प्रगट करते थे।

सं० १३८८ मिती मार्गशीर्ष शुक्ला ११के दिन देरावरमें श्रीजिनकुशलसूरिजी महाराजने हमें (तरुणप्रभ) सूरिपद और इन्हें (लब्धिनिधानजीको) उपाध्याय पदसे अलंकृत किया।[1] प्रथम भुवनहितो-

---

[1] देखिये युगप्रधानाचार्य गुर्वावली। सं० १३८९ के देवराजपुर (देरावर) चातुर्मास में श्रीजिनकुशलसूरिजी ने लब्धिनिधानोपाध्याय को स्याद्वादरत्नाकर, महातर्क रत्नाकरादि ग्रंथों का परिशीलन करवाया था। दे० हमारे लिखित दादाजिनकुशलसूरि।

श्रीमाल सेठ रयपतिके सघ सहित शत्रुजय आदि तीर्थोंकी यात्राकी। फिर ओसवाल वश शुक्ति मौक्तिक साहु वीरदेवके साथ भी शत्रुजयादिकी वदना की। गूर्जर, मारवाड़, सिंध, सवालक्षादि देशोंमे विचरकर दीक्षा, मालारोपण, श्रावक व्रतारोपण आदि द्वारा स्थान स्थानमे धर्मकी प्रभावना की। वे सर्व विद्याओंके ज्ञाता थे, स्याद्वाद, न्यायशास्त्रादि दो बार शिष्योंका भणाये। चैत्यवन्दन कुळक वृत्ति, आदि प्रस कथानक परोपकारार्थ रचे। विद्या विनोद, कविता विनोद और भाषा विनोद सतत चालू रहता था। गुरुदेवके एक एक उपकारका वर्णन हजारों जिह्वाओं द्वारा भी नहीं किया जा सकता। अन्तमे गुरुदेव श्रीजिनकुशलसूरिजीने अपना आयुशेष ज्ञातकर श्रीतरुणप्रभसूरिको अपने पट्ट पर पद्ममूर्ति नामक शिष्यको अभिषिक्त करनेका आदेश देते हुए उनका नाम जिनपद्मसूरि रखा जाना निर्दिष्ट किया। आपने अनशन आराधनापूर्वक नवकार मत्रका ध्यान करते हुए मिथ्यादुष्कृत देते हुए सलेखना सहित स० १३८९ मिती फाल्गुन वदि ६को देरावरमें स्वर्ग प्राप्त हुए। वहा नदीश्वर, महाविदेह आदि मे तीर्थङ्करों–जिनवदनादि सत्कार्योंमें अपना काल निर्गमन करते हैं। इस प्रकार युगप्रवर श्रीजिनकुशलसूरिकी तरुणप्रभाचार्यने भावपूर्वक स्तुति की।

श्रीजिनलब्धिसूरि–चहुत्तरी

प्रस्तुत प्राकृत भाषाके ७४ गाथा वाले सुन्दर काव्यका निर्माण श्रीतरुणप्रभाचार्यने ही किया है। इन सब काव्योंमें इसका महत्त्व सर्वाधिक है क्योंकि आचार्य श्रीजिनलब्धिसूरिजीके सम्बन्धमे अद्यावधि कोई प्रामाणिक सामग्री प्राप्त नहीं थी। प्राचीन प्रमाणोंके अभावमें पिछली पट्टावलियोंमे बहुत ही सक्षिप्त और अस्तव्यस्त जीवनी सकलित है। इस प्रामाणिक चहुत्तरीका सार यहाँ दिया जा रहा है जो खरतर गच्छ इतिहासकी शृखलाको जोड़ने वाली सिद्ध होगी।

आचार्य श्रीजिनचद्रसूरिको नमस्कार करके उन्हींके शिष्य श्रीजिनलब्धिसूरिकी स्तवना श्रीतरुण-प्रभाचार्यजी प्रारभ करते हैं। जहा हाट और घरो पर कपाट नहीं बद किये जाते ऐसे चोरीचकारी रहित माड देशमे जेसलमेर महादुर्ग है। वहा यादव वशी राजा जयतसिंह राज्य करता है। दर्शन करनेसे शास्वत जिन चैत्योंका ख्याल कराने वाला पार्श्वनाथ जिनालय बिंबरत्न विराजित और स्वर्ण कलशयुक्त है। ओसवाल वशकी नवलखा शाखामें धणधीह श्रावक हुए जिनकी भार्यारत्न खेताहीकी कुक्षिसे स० १३६० मार्गशिर शुक्ला १२के दिन साचौरमें लक्खणसी'हका जन्म हुआ। अणहिलपुरमें विचरते हुए श्रीजिनचन्द्र-सूरिका उपदेशामृत पान कर स० १३७० मिती माघ शुक्ला ११को दीक्षित हुए। आपका दीक्षा नाम लब्धि-निधान रखा गया। श्रीमुनिचद्र गणिके पास स्वाध्याय, आलापक, पजिका, काव्यादि तथा श्रीराजेन्द्र-चन्द्राचार्यके निकट नाटक, अलकार, व्याकरण, धर्म प्रकरण, प्रमाणशास्त्रादिका अध्ययन कर मूळागमोंका अध्ययन किया। दमयन्ती कथा, काव्यकुसुम माला, वासवदत्ता, कम्मपयडी आदि शास्त्र पढे। श्रीजिनकुशलसूरिजीके पास महातर्क खण्डनादि तथा हमारे (तरुणप्रभाचार्य) साथ विषम ग्रथोका अभ्यास किया। इनके क्षाति, दान्त, आदि गुणोंकी कान्तिको देख कर वचन कलादिसे मुग्ध हो कर सब लोग सिर धुनते हुए आश्चर्य प्रगट करते थे।

स० १३८८ मिती मार्गशीर्ष शुक्ला ११के दिन देरावरमें श्रीजिनकुशलसूरिजी महाराजने हमें (तरुणप्रभ) सूरिपद और इन्हें (लब्धिनिधानजीको) उपाध्याय पदसे अलकृत किया।[१] प्रथम भुवनहितो-

[१] देखिये युगप्रधानाचार्य गुर्वावली। स० १३८९ के देवराजपुर (देरावर) चातुर्मास में श्रीजिनकुशलसूरिजी ने लब्धिनिधानोपाध्याय को स्याद्वादरत्नाकर, महातर्क रत्नाकरादि ग्रथों का परिशीलन करवाया था। दे० हमारे लिखित दादाजिनकुशलसूरि।

श्रीजिनप्रबोधसूरि (चतुः) सप्तिका।

यह रचना भी ७४ प्राकृत गाथाओंमें है। इसके रचयिता विवेकसमुद्र गणि है। ओसवाल साहू देवड़के पुत्र श्रीचद और उनकी पत्नी सिरियादेवीके कुलमें चद्रमाके सदृश आप थे। आपका जन्म गुजरातके थारापद्र नगरमें स० १२८५के मिती श्रावण सुदि ४के दिन पूर्वाफाल्गुनी नक्षत्रमें हुआ, आपका जन्मनाम मोहन रखा गया। स० १२९६ मिती फाल्गुन वदि ५के दिन श्रीजिनेश्वरसूरिजी महाराजने आपको पालनपुरमें दीक्षित किया। गुरुमहाराजने आपका नाम प्रबोधमूर्ति रखा जो कि स्वसमय-परसमय ज्ञाता होनेसे सार्थक हो गया। स० १३३१के मिती आश्विन कृष्ण ५के दिन स्वय श्रीजिनेश्वरसूरिने उन्हें अपने पट्ट पर विराजमान किया। उनके स्वर्गवासके पश्चात् श्रीजिनरत्नसूरिजीने दशों दिशाओंसे आये हुए चतुर्विध सघके समक्ष स० १३३१ मिती फाल्गुन कृष्ण ८के दिन जावालिपुरमें नाना उत्सव-महोत्सवपूर्वक श्रीजिनप्रबोधसूरिका पट्टाभिषेक किया। आपने वृत्ति-पजिका सहित दुर्ग-पद-प्रबोध नामक ग्रथत्रयकी रचना की। आप बडे भारी विद्वान, प्रभावक और गच्छभार धुरा धुरधर हुए।

श्रीजिनकुशलसूरि-चहुत्तरी

यह प्राकृत रचना श्रीतरुणप्रभाचार्य द्वारा ७४ गाथाओंमें रचित है। इनमें सर्वप्रथम कल्पवृक्षके सदृश गुरुवर श्रीजिनचद्रसूरि और भगवान पार्श्वनाथको नमस्कार करके युगप्रधान, अतिशयधारी सद्गुरु श्रीजिनकुशलसूरिजीका गुणवर्णन करनेका संकल्प करते हुए तरुणप्रभाचार्य महाराज कहते हैं कि मारवाडके समियाणा नगरमें मत्रीश्वर देवराजके पुत्र जिल्हा नामक थे। वे धर्मात्मा थे, उनकी बुद्धि अर्थ और कामके बनिस्पत धर्मध्यानमें विशेष गतिशील थी। उसकी शीलवती स्त्रीका नाम जयतश्री था जिसकी कुक्षीसे वि० स० १३३७के मिती मार्गशीर्ष वदि ३ सोमवारके दिन शुभवेलामें चद्रमादि उच्चस्थान स्थिति समयमें पुनर्वसु नक्षत्रमें आपका जन्म हुआ। शुभ कर्म साधनामें सकर्म, लघुकर्मी होनेसे आपका नाम कर्मणकुमार रखा गया। सं० १३४६ मिती फाल्गुन सुदि ८के दिन समियाणाके श्रीशाति जिनप्रासादमें श्रीजिनचद्रसूरिजीके करकमलोंसे आपकी दीक्षा हुई। महोपाध्याय श्रीविवेकसमुद्र गणिकी चरण सेवामें रहकर आपने विद्याध्ययन किया और विद्यारूपी स्वर्णपुरुषकी सिद्धि की। उस स्वर्णपुरुषके दो व्याकरण रूपी दो चरण, छद-जानु, काव्यालकार उरुसधि, नाटक रूपी कटिमडल, गणित नाभि सवर्त्त, ज्योतिष-निमित्त गर्त्त, धर्म-शास्त्र रूपी हृदय, मूलश्रुतस्कध बाहु, छेदसूत्र हाथ, छतर्क उत्तमाग आदि अगोपाग थे। गुणश्रेणी रूपी शिव-निसेणी पर आरूढ होकर मिथ्यात्त्व पटको देशना शक्तिसे फाड डाला। उच्च चारित्रके प्रभावसे कषायोंको उपशात किया, ब्रह्मचर्य रूपी तीरसे कामसेनापतिका हनन कर डाला। अध्यवसान चक्रधारासे मोहराजको निहतकर जयजयकार कीर्तिपताका दशोदिशिमें प्रसारित की।

गुरुवर्य श्रीजिनचद्रसूरिजीने चरित्रनायककी योग्यतासे प्रभावित होकर सं० १३७५ मिती माघ सुदि १२के दिन नागपुरके जिनालयमें बडे भारी सघके मेलेमें चरित्रनायकको वाचनाचार्य पदसे अलकृत किया। तत्पश्चात् विक्रम स० १३७७ मिती ज्येष्ठ कृष्णा ११ गुरुवारको गुरुनिर्देशानुसार पाटण नगरके श्रीशातिनाथ जिनालयमें आचार्य श्रीराजेन्द्रचन्द्रसूरिने युगप्रधान श्रीजिनचद्रसूरिजीके पट्ट पर इनको स्थापित करके जिनकुशलसूरि नाम प्रसिद्ध किया। इन्होंने महातीर्थ शत्रुञ्जयके शिखर पर मानतुग प्रासादमें ऋषभदेव स्वामीकी प्रतिष्ठा की। शत्रुजय, अणहिलपुर, जालोर, देरावर आदि अनेक स्थानोंमें जिनबिम्बोंकी स्थापना की। जेसलमेरमें मूलनायककी स्थापना की।

श्रीमाल सेठ रयपतिके संघ सहित शत्रुंजय आदि तीर्थोंकी यात्राकी। फिर ओसवाल वंश शुक्ति मौक्तिक साहु वीरदेवके साथ भी शत्रुंजयादिकी वंदना की। गूर्जर, मारवाड़, सिंध, सवालक्षादि देशोंमें विचरकर दीक्षा, मालारोपण, श्रावक व्रतारोपण आदि द्वारा स्थान स्थानमें धर्मकी प्रभावना की। वे सर्व विद्याओंके ज्ञाता थे, स्याद्वाद, न्यायशास्त्रादि दो बार शिष्योंका भणाये। चैत्यवन्दन कुलक वृत्ति, आदि सरस कथानक परोपकारार्थ रचे। विद्या विनोद, कविता विनोद और भाषा विनोद सतत चालू रहता था। गुरुदेवके एक एक उपकारका वर्णन हजारों जिह्वाओं द्वारा भी नहीं किया जा सकता। अन्तमें गुरुदेव श्रीजिनकुशलसूरिजीने अपना आयुशेष ज्ञातकर श्रीतरुणप्रभसूरिको अपने पट्ट पर पद्ममूर्ति नामक शिष्यको अभिषिक्त करनेका आदेश देते हुए उनका नाम जिनपद्मसूरि रखा जाना निर्दिष्ट किया। आपने अनशन आराधनापूर्वक नवकार मन्त्रका ध्यान करते हुए मिथ्यादुष्कृत देते हुए संलेखना सहित सं० १३८९ मिती फाल्गुन वदि ६को देरावरमें स्वर्ग प्राप्त हुए। वहा नंदीश्वर, महाविदेह आदि मे तीर्थङ्करो–जिनवंदनादि सत्कार्योंमें अपना काल निर्गमन करते हैं। इस प्रकार युगप्रवर श्रीजिनकुशलसूरिकी तरुणप्रभाचार्यने भावपूर्वक स्तुति की।

श्रीजिनलब्धिसूरि-चहुत्तरी

प्रस्तुत प्राकृत भाषाके ७४ गाथा वाले सुन्दर काव्यका निर्माण श्रीतरुणप्रभाचार्यने ही किया है। इन सब काव्योंमें इसका महत्त्व सर्वाधिक है क्योंकि आचार्य श्रीजिनलब्धिसूरिजीके सम्बन्धमें अद्यावधि कोई प्रामाणिक सामग्री प्राप्त नहीं थी। प्राचीन प्रमाणोंके अभावमें पिछली पट्टावलियोंमें बहुत ही संक्षिप्त और अस्तव्यस्त जीवनी संकलित है। इस प्रामाणिक चहुत्तरीका सार यहाँ दिया जा रहा है जो खरतर गच्छ इतिहासकी शृंखलाको जोड़ने वाली सिद्ध होगी।

आचार्य श्रीजिनचन्द्रसूरिको नमस्कार करके उन्हींके शिष्य श्रीजिनलब्धिसूरिकी स्तवना श्रीतरुण-प्रभाचार्यजी प्रारंभ करते हैं। जहा हाट और घरो पर कपाट नहीं बंद किये जाते ऐसे चोरीचकारी रहित माड देशमें जेसलमेर महादुर्ग है। वहा यादव वंशी राजा जयतसिंह राज्य करता है। दर्शन करनेसे शास्वत जिन चैत्योंका ख्याल कराने वाला पार्श्वनाथ जिनालय बिंबरत्न विराजित और स्वर्ण कलशयुक्त है। ओसवाल वंशकी नवलखा शाखामें धणसीह श्रावक हुए जिनकी भार्यारत्न खेताहीकी कूक्षिसे सं० १३६० मार्गशिर शुक्ला १२के दिन साचौरमें लक्खणसी'हका जन्म हुआ। अणहिलपुरमें विचरते हुए श्रीजिनचन्द्र-सूरिका उपदेशामृत पान कर सं० १३७० मिती माघ शुक्ला ११को दीक्षित हुए। आपका दीक्षा नाम लब्धि-निधान रखा गया। श्रीमुनिचंद्र गणिके पास स्वाध्याय, आलापक, पंजिका, काव्यादि तथा श्रीराजेन्द्र-चन्द्राचार्यके निकट नाटक, अलंकार, व्याकरण, धर्म प्रकरण, प्रमाणशास्त्रादिका अध्ययन कर मूळागमोका अध्ययन किया। दमयन्ती कथा, काव्यकुसुम माला, वासवदत्ता, कम्मपयडी आदि शास्त्र पढ़े। श्रीजिनकुशलसूरिजीके पास महातर्क खण्डनादि तथा हमारे (तरुणप्रभाचार्य) साथ विषम ग्रंथोंका अभ्यास किया। इनके क्षांति, दान्त, आदि गुणोंकी कान्तिको देख कर वचन कलादिसे मुग्ध हो कर सब लोग सिर धुनते हुए आश्चर्य प्रगट करते थे।

सं० १३८८ मिती मार्गशीर्ष शुक्ला ११के दिन देरावरमें श्रीजिनकुशलसूरिजी महाराजने हमें (तरुणप्रभ) सूरिपद और इन्हें (लब्धिनिधानजीको) उपाध्याय पदसे अलंकृत किया।[1] प्रथम भुवनहितो-

---

[1] देखिये युगप्रधानाचार्य गुर्वावली। सं० १३८९ के देवराजपुर (देरावर) चातुर्मास में श्रीजिनकुशलसूरिजी ने लब्धिनिधानोपाध्याय को स्याद्वादरत्नाकर, महातर्क रत्नाकरादि ग्रंथों का परिशीलन करवाया था। दे० हमारे लिखित दादाजिनकुशलसूरि।

पाध्यायको पढाया एव जिनपद्मसूरि, विनयप्रभ, सोमप्रभको प्रमाण, आगमादि विद्याओंका अभ्यास कराया। स० १४००के मिती आपाढ मासकी प्रथम प्रतिपदाको पाटणके श्रीशांतिनाथ जिनालयमें हमने (तरुणप्रभाचार्य) श्रीजिनपद्मसूरिजीके पट्ट पर आचार्य पदाधिष्ठित किया और श्रीजिनलब्धिसूरि नाम प्रसिद्ध किया। इन्होंने गुजरात, मारवाड़, सवालक्ष, लाट, माड, सिन्धु, सोरठ आदि देशोंमें विचर कर स्थान स्थान पर महो सवादि द्वारा शासन प्रभावना की। चारों दिशाओंमें शासन भवनके निमित्त चार पद बनाये। तीन उपाध्याय, चार वाचनाचार्य, ८ शिष्य साधु और दो आर्याए की। अपने प्रगटित गुण महात्म्यसे राय वणवीर, माल्ग प्रमुखादिसे पदसेवा कराई। इस प्रकार अतिशयवान आचार्य महाराजने अपना आयुशेष जान कर अपने पट्टयोग्य शिक्षा दे कर सं० १४०४ मिति आश्विन शुक्ला १२के दिन नागौरमें समाधिपूर्वक स्वर्गवासी हुए। श्रीसघने उनके स्मारक स्तूपका निर्माण बड़े प्रशस्त रूपसे करवाया। यह श्रीजिनलब्धिसूरिकी स्तवना उनके सतीर्थ्य श्रीतरुणप्रभसूरिने की।

श्रीजिनलब्धिसूरि स्तूप नमस्कार (गा० ४) और श्रीजिनलब्धिसूरि नागपुर स्तूप स्तवन (गा० ८) नामक दोनों कृतियोंमें माता पिताके नाम जन्म, दीक्षा, उपाध्याय, आचार्य पद व स्वर्गवासकी उपर लिखी बातें ही सक्षिप्त वर्णित है।

खरतर युगप्रधानाचार्य गुर्वावलीमे स० १३९०मे जिनपद्मसूरिकी पदस्थापनके समय इनको महोपाध्याय बतलाया है। स० १३९३के शत्रुजय सघमे भी आप थे। त्रिशृगममें राजा रामदेवकी राज सभामे विद्वत्ता द्वारा सन्मान प्राप्त किया। जिनकुशलसूरिके चैत्यवदन कुलकवृत्ति पर आपने टिप्पण लिखा था व १ शातिस्तवन, २ वीतराग विशतिका, ३-४-५ पार्श्व स्तवन, ६ प्रशस्ति आदि आपकी रचनाएँ भी प्राप्त हैं।

प्रति परिचय

जिस श्रीजिनभद्रसूरि स्वाध्याय पुस्तिकासे इन सब महत्त्वपूर्ण कृतियोंकी उपलब्धि हुई वह प्रति एक अत्यत महत्त्वपूर्ण सग्रह पुस्तिका हैं। जिसमें आगमसूत्र, प्रकरण, स्तोत्र स्तवन आदि सभी विषयके उपयोगी ग्रथोंका सग्रह है। श्रीजिनभद्रसूरिजी महाराज एक महाप्रभावक और सुप्रसिद्ध आचार्य हुए हैं जिन्होंने जैसलमेर, खभात, पाटण, जालोर, नागौर आदि सात स्थानोंमें ज्ञानभण्डार स्थापित किये थे और अनेक तीर्थ-मन्दिरोंकी प्रतिष्ठाएँ आदि कराई थीं। विशेष जाननेके लिए विज्ञप्तित्रिवेणी, खरतर गच्छ पट्टावली आदि ग्रथ देखने चाहिए। यह स्वाध्याय पुस्तिका आपके ही द्वारा सकलित है, इसकी पुष्पिका इस प्रकार है .

"सवत् १४९० वर्षे। मार्गशिर सुदि ७ गुरौ दिने शतभिषा नक्षत्रे हर्पण योगे श्रीविधिमार्गीय सुगुरु श्रीजिनराजसूरि दीक्षितेन परम भट्टारक प्रभुश्री मज्जिनभद्रसूरि आत्मनमवबोधनार्थं श्रीसज्झाय पुस्तिका सपूर्णा जाता॥ छ॥ साधु साध्वी श्रावक श्राविकाणा कल्याणमस्तु॥ लेखकपाठकयो भद्रभवतु ॥ १ प० पद्मसिंह पुत्रिकया रजाई श्राविकया श्रीस्वाध्याय पुस्तिका लेखिता॥ (भिन्नाक्षरे)"

यह प्रति १४४ पत्रोंकी है। एक एक पृष्ठमें १९से २१ तक पक्तिया और प्रत्येक पक्तिमें ७०से ७४ तक अक्षर हैं, कहीं कहीं पर्याय भी लिखे हुए है। इस प्रकार यह महत्त्वपूर्ण स्वाध्याय पुस्तिका लगभग तेरह हजार श्लोक जितनी सामग्रीसे परिपूर्ण है। अक्षर सुन्दर नारीक होते हुए कागज पतले हैं और दीमकों द्वारा एक किनारेके हिस्सेको सछिद्र व नष्ट कर दिया है।

उपरोक्त प्रतिमें प्राप्त ऐ० रचनाओंमें सबसे महत्वकी जिनलब्धिसूरि सम्बधी चहुतरी व स्तूप नमस्कार सज्ञक है क्योंकि जिनलब्धिसूरिसम्बधी अभी तक जो बाते अज्ञात थी वे इन्हींके द्वारा प्रकाशमें आती है इसलिए इन रचनाओंको आगे दिया जाता है।

श्रीतरुणप्रभसूरिकृत

श्रीजिनलब्धिसूरि–चहुत्तरी

सिरि मुणिवइ जिणचंदं भविकवल विलासय सरेऊण
सिरि जिणलद्धि रिसीस तस्स सुसीस थुणामि अह ॥ १ ॥

वियडे नायकवाडे नगोव एगोवए जणोवाडे
हट्टेघरेकवाडे जत्थ न दत्ते तहिं माडे ॥ २ ॥

देसे दुग्ग निवेसे सिरि जेसलमेरु पुरवरे आसि।
राया जायव वसे नवो निसीहो जयतसीहो ॥ ३ ॥

सिरि पासनाह भवणं भुवणत्तय कणय भूसण तत्थ
जिण बिंब रयण सोह सदड कल हूय कल कलस ॥ ४ ॥

दिट्ठमि जम्मि दिट्ठा सासय जिण भवण वन्निया सक्खा
ज तस्सेगग रूवग सरूवसु निरूवण नासि ॥ ५ ॥

ऊएस वस रुक्खे वलक्ख नवलक्ख साहपरिणाहे
अब्भुय महिरूढो धणसीहो सावओ रूढो ॥ ६ ॥

खेताहीथी रयण धीरयणजीए सील कति जुय
सयलासा सुपयास सुपया सतोसय जाय ॥ ७ ॥

अन्न दिणे सा जाया सजाया तस्स साहुसुयगब्भा
आवड्ड गडथलया वर वसु गब्भाव सुमइब्व ॥ ८ ॥

सा सुयणू सासुयणू ससूयणू तप्पभावओ हूया
सुह सुमणा सुह सुमणा सुह समणो सेवणा निरया ॥ ९ ॥

सुंन्न रसानलै ससैहर विक्कम नरनाह विरिख मग्गसिरि
सुद्ध दुवालस दिवसे उववन्नो तेसि वर पुत्तो ॥ १० ॥

सच्चउरे वर नयरे जम्मो जस्सेइ माय ताय हरे।
तेण अणुहारेण सो जाओ माय भाय सुहो ॥ ११ ॥

भरणी गए ससके सुह गहसगे कुरग वइ लग्गे
लक्खणनतो पुत्तो लक्खणसीहो कओ तेहिं ॥ १२ ॥

आरुग्ग भग्ग सोहग्ग कति सुह सुगुण वग्ग संसग्गा
बालत्तणेवि भाया पियराण नयण घण सारे ॥ १३ ॥

भवसायर वोहित्था अवहित्था नाण दसणगुणेसु
अणहिलपुरम्मि पत्ता विहरता सूरि जिणचंदा ॥ १४ ॥

पाध्यायको पढाया एव जिनपद्मसूरि, विनयप्रभ, सोमप्रभको प्रमाण, आगमादि विद्याओंका अभ्यास कराया। स० १४००के मिती आषाढ मासकी प्रथम प्रतिपदाको पाटणके श्रीशातिनाथ जिनालयमे हमने (तरुणप्रभाचार्य) श्रीजिनपद्मसूरिजीके पट्ट पर आचार्य पदाधिष्ठित किया और श्रीजिनलब्धिसूरि नाम प्रसिद्ध किया। इन्होंने गुजरात, मारवाड़, सवालक्ष, लाट, माड़, सिन्धु, सोरठ आदि देशोंमें विचर कर स्थान स्थान पर महो सवादि द्वारा शासन प्रभावना की। चारो दिशाओंमे शासन भवनके निमित्त चार पट बनाये। तीन उपाध्याय, चार वाचनाचार्य, ८ शिष्य साधु और दो आर्याए की। अपने प्रगटित गुण महात्म्यसे राग्र वणवीर, मालग प्रमुखादिसे पदसेवा कराई। इस प्रकार अतिशयवान आचार्य महाराजने अपना आयुशेष जान कर अपने पट्टयोग्य शिक्षा दे कर सं० १४०४ मिति आश्विन शुक्ल १२के दिन नागौरमे समाधिपूर्वक स्वर्गवासी हुए। श्रीसंघने उनके स्मारक स्तूपका निर्माण बडे प्रशस्त रूपसे करवाया। यह श्रीजिनलब्धिसूरिकी स्तवना उनके सतीर्थ्य श्रीतरुणप्रभसूरिने की।

श्रीजिनलब्धिसूरि स्तूप नमस्कार (गा० ४) और श्रीजिनलब्धिसूरि नागपुर स्तूप स्तवन (गा० ८) नामक दोनों कृतियोंमें माता-पिताके नाम जन्म, दीक्षा, उपाध्याय, आचार्य पद व स्वर्गवासकी उपर लिखी बातें ही संक्षिप्त वर्णित है।

खरतर युगप्रधानाचार्य गुर्वावलीमें स० १३९०मे जिनपद्मसूरिकी पदस्थापनके समय इनको महोपाध्याय बतलाया है। स० १३९३के शत्रुजय संघमे भी आप थे। त्रिशृगममें राजा रामदेवकी राज सभामें विद्वत्ता द्वारा सन्मान प्राप्त किया। जिनकुशलसूरिके चैत्यवदन कुलकवृत्ति पर आपने टिप्पण लिखा था व १ शातिस्तवन, २ वीतराग विशतिका, ३-४-५ पार्श्व स्तवन, ६ प्रशस्ति आदि आपकी रचनाएँ भी प्राप्त हैं।

प्रति परिचय

जिस श्रीजिनभद्रसूरि स्वाध्याय पुस्तिकासे इन सब महत्त्वपूर्ण कृतियोंकी उपलब्धि हुई वह प्रति एक अत्यत महत्त्वपूर्ण सग्रह पुस्तिका हैं। जिसमें आगमसूत्र, प्रकरण, स्तोत्र स्तवन आदि सभी विषयके उपयोगी ग्रथोंका सग्रह है। श्रीजिनभद्रसूरिजी महाराज एक महाप्रभावक और सुप्रसिद्ध आचार्य हुए हैं जिन्होंने जैसलमेर, खभात, पाटण, जालोर, नागौर आदि सात स्थानोंमें ज्ञानभण्डार स्थापित किये थे और अनेक तीर्थ-मन्दिरोंकी प्रतिष्ठाएँ आदि कराई थीं। विशेष जाननेके लिए विज्ञप्तित्रिवेणी, खरतर गच्छ पट्टावली आदि ग्रथ देखने चाहिए। यह स्वाध्याय पुस्तिका आपके ही द्वारा सकलित है, इसकी पुष्पिका इस प्रकार है .

"सवत् १४९० वर्षे। मार्गशिर सुदि ७ गुरौ दिने शतभिषा नक्षत्रे हर्षण योगे श्रीविधिमार्गीय सुगुरु श्रीजिनराजसूरि दीक्षितेन परम भट्टारक प्रभुश्री मज्जिनभद्रसूरि आत्मनमवबोधनार्थं श्रीसज्झाय पुस्तिका सपूर्णा जाता ॥ छ ॥ साधु साध्वी श्रावक श्राविकाणा कल्याणमस्तु ॥ लेखकपाठकयो. भद्रभवतु ॥ १ प० पद्मसिंह पुत्रिकया रजाई श्राविकया श्रीस्वाध्याय पुस्तिका लेखिता ॥ (भिन्नाक्षरे)"

यह प्रति १४४ पत्रोंकी ह। एक एक पृष्ठमें १९ने २१ तक पक्तिया और प्रत्येक पक्तिमें ७०से ७४ तक अक्षर हैं, कहीं कहीं पर्याय भी लिखे हुए है। इस प्रकार यह महत्त्वपूर्ण स्वाध्याय पुस्तिका लगभग तेरह हजार श्लोक जितनी सामग्रीसे परिपूर्ण है। अक्षर सुन्दर बारीक होते हुए कागज पतले हैं और दीमकों द्वारा एक किनारेके हिस्सेको सछिद्र व नष्ट कर दिया है।

उपरोक्त प्रतिमें प्राप्त ऐ० रचनाओंमे सबसे महत्वकी जिनलब्धिसूरि सम्बधी चहुतरी व स्तूप नमस्कार संज्ञक है क्योंकि जिनलब्धिसूरिसम्बधी अभी तक जो बाते अज्ञात थी वे इन्हींके द्वारा प्रकाशमे आती है इसलिए इन रचनाओंको आगे दिया जाता है।

श्रीतरुणप्रभसूरिकृत

श्रीजिनलब्धिसूरि–चहुत्तरी

सिरि मुणिवइ जिणचंदं भविकवल विलासय सरेऊण
सिरि जिणलद्धि रिसीसं तस्स सुसीसं थुणामि अह ॥ १ ॥

वियडे नायकवाडे नगोव एगोवए जणोवाडे
हट्टेघरेकवाडे जत्थ न दत्ते तहिं माडे ॥ २ ॥

देसे दुग्ग निवेसे सिरि जेसलमेरु पुरवरे आसि ।
राया जायव वसे नयो निसीहो जयतसीहो ॥ ३ ॥

सिरि पासनाह भवण भुवणत्तय कणय भूसण तत्थ
जिण बिंब रयण सोह सढड कल हूय कल कलसं ॥ ४ ॥

दिट्ठमि जम्मि दिट्ठा सासय जिण भवण वन्निया सक्खा
ज वस्सेगग रूवग सरूवसु निरूवण नासि ॥ ५ ॥

ऊएस वस रुक्खे वलक्ख नवलक्ख साहपरिणाहे
अब्भुय महिरूढो धणसीहो सावओ रूढो ॥ ६ ॥

खेताहीथी रयण धीरयणजीए सील कंति जुय
सयलासा सुपयास सुपया संतोसय जाय ॥ ७ ॥

अन्न दिणे सा जाया सजाया तस्स साहुसुयगब्भा
आवड्ड गडथलया वर वसु गब्भाव सुमहग्घ ॥ ८ ॥

सा सुयणू सासुयणू संसुयणू तप्पभावओ हूया
सुह सुमणा सुह सुमणा सुद्ध समणो सेवणा निरया ॥ ९ ॥

सुंन्न रसानलैं ससंहर विक्कम नरनाह विरिस मग्गसिरि
सुद्ध दुवालस दिवसे उववन्नो तेसि वर पुत्तो ॥ १० ॥

सच्चउरे वर नयरे जम्मो जस्सेह माय ताय हरे ।
तेण अणुहारेण सो जाओ भाय भाय सुहो ॥ ११ ॥

भरणी गए ससके सुह गहसगे कुरग वइ लग्गे
लक्खणवतो पुत्तो लक्खणसीहो कओ तेहिं ॥ १२ ॥

आरुग्ग भग्ग सोहग्ग कंति सुह सुगुण वग्ग सलग्गा
बालत्तणेवि माया पियराण नयण घण सारे ॥ १३ ॥

भवसायर बोहित्था अवहित्था नाण दसणगुणेसु
अणहिलपुरम्मि पत्ता विहरता सूरि जिणचंदा ॥ १४ ॥

मुहचंद चंदिमाए तेसिं सो देसणाए पाणेण
सतित्तो सजाओ अविवासो विसयविससलिलो ॥ १५ ॥

तेरह सत्तरि वरिसे माहम्मि चलम्खि गारसी दिवसे।
सिरि पट्टणंमि दिक्खा जिणचंद गुरुकमे तस्स ॥ १६ ॥

सज्झाय पाठकालावग पजिय कव्व भणण मेवुण
मुणिचंदगणि समीपे लद्धिनिहाणेण परि रहय ॥ १७ ॥

राईदचंद नामगसूरि सयांसमि तेण मम्हेहि
नाडग विज्जावि जाणवालकार वागरणा ॥ १८ ॥

भणिया धम्म पयरण गणिया पमोणाणि सप्पमाणाणि
मूलागमामहत्था कुलाइ सुकुलाइ गहियाइ ॥ १९ ॥

निय बुद्धि कुसग्गेण जेणाणेगत जयपडागाए
गुरु गिरि रयण गुहाए महत्थ रयणाणि कड्ढित्ता ॥ २० ॥

गुण गण गण रयण वण वीहीए ठाविऊण सयलाणि
बुह बहु बुद्धि धणाण सुमुणि जणाण पयत्ताणि ॥ २१ ॥

दमयंती ए कहाए विसमाए कव्व कुसुममाला ए
वासवदत्त कहाए सयवराए ठिय तस्स ॥ २२ ॥

कम्मप्पयडी पयडी कियाइ गहणत्थ गहण तन्हा ए।
जस्स न मूढा गूढा अइपूढा बुद्धि पट मूढा ॥ २३ ॥

सिरिजिणकुसल सयासे नाय महातक्क खडण सुतक्का
सियवाय सवराय रवि सिट्ठ परिसिट्ठ तक्काय ॥ २४ ॥

अम्हेहि सम भणिया अणभणिया भाणिया विसम गथा
जेणधिहण गुणेण अच्छरिय आयरतेण ॥ २५ ॥

खति गुण दति गुण कतिगुण जस्स सूरिणोक्वेय।
धूण धूण सिरस वन्नति नराय ठाणेसु ॥ २६ ॥

वयण कला वयण कला वयण कला जम्म जस्स सरिस वन्नकला
सवण सुहा सवण सुहा सवण सुहातेण जह संख ॥ २७ ॥

मण वयण तणु वित्तीओ जहूया तस्स वस्स वित्तीओ
तत्तोचुज्जं चुज्ज ज सो तासि वसेन ठिओ ॥ २८ ॥

वसु[८] वसु[८] सिहि[३] ससि[१] वरिसे मग्गसिरे सुद्धि गारसी दिवसे
सुद्धविहि धम्म नरवर मूलपुरे देवरायपुरे ॥ २९ ॥

जिणकुसलसूरिसुहगुरू सुहत्थ कमलेण सघ समवाए
अम्हाणं सूरिपय उवज्झाय पय ठिय तस्स ॥ ३० ॥

पढम चिय भुवणहिओ उवझाओ पाढिओ सयल विज्ज
अह जिणपउम मुणिंदो विणयपहो सोमकित्तीय ॥ ३१ ॥

गणि सोमपभो किंवी विसम पमाणागमाइ विज्जाओ
ज्ञाणाविऊय जेहि विबोहिओ तेहिं कोनहि वा ॥ ३२ ॥

खँ खँ वेयँ चंद वरिसे आसाढे पढम पडिवइदिणेय
सियवारे सुहलग्गे सिरिसंति जिणेसर विहारे ॥ ३३ ॥

जिणपउमसूरि पट्टे समग्गगुण जोग सगओ विहिओ
अम्हेहिं गणनाहो सिरि जिणलद्धिन्ति नामेण ॥ ३४ ॥

रयणायरोय विहुणा रविणा पओमायरो जहा सयय
जेहिं समुग्गएहिं तह विहि सघो समुल्लसिओ ॥ ३५ ॥

उड्ड कोसुभ झया दिसि भत्ति सु कुकुमत्थ वयहत्था
भू कुकुमरस सेया जेसि पयावस्स पसरेण ॥ ३६ ॥

कित्ति कुसुमाण वुट्ठी आसीस मिसेण सुयण सतुट्ठी
मिच्छत्तरुई रुट्ठी उट्ठी दिट्ठी न केणावि ॥ ३७ ॥

सन्नाण रयण दीवो जेसिं विहि सघ मगल पईवो।
वय सिरिकर परिगहिओ तिकाल विसए परिप्पुरिओ ॥ ३८ ॥

काए कन्ने किंचैकाविज्जइकावि सुस्सईय सई
कावि सोहग्ग लच्छी जेसिं गच्छाहिवत्त पए ॥ ३९ ॥

सिरिवीर तित्थ मूहे गुरु भारा धारा भारवट्टाओ
अहवा दढयर थभा गण पीढ परिट्ठिया जेहु ॥ ४० ॥

सुह सिहरिणि जस्स सिरे सह स्युइ मिहुण धम्ममिहुण कए
उहओ किरहिंडोला कन्नलयाओ किया विहिणा ॥ ४१ ॥

पुन्न परमाणु घडिया जे सुमुह समुह सुभवियाण
नयणाण मन्नि जिणाणुग सुहोइ वुट्ठिव तुट्ठियर ॥ ४२ ॥

नासा दडस्सुवरि भाल यव वारणस्सकिं हिट्ठा
मणि भउराथिणि पउरा ज नयणा सभुणा रइया ॥ ४३ ॥

हतु तु राग दोसे कय तिहुयण कय सुगुण सपयासो
सा विहिणा विहिया जेसिं सुपयडा जाणु भुय दडा ॥ ४४ ॥

भुय तोडलघकुभा कुभासिय नाणहत्थिमल्लस्स
मुणियइ पुर मुह पासे मगलकलसा किया विहिणा ॥ ४५ ॥

वट्टुयासो वरिट्ठा सुयसारसमुद्दर उर गुरुय
ईसालुयव्व मज्झ सुकिसतेसिं न पयडीए ॥ ४६ ॥

हत्थ तला पायतला लच्छीहर दल दलेहि निम्मविया
किं जे सुपयावइणा लच्छी जते सु सकमिया ॥ ४७ ॥

जेसि नह मुत्तीओ सुह सुत्तीओ रसुब्भव महीओ।
अग समुद्द सुतीरे केहिं न दिट्ठा सु दिट्ठीहि ॥ ४८ ॥

खड पय रय खड सुसक्कर पाय कक्करूक्करय
दक्ख निंवह लक्ख . हुगुडगुडिय च कडु गुडिय ॥ ४९ ॥

खीर मरूसखीर पीऊस रस कमवु भरवि रस
मन्नतेहिं केहिं जेसिं वाणी न सथुणिया ॥ ५० ॥

उज्जुय विजय विहारो जेसिं सक्का भसजा थयराया।
उत्तरगुण पयडीओ चडिया निय विसय ठाणेसु ॥ ५१ ॥

मुणि कलहा गुडगुडिया सजुडिया सारसीलरहसहस्सा।
तरवरियाय सुहाला वक्करा कपायका ॥ ५२ ॥

दिट्ठिविसए न मोहो नय कोहो नेव ओब्भडो लोहो।
नय काम जोह छोहो जहि दिसेहोदए चरिओ ॥ ५३ ॥

जेसिं वयवल पभारप विवेय विनय सुहड भडवाए
अन्नाण अन्नाण भगाण पइदिण पत्त ॥ ५४ ॥

पइ गाम पइ नगर विहिया विहिणा महूसवा परमा।
सत्थी काओयसघो ग्गुण विहवेण भरेऊण ॥ ५५ ॥

वाणि गुणो कव्व गुणो वखाण गुणोय जेसिमसरिच्छो
केसिं विबुहाण मणे न च्छेरय कारओ जाओ ॥ ५६ ॥

सिरि गुज्जरत्त देसे मारव देसे सवायलक्खे य
लाडे माडे देसे सिंधु सुरट्ठाइ विसएसु ॥ ५७ ॥

वज्जते तूर रवे गज्जते चारु भट्ट यट्टेय
जेसिं विहार विसए कित्ती जाया भुवण भूसा ॥ ५८ ॥

परवाइ चक्कवाल विज्जा गुण गव्व पव्वयारूढ
स नमिऊण जेसिं लग्ग पाएसु धूलिव्व ॥ ५९ ॥

अट्ठण्ह गाऊण सया समाराहण किय जेसिं
सतो मुहुत्त वता अइ अहिय हुति गुणवता ॥ ६० ॥

चउ दिसि सासण भुवण करणत्थ चउपयाणि रइयाणि।
उवझाय तिय चउथ वाणारिय पय महायरिय ॥ ६१ ॥

विणया णमत सीसा अडसीमा जेसि लद्ध आसीमा
सजम गुण रासीसा परिचत्त कसायकासीसा ॥ ६२ ॥

इन्हि दूसम समए साहूणं साहु धम्म धुरजुग्गे
सखित्ते वर खित्ते अज्जा दो चेव जेहिं कया ॥ ६३ ॥

निय गुण माहप्पेण अणन्न सरिसेण पुहवि पयडेण।
राय वणवीर मालग पमुह पय सेव कारविया ॥ ६४ ॥

मुत्ती ससक मुत्ती रत्तिं दीह कला पयासिंती
जेसिं विगय कलका विम्हयया कस्स नो जाया ॥ ६५ ॥

विज्जा मता तता जग्गी कता समागया सता
कलिकाले निरतिसए साइसयत्त सया पत्ता ॥ ६६ ॥

अट्ट दुहट्ट विओगो धम्म ज्झाणे निओग सजोगे।
अणुओगे समिओगो जेसिं महो कोविमण जोगो ॥ ६७ ॥

जिणवर समयारामे नाणाभिय केलि लालसमणेहिं
पसम गएहिं जेहिं न जाणिय काल परि गलण ॥ ६८ ॥

सविसेस नाण झाणा नियजीविय मतग च जाणित्ता
सग पट्ट सिक्ख सिक्खा दत्ता जेहिं सहत्थेण ॥ ६९ ॥

वेयँवँर वेदँ सुहाँकर वच्छर असिसणस्स सिय पक्खे
बारसि दिवसे सग्ग पत्ता सुसमाहिणा जेय ॥ ७० ॥

नागपुरे पुरि तेसिं सुपसत्थ थूभ सुद्धर तित्थ
सघेण कारविय भवियाण मनोरमत्थ कर ॥ ७१ ॥

रज्ज राएण गिणा विणा पयावेण नो खमोराया
पुन्नेण विणु पयावो तह तेहि विणाय चद कुल ॥ ७२ ॥

अज्जवि सुरहइ भुवण जेसि जस कुसुम सेहरो सुरही
कप्पूर पूर सरिसो भवि महुयर हरिस रस वरसो ॥ ७३ ॥

इय जिणलद्धी थुणिओ तरुणप्पह सूरिणा सतित्थेण
ललिय सिरी परिकलिय विहि सघे मगल देउ ॥ ७४ ॥

॥ इति भट्टारक श्री जिनलब्धिसूरिपाटाना चहुत्तरी समाप्ता ॥

श्रीजिनलब्धिसूरिस्तूप नमस्कार

जा सूरि राउ नवलक्खख कुले पसूओ, सच्चंदगच्छ विहि सघ पयास भूओ
अपुव्व अब्भुय पभूय गुणाभिरामो, सो मे करेओ जिणलद्धि गुरू पसाय ॥ १ ॥

जुगवर जिणचद्दसूरि सीमावयसा, जिणपउम गुरुण पट्ट उज्जोयकरा
गुरुसिरि जिणलद्धिस्सूरि राया, सया ते मम सयल समिद्धिं सप्पसन्नाकुणतु ॥ २ ॥

जे जायावर सच्चओर नगरे जे पट्टणे दिक्खिया
सूवज्झाय पया पुरा मुणिवरा जे देवराएपुरे
सूरिंदा पुण पट्टणे पुरवरे नागाभिहाणे विय
पत्ता ते जिणलद्धिसूरि पवरा हुतुप्पसन्ना मम ॥ ३ ॥

किं नाण वर दसण किमहवा किं चारुचारित्तय
किं खती किमु धीरिमाइ सुगुणा विम्हिज्जए जस्सओ
इक्किक खलु निम्मल निरवम किं किं तओ वन्नए
ते पुज्जा जिणलद्धि सूरि गुरुणो निच्च पसीयतु मे ॥ ४ ॥

॥ इतिश्रीजिनलब्धिसूरि पादाना स्तूपनमस्कारा ॥

श्रीजिण लद्धिगुरूण निय महरजिय सुरासुर गुरणं
विलसंत परम पउम थुणेमि थूभमि पय पउम ॥ १ ॥

सो धणसिंहो ए धन्न भडणला जाहिं सच्चपुर नगरे
तेरसय सट्ठिवरिसे मग्गसिरेक्किर पसूओ सि ॥ २ ॥

जिणचंदसूरिहत्थेण तेरसय सत्तरीइ तहिं माए
पत्त चरित्त रयण तेण महग्घासि पुज्जोसि ॥ ३ ॥

सिरि जिणकुसल गुरूहिं विज्जा पारगयस्स तुह पुव्व
तेरह अट्ठासीए दत्त मुवज्झाय पयमुचिय ॥ ४ ॥

पट्टण पुरेय विक्कम चउद्दहसयवच्छराति आसाढे
सिरि जिणपउम गुरूणं पट्टे भयव तमुपविट्ठो ॥ ५ ॥

तुह पुन्नसिरि दट्ठु के के नहु विम्हिया हवतिगुरो
तुम्हारिसाण अहवा सूरीण सुह हवइ सव्व ॥ ६ ॥

तुह बहु लोहो ज पय रिद्धिए दिव्वरिद्धि उवरिमणो
चउदहचउत्तरं ते दिव गओ नागपुरओतं ॥ ७ ॥

एव तुह सिरि जिणलद्धिसूरिपाया ठिया थुया थूभे
निच्च महापसाय कुणतु विहि सयल सघस्स ॥ ८ ॥

॥ इतिश्री जिनलब्धिसूरि पादपद्मानां नागपुरस्थित स्तूपस्य स्तवन समाप्त ॥

शुभ संवत् २०२१ मिते वैशाख शुक्ल ३ अक्षयतृतीया गुरुवासरे श्रीकलिकत्ता महानगर्यां अजीमगजस्थित स० १४९० लिखित श्रीजिनभद्रसूरि स्वाध्याय पुस्तिकात् लिपिकृतम् नाहटा भवरलालेन ॥ शुभभवतु कल्याणमस्तु ॥

दिगम्बर परंपरामे आचार्य सिद्धसेन

कैलाशचन्द्र शास्त्री

आचार्य सिद्धसेन जैन परम्पराके प्रख्यात तार्किक और ग्रन्थकार थे। जैन परम्पराकी दोनों ही शाखाओंमें उन्हें समान आदर प्राप्त था। किन्तु आज उनकी कृतियोंका जो समादर श्वेताम्बर परम्परामे है वैसा दिगम्बर परम्परामे नहीं है। किन्तु पूर्वकालमें ऐसी बात नहीं थी। यही दिखाना इस लेखका मुख्य उद्देश्य है।

नामोल्लेख

उपलब्ध दि० जैन साहित्यमें सिद्धसेनका सर्वप्रथम नामोल्लेख अकलङ्कदेवके तत्त्वार्थवार्तिकमें पाया जाता है। तत्त्वार्थसूत्रके प्रथम अध्यायके तेरहवें सूत्रमें आगत 'इति' शब्दके अनेक अर्थोका प्रतिपादन करते हुए अकलङ्कदेवने एक अर्थ 'शब्दप्रादुर्भाव' किया है। और उसके उदाहरणमें श्रीदत्त और सिद्धसेनका नामोल्लेख किया है। यथा—

'कचिच्छब्दप्रादुर्भावे वर्तते-इति, श्रीदत्तमिति सिद्धसेनमिति' (त० वा० पृ० ५७)

श्रीदत्त दिगम्बर परम्परामें एक महान् आचार्य हो गये हैं। आचार्य विद्यानन्दने अपने तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिकमें उन्हे त्रेसठ वादियोंका जेता तथा 'जल्पनिर्णय' नामक ग्रन्थका कर्ता बतलाया है। अत उनके पश्चात् निर्दिष्ट सिद्धसेन प्रसिद्ध सिद्धसेन ही होना चाहिये। अकलङ्कदेवकी कृतियों पर उनके प्रभाव-की चर्चा हम आगे करेंगे। अत. अकलङ्कदेवने श्रीदत्तके साथ उन्हींका स्मरण किया, यही विशेष सभव प्रतीत होता है।

गुणस्मरण

विक्रमकी नवीं शताब्दीमे दिगम्बर परम्परामे दो जिनसेनाचार्य हुए हैं। उनमेंसे एक हरिवंशपुराणके

---

१ द्विप्रकार जगौ जल्प तत्त्वप्रातिभगोचरम्। त्रिषष्टेर्वादिना जेता श्रीदत्तो जल्पनिर्णये ॥ ४५ ॥—त० श्लो० वा० पृ० २८०।

रचयिता थे और दूसरे थे महापुराण(आदिपुराण)के रचयिता। दोनोंने ही अपने अपने पुराणोंके प्रारम्भमें अपने पूर्वज आचार्योंका स्मरण करते हुए सिद्धसेनका भी स्मरण किया है।

हरिवंशपुराणमें स्मृत आचार्योंकी नामावली इस प्रकार है समन्तभद्र, सिद्धसेन, देवनन्दि, वज्रसूरि, महासेन, रविषेण, जटासिंहनन्दि, शान्त, विशेषवादि, कुमारसेनगुरु और वीरसेनगुरु और जिनसेन स्वामी।

आदिपुराणमें स्मृत आचार्योंकी तालिका इस प्रकार है . सिद्धसेन, समन्तभद्र, श्रीदत्त, प्रभाचन्द्र, शिवकोटि, जटाचार्य, काणभिक्षु, देव (देवनन्दि), भट्टाकलंक, श्रीपाल, पात्रकेसरी, वादिसिंह, वीरसेन, जयसेन, कवि परमेश्वर।

प्राय सभी स्मृत आचार्य दिगम्बर परम्पराके हैं। उन्हींमें सर्वोपरि सिद्धसेनको भी स्थान दिया गया है जो विशेष स्वरूपसे उल्लेखनीय है।

हरिवंश पुराणकारने सिद्धसेनका स्मरण इस प्रकार किया है—

जगत्प्रसिद्धबोधस्य वृषभस्येव निस्तुषा ।
बोधयन्ति सता बुद्धि सिद्धसेनस्य सूक्तय ॥ ३० ॥

जिनका ज्ञान जगतमें सर्वत्र प्रसिद्ध है उन सिद्धसेनकी निर्मल सूक्तिया ऋषभदेव जिनेन्द्रकी सूक्तियोंके समान सज्जनोंकी बुद्धिको प्रबुद्ध करती हैं।

इसके पूर्व समन्तभद्रके वचनोंको वीर भगवानके वचनतुल्य बतलाया है। और फिर सिद्धसेनकी सूक्तियोंको भगवान ऋषभदेवके तुल्य बतलाकर उनके प्रति एक तरहसे समन्तभद्रसे भी अधिक आदर व्यक्त किया है। यहा सूक्तियोंमें सिद्धसेनकी किसी रचनाविशेषकी ओर सकेत प्रतीत नहीं होता। किन्तु महापुराणमें तो अवश्य ही उनके सन्मतिसूत्रके प्रति सकेत किया गया है। यथा—

प्रवादिकरियूथाना केसरी नयकेसर ।
सिद्धसेनकविर्जीयाद्विकल्पनखराङ्कुर. ॥ ४२ ॥

सिद्धसेन कवि जयवन्त हों, जो प्रवादीरूपी हाथियोंके झुण्डके लिये सिंहके समान है तथा नय जिसके केसर (गर्दन परके बाल) हैं और विकल्प पैने नाखून हैं।

सिद्धसेनकृत सन्मतिसूत्रमें प्रधान रूपमें यद्यपि अनेकान्तकी चर्चा है, तथापि प्रथम काण्डमें अनेकान्तवादकी देन नय और सप्तभगीकी मुख्य चर्चा है। तथा दूसरे काण्डमें दर्शन और ज्ञानकी चर्चा है, जो अनेकान्तकी ही अगभूत है। इस चर्चामें आगमका अवलम्बन होते हुए भी तर्ककी प्रधानता है। और तर्कवादमें विकल्पजालकी मुख्यता होती है जिसमें फसाकर प्रतिवादीको परास्त किया जाता है। अत जहा सन्मतिसूत्रके प्रथमकाण्ड सिद्धसेनरूपी सिंहके नयकेसरत्वका परिचायक है, वहा दूसरा काण्ड उनके विकल्परूपी पैने नखोंका अनुभव कराता है। दर्शन और ज्ञानका केवलीमें अभेद सिद्ध करनेके लिये जो तर्क उपस्थित किये गये हैं, प्रतिपक्षी भी उनका लोहा माने विना नहीं रह सकते। अत जिनसेनाचार्यने अवश्य ही सन्मतिसूत्रका अध्ययन करके सिद्धसेनरूपी सिंहके उस रूपका साक्षात्परिचय प्राप्त किया था, जिसका चित्रण उन्होंने अपने महापुराणके सस्मरणमें किया है।

सन्मतिसूत्रकी आगमप्रमाणरूपमें मान्यता

यह जिनसेन वीरसेनस्वामीके शिष्य थे और वीरसेनस्वामीने अपनी धवला और जयधवला टीकामें नयोंका निरूपण करते हुए सिद्धसेनके सन्मतिसूत्रकी गाथाओंको सादर प्रमाण रूपमें उद्धृत

किया है। दोनों टीकाओं[1]में निक्षेपोंमें नयोंकी योजना करते हुए वीरसेन स्वामीने अपने कथनका सन्मति-सूत्रके साथ अविरोध बतलाते हुए सन्मतिसूत्रको आगमप्रमाणके रूपमे मान्य किया है। किन्तु सन्मति सूत्र-के दुसरे काण्डमें केवलज्ञान और केवलदर्शनका अभेद स्थापित किया गया है और यह अभेदवाद जहा क्रमवादी श्वेताम्बर परम्पराके विरुद्ध पडता है वहा युगपद्वादी दिगम्बर परम्पराके भी विरुद्ध पड़ता है। अत. सिद्धसेनके इस अभेदवादी मतको जैसे श्वेताम्बर परम्पराने मान्य नहीं किया और जिनभद्रगणि क्षमाश्रमणने अपने विशेषावश्यक भाष्यमें उसकी कठोर आलोचना की, वैसे ही सन्मतिसूत्रको आगमप्रमाणके रूपमें मान्य करके भी वीरसेनस्वामीने उसमें प्रतिपादित अभेदवादको मान्य नहीं किया और मीठे शब्दोंमें उसकी चर्चा[2] करके उसे अमान्य कर दिया।

यह एक उल्लेखनीय वैशिष्ट्य है कि एक ग्रन्थको प्रमाणकोटिमें रखकर भी उसके अमुक मतको अमान्य कर दिया जाता है अथवा अमुक मतके अमान्य होने पर भी उस मतके प्रतिपादक ग्रन्थको सर्वथा अमान्य नहीं किया जाता और उसके रचयिताका सादर सस्मरण किया जाता है।

अकलंकदेव पर प्रभाव

आचार्य अकलकदेव आचार्य समन्तभद्रकी वाणीरूपी गगा और सिद्धसेनकी वाणीरूपी यमुनाके सगमस्थल हैं। दोनों महान आचार्योंकी वाग्धाराए उनमें सम्मिलित होकर एकाकार हो गई हैं। समन्तभद्रके 'आप्तमीमासा' पर तो अकलकदेवने अष्टशती नामक भाष्य रचा है, किन्तु सिद्धसेनके द्वारा तार्किक पद्धतिसे स्थापित तथ्योंको भी अपनी अन्य रचनाओंमें स्वीकार किया है। उसका स्पष्टीकरण इस प्रकार है—

नयोंकी पुरानी परम्परा सप्तनयवादकी है। दिगम्बर तथा श्वेताम्बर परपराए इस विषयमें एकमत हैं। किन्तु सिद्धसेन दिवाकर नैगमको पृथक् नय नहीं मानते। शायद इसीसे वह षड्नयवादी कहे जाते हैं। अकलकदेवने अपने तत्त्वार्थवार्तिक[3]में चतुर्थ अध्यायके अन्तिम सूत्रके व्याख्यानके अन्तर्गत नयसप्तभगीका विवेचन करते हुए द्रव्यार्थिक-पर्यायार्थिक नयोंको सग्रहाद्यात्मक बतलाया है तथा छ ही नयोंका आश्रय लेकर सप्तभगीका विवेचन किया है। तथा लघीयस्त्रयमें यद्यपि नैगमनयको लिया है तथापि कारिका ६७की स्वोपज्ञ वृत्ति में सन्मतिकी गाथा १–३की शब्दशः सस्कृत छायाको अपनाया है। यथा—

तित्थयर वयण सग्गहविसेसपत्थारमूलवागरणी।
दव्वट्ठिओ य पज्जवणओ य सेसा वियप्पासि ॥—सन्मति।
'तथा तीर्थंकरवचनसग्रहविशेषप्रस्तावमूलव्याकरिणौ द्रव्यार्थिकपर्यायार्थिकौ निश्चेतव्यौ।
—ल० स्वो०

सिद्धसेनने सन्मतिमें एक नई स्थापना और भी की है। और वह है पर्याय और गुणमें अभेद की। अर्थात् पर्यायसे गुण भिन्न नहीं है। यह चर्चा तीसरे काण्डमे गाथा ८से आरम्भ होती है। इस चर्चाका उपसहार करते हुए आचार्य सिद्धसेनने उसका प्रयोजन शिष्योंकी बुद्धिका विकास बतलाया है, क्योंकि जिनोपदेशमें न तो एकान्तसे भेदभाव मान्य है और न एकान्तसे अभेदवाद, अत उक्त चर्चाके लिये अवकाश नहीं है। (सम्मति ३–२५, २६)

---

१ कसायपाहुड, भा० १, पृ० २६१। षट्खण्डागम पु० १, पृ० १०। पु० ९ पृ० २४४। पु० १३, पृ० ३५४।
२ कसायपाहुड, भा १, पृ० ३५७। ३ पृ० २६१।

अकलकदेवने भी तत्त्वार्थवार्तिकमें पाचवे अध्यायके 'गुणपर्यायवद् द्रव्यम् ॥ ३७ ॥' सूत्रके व्याख्यानमे उक्त चर्चाको उठाकर उसका समाधान तीन प्रकारसे किया है। प्रथम तो आगमप्रमाण देकर गुणकी सत्ता सिद्धकी है, फिर 'गुण एव पर्याया.' समास करके गुणको पर्यायसे अभिन्न बतलाया है। यही आचार्य सिद्धसेनकी मान्यता है। इस परसे यह शकाकी गई है कि यदि गुण ही पर्याय हैं तो केवल गुणवत् द्रव्य या पर्यायवत् द्रव्य कहना चाहिये था—'गुणपर्याय वद् द्रव्य' क्यों कहा ? तो उत्तर दिया गया कि जैनेतर मतमें गुणोको द्रव्यसे भिन्न माना गया है। अत उसकी निवृत्तिके लिये दोनोंका *ग्रहण करके यह बतलाया है कि द्रव्यके परिवर्तनको पर्याय कहते है। उसीके भेद गुण हैं, गुण भिन्नजातीय* नहीं हैं। इस प्रकार इस चर्चामें भी अकलकदेवने सिद्धसेनके मतको मान्य किया है। अत. अकलकदेव पर सिद्धसेनका प्रभाव स्पष्ट है।

आचार्य विद्यानन्द और सिद्धसेन

आचार्य विद्यानन्द एक तरहसे अकलकके अनुयायी और टीकाकार थे। उन्होंने समन्तभद्रके आप्तमीमासा और उस पर अकलकदेवके अष्टशती भाष्यको आवेष्टित करके अष्टसहस्री नामक महान् ग्रन्थकी रचनाकी थी। तथा जैसे न्यायदर्शनके सूत्रों पर उद्योतकरकी न्यायवार्तिकसे प्रभावित होकर अकलकदेवने तत्त्वार्थसूत्र पर तत्त्वार्थवार्तिककी रचनाकी थी, वैसे ही विद्यानन्दने मीमासक कुमारिलके मीमासा श्लोकवार्तिकसे प्रभावित होकर तत्त्वार्थसूत्र पर तत्त्वार्थश्लोकवार्तिककी रचना की थी। इस तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकमें प्रथम अध्यायके अन्तिम सूत्र पर नयोंका सुन्दर सक्षिप्त विवेचन है। इस विवेचनके अन्तमें ग्रन्थकारने लिखा[1] है कि विस्तारसे नयोंका स्वरूप जाननेके लिये नयचक्रको देखना चाहिये, यह नयचक्र सभवतया मल्लवादीकृत नयचक्र होना चाहिये, क्योंकि उपलब्ध देवसेनकृत लघुनयचक्र और माइल्ल धवलकृत नयचक्र प्रथम तो सक्षिप्त ही हैं, विस्तृत नहीं है, इनसे तो विद्यानन्दने ही नयोंका स्वरूप अधिक स्पष्ट लिखा है, दूसरे, उक्त दोनों ही ग्रन्थकार विद्यानन्दके पीछे हुए हैं। अतः विद्यानन्द उनकी कृतियोंको देखनेका उल्लेख नहीं कर सकते थे, अस्तु। इस नयचर्चामें विद्यानन्दने सिद्धसेनके षड्नयवादको स्वीकार नहीं किया, बल्कि उसका विरोध किया है। उनका कहना है कि नैगमनयका अन्तर्भाव न तो सग्रहमें होता है, न व्यवहारमें और न ऋजुसूत्रादिकमें। अत. परीक्षकोंको 'सग्रहआदि छै नय ही हैं' ऐसा नहीं कहना चाहिये।

> *संग्रहे व्यवहारे वा नान्तर्भाव समीक्ष्यते।*
> *नैगमस्य तयोरेकवस्त्वशप्रवणत्वत ॥ २४ ॥*
> *नर्जुसूत्रादिषु प्रोक्तहेतवो वेति षण्नया ।*
> *सग्रहादय एवेह न वाच्या प्रपरीक्षकै ॥ २५ ॥*
>
> —त० श्लो० वा० ६,२६१।

यहा 'प्रपरीक्षक' शब्द सभवतया सिद्धसेनके लिये ही आया है, क्योंकि परीक्षाके आधार पर उन्होंने ही षड्नयवादकी स्थापना की थी। परीक्षकके साथ प्रकर्षत्वके सूचक 'प्र' उपसर्गसे भी इस बातकी पुष्टि होती है, क्योंकि सिद्धसेन साधारण परीक्षक नहीं थे।

इसी तरह विद्यानन्दने पाचवे अध्यायके 'गुणपर्यायवद् द्रव्यम्' इस सूत्रकी व्याख्यामें गुण और पर्यायमे अभेद मानकर भी सिद्धसेनानुगामी अकलकका अनुकरण नहीं किया, किन्तु गुण और

---

१ सक्षेपेण नयास्तावद् व्याख्यातास्तत्र सूचिता । तद्विशेषा प्रपञ्चेन सचिन्त्या नयचक्रत ॥१०२॥ त० श्लो० वा० पृ० २७८

पर्याय दोनोंके ग्रहणके आधार पर एक ऐसा तथ्य फलित किया जो अनेकान्तदर्शनके इतिहासमें उल्लेखनीय है। उन्होंने लिखा है—

गुणवद्द्रव्यमित्युक्त सहानेकान्तसिद्धये।
तथा पर्यायवद्द्रव्य क्रमानेकान्तवित्तये॥ २॥—त० श्लो० वा० पृ० ४३८

सहानेकान्तकी सिद्धिके लिये 'गुणवद् द्रव्यम्' कहा है। तथा क्रमानेकान्तके बोधके लिये 'पर्यायवद् द्रव्यम्' कहा है।

अर्थात् अनेकान्तके दो प्रकार हैं: सहानेकान्त और क्रमानेकान्त। परस्परमें विरोधी प्रतीत होनेवाले धर्मोंका एक वस्तुमें स्वीकार अनेकान्त है। उनमेंसे कुछ धर्म तो ऐसे होते हैं जो वस्तुमें साथ साथ रह सकते है जैसे अस्तित्व, नास्तित्व, नित्यत्व, अनित्यत्व, किन्तु कुछ धर्म ऐसे होते हैं जो कालक्रमसे एक वस्तुमें रहते हैं, जैसे सर्वज्ञता और असर्वज्ञता, मुक्तत्व और ससारित्व। गुण सहभावी होते हैं और पर्याय क्रमभावी होती हैं अत. एकसे सहानेकान्त प्रतिफलित होता है तो दूसरेसे क्रमानेकान्त।

इस तरह विद्यानन्दने सिद्धसेनके मतोंको अमान्य या प्रकारान्तरसे मान्य करते हुए भी तत्त्वार्थ-श्लोकवार्तिकके प्रारम्भमें ही हेतुवाद और आगमवादकी चर्चाके प्रसगसे समन्तभद्रके आप्तमीमासाके 'वक्तर्यनाप्ते' इत्यादि कारिकाके पश्चात् ही प्रमाणरूपसे सिद्धसेनके सन्मतिसे भी 'जो हेउवाद-पक्खम्मि' आदि गाथा उद्धृत करके सिद्धसेनके प्रति भी अपना आदरभाव व्यक्त किया है, यह स्पष्ट है।

टीकाकार सुमतिदेव

विद्यानन्दसे पहले और सभवतया अकलकदेवसे भी पूर्व दिगम्बर परम्परामे सुमतिदेव नामके आचार्य हो गये हैं। श्रवणवेलगोलाकी मल्लिषेणप्रशस्तिमें कुन्दकुन्द, सिंहनन्दि, वक्रग्रीव, वज्रनन्दि और पात्रकेसरीके बाद सुमतिदेव की स्तुति की गई है और उनके बाद कुमारसेन, वर्द्धदेव और अकलकदेवकी। इससे सुमतिदेव प्राचीन आचार्य मालूम होते हैं।

पार्श्वनाथचरित(वि० सं० १०८२)के कर्ता वादिराजने प्राचीन ग्रन्थकारोंका स्मरण करते हुए लिखा है—

नम सन्मतये तस्मै भवकूपनिपातिनाम्।
सन्मतिर्विवृता येन सुखधामप्रवेशिनी॥ २२॥

अर्थात् उस सन्मतिको नमस्कार हो जिनने भवकूपमें पड़े हुए लोगोंके लिये सुखधाममें पहुँचानेवाली सन्मतिको विवृत किया अर्थात् सन्मतिकी वृत्ति या टीका रची।

यह सन्मति सिद्धसेनकृत ही होना चाहिये। 'नम सन्मतये' में 'सन्मति' नाम सुमतिके लिये ही आया है। दोनोंका शब्दार्थ एक ही है। किन्तु सन्मतिके साथ सन्मतिका शब्दालकार होनेसे काव्य-साहित्यमें सुमतिके स्थानमें सन्मतिका प्रयोग किया गया है।

जैन ग्रन्थोंमे तो सुमतिदेवका कोई उल्लेख नहीं मिलता, किन्तु बौद्ध दार्शनिक शान्तरक्षितने अपने तत्त्वसग्रहके स्याद्वादपरीक्षा और बहिरर्थपरीक्षा नामक प्रकरणोंमें सुमतिनामक दिगम्बराचार्यकी आलोचना की है। यह सुमति सन्मति टीकाके कर्ता ही होने चाहिये। सभवतया उसीमें चर्चित मतकी समीक्षा शान्तरक्षितने की है। वैसे मल्लिषेणप्रशस्तिमें उनके सुमतिसप्तक नामक ग्रन्थका भी उल्लेख है। यथा—

अकलंकदेवने भी तत्त्वार्थवार्तिकमें पाँचवें अध्यायके 'गुणपर्ययवद् द्रव्यम् ॥ ३७ ॥' सूत्रके व्याख्यानमें इस चर्चाको उठाकर उसका समाधान तीन प्रकारसे किया है। प्रथम तो आगमप्रमाण देकर गुणोंकी सत्ता सिद्धकी है, फिर 'गुणा एव पर्यायाः' समास करके गुणको पर्यायसे अभिन्न बतलाया है। यही आशय सिद्धसेनकी मान्यता है। इस परसे यह शंका की गई है कि यदि गुण ही पर्याय हैं तो केवल गुणवत् द्रव्य या पर्यायवत् द्रव्य कहना चाहिये था—'गुणपर्यायवद् द्रव्य' क्यों कहा? तो उत्तर दिया गया कि जैनेतर मतमें गुणको द्रव्यसे भिन्न माना गया है। अतः उसकी निवृत्तिके लिये दोनोंका ग्रहण करके यह बतलाया है कि द्रव्यके परिवर्तनको पर्याय कहते हैं। उसीके भेद गुण हैं, गुण भिन्नजातीय नहीं हैं। इस प्रकार इस चर्चामें भी अकलंकदेवने सिद्धसेनके मतको मान्य किया है। अतः अकलंकदेव पर सिद्धसेनका प्रभाव स्पष्ट है।

आचार्य विद्यानन्द और सिद्धसेन

आचार्य विद्यानन्द एक तरहसे अकलंकके अनुयायी और टीकाकार थे। उन्होंने समन्तभद्रके आप्तमीमांसा और उस पर अकलंकदेवके अष्टशती भाष्यको आवेष्टित करके अष्टसहस्री नामक महान् ग्रन्थकी रचनाकी थी। तथा जैसे न्यायदर्शनके सूत्रों पर उद्योतकरकी न्यायवार्तिकसे प्रभावित होकर अकलंकदेवने तत्त्वार्थसूत्र पर तत्त्वार्थवार्तिककी रचनाकी थी, वैसे ही विद्यानन्दने मीमांसक कुमारिलके मीमांसा श्लोकवार्तिकसे प्रभावित होकर तत्त्वार्थसूत्र पर तत्त्वार्थश्लोकवार्तिककी रचना की थी। इस तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकमें प्रथम अध्यायके अन्तिम सूत्र पर नयोंका सुन्दर संक्षिप्त विवेचन है। इस विवेचनके अन्तमें ग्रन्थकारने लिखा[1] है कि विस्तारसे नयोंका स्वरूप जाननेके लिये नयचक्रको देखना चाहिये, यह नयचक्र संभवतया मल्लवादीकृत नयचक्र होना चाहिये, क्योंकि उपलब्ध देवसेनकृत लघुनयचक्र और माइल्ल धवलकृत नयचक्र प्रथम तो संक्षिप्त ही हैं, विस्तृत नहीं है, इनसे तो विद्यानन्दने ही नयोंका स्वरूप अधिक स्पष्ट लिखा है, दूसरे, उक्त दोनों ही ग्रन्थकार विद्यानन्दके पीछे हुए हैं। अतः विद्यानन्द उनकी कृतियोंको देखनेका उल्लेख नहीं कर सकते थे, अस्तु। इस नयचर्चामें विद्यानन्दने सिद्धसेनके षड्नयवादको स्वीकार नहीं किया, बल्कि उसका विरोध किया है। उनका कहना है कि नैगमनयका अन्तर्भाव न तो संग्रहमें होता है, न व्यवहारमें और न ऋजुसूत्रादिकमें। अतः परीक्षकोंको 'संग्रहआदि छै नय ही हैं' ऐसा नहीं कहना चाहिये।

> संग्रहे व्यवहारे वा नान्तर्भावः समीक्ष्यते।
> नैगमस्य तयोरेकवस्त्वंशप्रवणत्वतः ॥ २४ ॥
> नर्जुसूत्रादिषु प्रोक्तहेतवो वेति षण्नयाः ।
> संग्रहादय एवेह न वाच्याः प्रपरीक्षकैः ॥ २५ ॥
>
> —त० श्लो० वा० ६,२६९।

यहाँ 'प्रपरीक्षक' शब्द संभवतया सिद्धसेनके लिये ही आया है, क्योंकि परीक्षाके आधार पर उन्होंने ही षड्नयवादकी स्थापना की थी। परीक्षकके साथ प्रकर्षत्वके सूचक 'प्र' उपसर्गसे भी इस बातकी पुष्टि होती है, क्योंकि सिद्धसेन साधारण परीक्षक नहीं थे।

इसी तरह विद्यानन्दने पाँचवें अध्यायके 'गुणपर्यायवद् द्रव्यम्' इस सूत्रकी व्याख्यामें गुण और पर्यायमें अभेद मानकर भी सिद्धसेनानुगामी अकलंकका अनुकरण नहीं किया, किन्तु गुण और

१ संक्षेपेण नयास्तावद् व्याख्यातास्तत्र सूचिताः । तद्विशेषाः प्रपञ्चेन संचिन्त्या नयचक्रतः ॥१०२॥ त० श्लो० वा० पृ० २७६

पर्याय दोनोंके ग्रहणके आधार पर एक ऐसा तथ्य फलित किया जो अनेकान्तदर्शनके इतिहासमें उल्लेखनीय है। उन्होंने लिखा है—

गुणवद्द्रव्यमित्युक्त सहानेकान्तसिद्धये।
तथा पर्यायवद्द्रव्य क्रमानेकान्तवित्तये ॥ २ ॥—त० श्लो० वा० पृ० ४३८

सहानेकान्तकी सिद्धिके लिये 'गुणवद् द्रव्यम्' कहा है। तथा क्रमानेकान्तके बोधके लिये 'पर्यायवद् द्रव्यम्' कहा है।

अर्थात् अनेकान्वके दो प्रकार हैं· सहानेकान्त और क्रमानेकान्त। परस्परमें विरोधी प्रतीत होनेवाले धर्मोका एक वस्तुमें स्वीकार अनेकान्त है। उनमेंसे कुछ धर्म तो ऐसे होते हैं जो वस्तुमे साथ साथ रह सकते है जैसे अस्तित्व, नास्तित्व, नित्यत्व, अनित्यत्व, किन्तु कुछ धर्म ऐसे होते हं जो कालक्रमसे एक वस्तुमें रहते हैं, जैसे सर्वज्ञता और असर्वज्ञता, मुक्तत्व और ससारित्व। गुण सहभावी होते हैं और पर्याय क्रमभावी होती हैं अत. एकसे सहानेकान्त प्रतिफलित होता है तो दूसरेसे क्रमानेकान्त।

इस तरह विद्यानन्दने सिद्धसेनके मतोंको अमान्य या प्रकारान्तरसे मान्य करते हुए भी तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकके प्रारम्भमें ही हेतुवाद और आगमवादकी चर्चाके प्रसगसे समन्तभद्रके आप्तमीमासाके 'वक्तर्यनाप्ते' इत्यादि कारिकाके पश्चात् ही प्रमाणरूपसे सिद्धसेनके सन्मतिसे भी 'जो हेतुवादपरकम्मि' आदि गाथा उद्धृत करके सिद्धसेनके प्रति भी अपना आदरभाव व्यक्त किया है, यह स्पष्ट है।

टीकाकार सुमतिदेव

विद्यानन्दसे पहले और सभवतया अकलकदेवसे भी पूर्व दिगम्बर परम्परामे सुमतिदेव नामके आचार्य हो गये है। श्रवणवेलगोलाकी मल्लिषेणप्रशस्तिमें कुन्दकुन्द, सिहनन्दि, वक्रग्रीव, वज्रनन्दि और पात्रकेसरीके बाद सुमतिदेव की स्तुति की गई है और उनके बाद कुमारसेन, वर्द्धदेव और अकलकदेवकी। इससे सुमतिदेव प्राचीन आचार्य मालूम होते हैं।

पार्श्वनाथचरित(वि० स० १०८२)के कर्ता वादिराजने प्राचीन ग्रन्थकारोंका स्मरण करते हुए लिखा है—

नम सन्मतये तस्मै भवकूपनिपातिनाम्।
सन्मतिर्विवृता येन सुखधामप्रवेशिनी ॥ २२ ॥

अर्थात् उस सन्मतिको नमस्कार हो जिनने भवकूपमे पडे हुए लोगोंके लिये सुखधाममे पहुँचानेवाली सन्मतिको विवृत किया अर्थात् सन्मतिकी वृत्ति या टीका रची।

यह सन्मति सिद्धसेनकृत ही होना चाहिये। 'नम सन्मतये' में 'सन्मति' नाम सुमतिके लिये ही आया है। दोनोंका शब्दार्थ एक ही है। किन्तु सन्मतिके साथ सन्मतिका शब्दालकार होनेसे काव्य-साहित्यमे सुमतिके स्थानमे सन्मतिका प्रयोग किया गया है।

जैन ग्रन्थोंमे तो सुमतिदेवका कोई उल्लेख नहीं मिलता, किन्तु बौद्ध दार्शनिक शान्तरक्षितने अपने तत्त्वसग्रहके स्याद्वादपरीक्षा और बहिरर्थपरीक्षा नामक प्रकरणोंमें सुमतिनामक दिगम्बराचार्यकी आलोचना की है। यह सुमति सन्मति टीकाके कर्ता ही होने चाहिये। सभवतया उसीमें चर्चित मतकी समीक्षा शान्तरक्षितने की है। वैसे मल्लिषेणप्रशस्तिमें उनके सुमतिसतक नामक ग्रन्थका भी उल्लेख है। यथा—

सुमतिदेवममुं स्तुत येन वः सुमतिसप्तकमाप्ततया कृतम्।
परिहतापथतत्त्वपथार्थिनां सुमतिकोटि विवर्ति भवार्तिहृत्॥

अस्तु, जो कुछ हो, किन्तु इतना निश्चित है कि दिगम्बराचार्य सुमतिने, जो सम्भवतया विक्रमकी सातवीं शताब्दीके बादके विद्वान नहीं थे, सिद्धसेनके सन्मति पर टीका रची थी। इस तरह सिद्धसेनका सन्मति-तर्क सातवीं शताब्दीसे नौवीं शताब्दी तक दिगम्बर परम्परामें आगमिक ग्रन्थके रूपमें मान्य रहा। संभवतया सुमतिदेवकी टीकाके लुप्त हो जाने पर और श्वेताम्बराचार्य अभयदेवकी टीकाके निर्माणके पश्चात् दिगम्बर परम्परामें उसकी मान्यता लुप्त हो गई और उसे श्वेताम्बर परम्पराका ही ग्रन्थ माना जाने लगा। किन्तु वह एक ऐसा अनमोल ग्रन्थ है कि जैनदर्शनके अभ्यासीको उसका पारायण करना ही चाहिये। सन्मतितर्कके सिवाय, जो प्राकृतगाथाबद्ध है, संस्कृतकी कुछ बत्तीसियां भी सिद्धसेनकृत हैं। उनमेंसे एक बत्तीसीका एक चरण पूज्यपाद देवने सर्वार्थसिद्धि टीकाके सप्तम अध्यायके १३वें सूत्रकी व्याख्यामें उद्धृत है—

'वियोजयति चासुभिर्न च वधेन संयुज्यते'

अकलंकदेवने भी अपने तत्त्वार्थवार्तिकमें उक्त सूत्रकी व्याख्यामें उसे उद्धृत किया है। और वीरसेनस्वामीने तो जयधवला टीका(भा० १, पृ० १०८)में उक्त चरणसे सम्बद्ध पूरा श्लोक ही उद्धृत किया है। तथा अकलंक देवने तत्त्वार्थवार्तिकमें आठवें अध्यायके प्रथम सूत्रकी व्याख्यामें भी एक पद्य उद्धृत किया है जो प्रथम द्वात्रिंशतिकाका तीसवां पद्य है। इस तरह सिद्धसेनकी कुछ द्वात्रिंशतिका भी छठी शताब्दीसे ही दिगम्बर परम्परामें मान्य रही हैं। इन्हीं द्वात्रिंशतिकाओंमें न्यायावतार भी है और सिद्धसेनकृत माना जानेके कारण उसे उसके नामके अनुरूप जैन परम्परामें न्यायका प्रथम ग्रन्थ माना जाता है। किन्तु उसमें अनेक विप्रतिपत्तियां हैं, और वे अभी तक निर्मूल नहीं हुई हैं। अतः तत्सम्बन्धी विवादको न उठाकर इतना ही लिखना पर्याप्त समझते हैं कि उसकी दिगम्बर परम्परामें कोई मान्यता नहीं मिलती।

इस तरह दिगम्बर परम्परामें आचार्य सिद्धसेन अपनी प्रख्यात दार्शनिक कृति सन्मति सूत्र या सन्मतितर्कके द्वारा विशेष रूपसे समादृत हुए हैं।



ग्वालियर-दुर्गके कुछ जैनमूर्त्ति-निर्माता एवं महाकवि रइधू

राजाराम जैन

जैनमूर्तिकलाकी दृष्टिसे ग्वालियर-दुर्गका अपना विशेष महत्त्व है। वहाँ पर प्राप्त सभी जैन मूर्त्तियों-के प्राचीन इतिहासका साङ्गोपाङ्ग अध्ययन तो अभी तक नहीं हो सका है, फिर भी इसके प्रमाण उपलब्ध हैं कि नौवीं सदी ईस्वीसे वहाँ उक्त कलाका उत्तरोत्तर विकास होता रहा। ११–१२वीं सदीमें तो ग्वालियर-नगर अथवा दुर्गमें ही नहीं बल्कि समस्त मध्यभारतमें जैनमूर्तिकलाके साथ-साथ जैनधर्म एव साहित्यका भी प्रचुर प्रचार रहा। इस सन्दर्भमें इम्पीरियल गजेटियर[1]का निम्न उल्लेख महत्त्वपूर्ण है :—

"In the eleventh and twelveth centuries the Jain Religion was the cheif form of worship of the highest classes in Central India and the remains of temples and images belonging to this sect are with all over the agency"

आगे चलकर उसके प्रचुर रूपसे विकसित होनेके प्रमाण १५–१६वीं सदीमें पुनः प्राप्त होते हैं, जो कई दृष्टियोंसे महत्त्वपूर्ण हैं। ग्वालियर-दुर्गमें उपलब्ध जैन मूर्तियाँ तथा उनके अभिलेखोंका गहन अध्ययन किया जाय तो तत्कालीन मध्यभारतीय इतिहासकी कई प्रचलित मान्यताओं पर नया प्रकाश पड

---

१ Imperial Gazetteer of India Vol IX, 1908 A D, Page 353

उक्त गजेटियरमें जिस समयकी बात कही गई है, उस समय वहाँकी प्रधान जातियोंमें जैन जातिकी गणना होती थी। उनकी आयु, समृद्धि, स्वास्थ्य एव शिक्षाके सम्बन्धमें भी निम्न उल्लेख द्रष्टव्य है

"The age statistics show that the Jainas, who are the richest and best nourished community, live the longest, while the Animists and Hindus show the greatest fecundity," (Page 348)

Omitting Christians and others (chiefly Parsis) Jainas are the best educated community 19% being Literate, while Mosalmans come next with 8%, followed by Hindus with 3% (Page 348)

सुमतिदेवममुं स्तुत येन व सुमतिसप्तकमाप्ततया कृतम्।
परिहृतापथतत्त्वपथार्थिना सुमतिकोटि विवर्ति भवार्तिहृत् ॥

अस्तु, जो कुछ हो, किन्तु इतना निश्चित है कि दिगम्बराचार्य सुमतिने, जो सम्भवतया विक्रमकी सातवीं शताब्दीसे बादके विद्वान नहीं थे, सिद्धसेनके सन्मति पर टीका रची थी। इस तरह सिद्धसेनका सन्मति-तर्क सातवीं शताब्दीसे नौवीं शताब्दी तक दिगम्बर परम्परामें आगमिक ग्रन्थके रूपमें मान्य रहा। संभवतया सुमतिदेवकी टीकाके लुप्त हो जाने पर और श्वेताम्बराचार्य अभयदेवकी टीकाके निर्माणके पश्चात् दिगम्बर परम्परामें उसकी मान्यता लुप्त हो गई और उसे श्वेताम्बर परम्पराका ही ग्रन्थ माना जाने लगा। किन्तु वह एक ऐसा अनमोल ग्रन्थ है कि जैनदर्शनके अभ्यासीको उसका पारायण करना ही चाहिये। सन्मतितर्कके सिवाय, जो प्राकृतगाथाबद्ध है, संस्कृतकी कुछ बत्तीसियां भी सिद्धसेनकृत हैं। उनमेंसे एक बत्तीसीका एक चरण पूज्यपाद देवने सर्वार्थसिद्धि टीकाके सप्तम अध्यायके १३वें सूत्रकी व्याख्यामें उद्धृत है—

'वियोजयति चासुभिर्न च वधेन संयुज्यते'

अकलंकदेवने भी अपने तत्त्वार्थवार्तिकमें उक्त सूत्रकी व्याख्यामें उसे उद्धृत किया है। और वीरसेनस्वामीने तो जयधवला टीका(भा० १, पृ० १०८)में उक्त चरणसे सम्बद्ध पूरा श्लोक ही उद्धृत किया है। तथा अकलंक देवने तत्त्वार्थवार्तिकमें आठवें अध्यायके प्रथम सूत्रकी व्याख्यामें भी एक पद्य उद्धृत किया है जो प्रथम द्वात्रिंशतिकाका तीसवां पद्य है। इस तरह सिद्धसेनकी कुछ द्वात्रिंशतिका भी छठी शताब्दीसे ही दिगम्बर परम्परामें मान्य रही हैं। इन्हीं द्वात्रिंशतिकाओंमें न्यायावतार भी है और सिद्धसेनकृत माना जानेके कारण उसे उसके नामके अनुरूप जैन परम्परामें न्यायका प्रथम ग्रन्थ माना जाता है। किन्तु उसमें अनेक विप्रतिपत्तियां हैं, और वे अभी तक निर्मूल नहीं हुई हैं। अतः तत्सम्बन्धी विवादको न उठाकर इतना ही लिखना पर्याप्त समझते हैं कि उसकी दिगम्बर परम्परामें कोई मान्यता नहीं मिलती।

इस तरह दिगम्बर परम्परामें आचार्य सिद्धसेन अपनी प्रख्यात दार्शनिक कृति सन्मति सूत्र या सन्मतितर्कके द्वारा विशेष रूपसे समादृत हुए हैं।



ग्वालियर-दुर्गके कुछ जैनमूर्त्ति-निर्माता एवं महाकवि रइधू

राजाराम जैन

जैनमूर्त्तिकलाकी दृष्टिसे ग्वालियर-दुर्गका अपना विशेष महत्त्व है। वहाँ पर प्राप्त सभी जैन मूर्त्तियों-के प्राचीन इतिहासका साङ्गोपाङ्ग अध्ययन तो अभी तक नहीं हो सका है, फिर भी इसके प्रमाण उपलब्ध हैं कि नौवीं सदी ईस्वीसे वहाँ उक्त कलाका उत्तरोत्तर विकास होता रहा। ११–१२वीं सदीमें तो ग्वालियर-नगर अथवा दुर्गमें ही नहीं बल्कि समस्त मध्यभारतमें जैनमूर्तिकलाके साथ-साथ जैनधर्म एव साहित्यका भी प्रचुर प्रचार रहा। इस सन्दर्भमें इम्पीरियल गजैटियर[1]का निम्न उल्लेख महत्त्वपूर्ण है :—

"In the eleventh and twelveth centuries the Jain Religion was the cheif form of worship of the highest classes in Central India and the remains of temples and images belonging to this sect are with all over the agency"

आगे चलकर उसके प्रचुर रूपसे विकसित होनेके प्रमाण १५–१६वीं सदीमें पुनः प्राप्त होते हैं, जो कई दृष्टियोंसे महत्त्वपूर्ण हैं। ग्वालियर-दुर्गमें उपलब्ध जैन मूर्तियाँ तथा उनके अभिलेखोंका गहन अध्ययन किया जाय तो तत्कालीन मध्यभारतीय इतिहासकी कई प्रचलित मान्यताओं पर नया प्रकाश पड

1 Imperial Gazetteer of India Vol IX, 1908 A D, Page 353

उक्त गजेटियरमें जिस समयकी बात कही गई है, उस समय वहाँकी प्रधान जातियोंमें जैन जातिकी गणना होती थी। उनकी आयु, समृद्धि, स्वास्थ्य एव शिक्षाके सम्बन्धमें भी निम्न उल्लेख द्रष्टव्य है

"The age statistics show that the Jainas, who are the richest and best nourished community, live the longest, while the Animists and Hindus show the greatest fecundity," (Page 348)

Omitting Christians and others (chiefly Parsis) Jainas are the best educated community 19% being Literate, while Mosalmans come next with 8% followed by Hindus with 3% (Page 348)

जाता है। जैन साहित्य एव कलाके विकासकी दृष्टिसे उक्त काल स्वर्णकाल ही कहा जा सकता है। इस स्वर्णकालका प्रवर्तक तोमरवशी राजा डूंगरसिंह (वि० स० १४८१ - १५१०) एव उनका पुत्र राजा कीर्त्तिसिंह (वि० स० १५१०—१५३६) है। इन्हीं राजाओंके समयमे अपभ्रश भाषाके धुरन्धर महाकवि रइधू भी हुए हैं, जिन्होंने लगभग तीससे भी अधिक विशाल ग्रन्थोंका प्रणयन किया था, जिनमेसे अभी चौबीस हस्तलिखित ग्रन्थ उपलब्ध हैं[1]। अपनी दैवी प्रतिभा, ओजस्वी कविता, अगाध पाडित्य, कठोर साधना एव सहज एव उदार स्वभावके कारण ग्वालियर राज्यमे ऐसे लोकप्रिय हुए कि वे वहाँके जन-जनके कवि एव श्रद्धाभाजन बन गए। विद्यारसिक तथा जैनधर्मके परमश्रद्धालु राजा डूगरसिंह तो उनके व्यक्तित्वसे ऐसे प्रभावित हुए कि उन्होंने कविको अपने दुर्गमे ही रहकर उसे अपनी साहित्य-साधनाका केंद्र बनानेका साग्रह अनुरोध किया, जिसे कविने स्वीकार भी कर लिया था। कविने स्वय लिखा है —

गोवग्गिरिदुग्गमि णिवसतउ बहुसुहेण तहि। सम्मइ० १।३।१०

महाकवि रइधू जैन थे अत समस्त जैन समाज भी उनका अनुयायी था। जो अर्थहीन थे वे दर्शन-स्पर्शनसे कृतकृत्य होते थे तथा जो धनकुबेर थे वे उसके सकेतपर अपनी गाढी कमाईकी थैलियोंका सदुपयोग करनेके लिये तत्पर रहते थे। ऐसे लोगोंमे सघवी कमलसिंह, खेल्हा ब्रह्मचारी, असपति साहू, रणमल साहू, खेऊ साहू, लोणा साहू, हरसी साहू, कुशल साहू, तोमउ साहू, हेमराज, खेमसिंह साहू, आढू साहू, सघवी नेमदास, श्रमणभूषण कुन्थुदास, होलू साहू एव कुशराज आदिके नाम उल्लेखनीय हैं। रइधू-साहित्यके निर्माणमे उक्त श्रावकोने उन्हें आश्रयदान दिया था और उन्हींकी सत्प्रेरणासे कविने अपने ग्रन्थोंका प्रणयन किया था। ग्रन्थोंकी आद्यन्त प्रशस्तियोसे उक्त श्रावकोंकी १२–१२ पीढियों तकका विस्तृत विवरण उपलब्ध होता है, जिनसे ग्वालियरकी तत्कालीन सामाजिक, आर्थिक, राजनैतिक, धार्मिक, साहित्यिक आदि परिस्थितियों पर पर्याप्त प्रकाश पड़ता है।

उक्त धनकुबेर श्रावकोंमेसे सघवी कमलसिंह, खेल्हा ब्रह्मचारी, असपति साहू, सघाधिप नेमदास आदिके नाम अत्यन्त प्रमुख हैं। इन्होंने रइधूकी आज्ञासे जैनमूर्तियोंका निर्माण एव उनके प्रतिष्ठा-समारोहोंमे अपनी न्यायोपार्जित अटूट द्रव्यराशिका सदुपयोग किया। महाकवि रइधूने सघवी कमलसिंह-को गोपाचलका "तीर्थनिर्माता" कहा है, जो उपयुक्त ही है। कमलसिंहकी प्रेरणासे लिखे गये रइधूकृत 'सम्मतगुणणिहाणकव्व की प्रशस्तिके अनुसार कमलसिंहने ग्वालियर दुर्गमें एक विशाल आदिनाथ भगवानकी मूर्तिका निर्माण एव प्रतिष्ठा कराई थी। अन्य मूर्त्ति एव मन्दिर-निर्माताओं तथा प्रतिष्ठाकर्त्ताओंके कार्योंमे भी इनका सक्रिय सहयोग रहता था। एक बार कमलसिंहने अपनी आदिनाथ भगवानकी मूर्त्तिकी प्रतिष्ठाके लिये जब राजा डूगरसिंहसे आज्ञा चाही तब डूगरसिंहने उन्हें केवल अपनी स्वीकृति मात्र ही प्रदान न की बल्कि दो आदर्श राजाओं—सोरठके राजा वीसलदेव एव जोगिनीपुरके राजा पेरोजसाहि—द्वारा प्रजाजनोंमे श्रेष्ठ वस्तुपाल-तेजपाल एव सारगसाहुको प्रदत्त धार्मिक कार्योंमे हर प्रकारके साहाय्यका उल्लेख करते हुए कहा[3] कि मैं भी अपने राज्यमें उन्हीं राजाओंके आदर्शोंका पालन करता हूँ। अत आदिनाथकी प्रतिष्ठाके समय तुम "जो-जो माँगोगे वही वही दूँगा (ज ज मग्गहु त त देसमि)। तुम अपना धर्मकार्य निश्चिन्ततापूर्वक सम्पूर्ण करो।" इतना कहकर राजाने

---

१ रइधू-साहित्यके परिचयके लिये "भिक्षु स्मृति ग्रन्थ"—कलकत्ता(१९६१)में प्रकाशित "सन्धिकालीन अपभ्रश भाषाके महाकवि रइधू" नामक मेरा निबन्ध द्रष्टव्य है।

२ सम्मत्त० १।१५।४।

३ सम्मत्तगुणणिहाणकव्व १।११।

कमलसिंहको सम्मान स्वरूप अपने हाथसे पानका बीड़ा दिया। कमलसिंह भी प्रसन्नतापूर्वक वापिस अपने घर आया और दूसरे ही दिन प्रतिष्ठा समारोहका कार्य प्रारम्भ कर दिया।

उक्त विशाल मूर्तिके प्रतिष्ठा-कार्यको सम्पन्न करनेवाले थे महाकवि तथा प्रतिष्ठाचार्य रइधू। इस मूर्ति पर उत्कीर्ण अभिलेखसे भी इसका समर्थन होता है कि मूर्तिनिर्माता कमलसिंह था तथा प्रतिष्ठाचार्य थे रइधू। अन्तर इतना ही है कि मूर्तिलेखमें कमलसिंहके नामके स्थान पर 'काला' शब्द पढ़ा गया। किन्तु उसमें या तो लेखवाचकको कुछ भ्रम हुआ है अथवा प्रतीत होता है कि शीत, गर्मी एव बरसातके मौसमी प्रभावने बीच-बीचमें अभिलेखको प्रभावित करके ही 'कमलसिंह'को 'काला' बना दिया है। वस्तुतः वह 'काला' नहीं 'कमलसिंह' ही है, क्योंकि रइधूकृत 'सम्मत्तगुणणिहाणकव्व'की प्रशस्तिमें उल्लिखित कमलसिंहकी वशावली[२] तथा लेखकी वशावली आदि सभी सदृश हैं।

दूसरा मूर्ति-निर्माता था खेल्हा ब्रह्मचारी, जो हिसारका निवासी था तथा जिसका विवाह कुरुक्षेत्रके निवासी सहजा साहूकी पौत्री एव तेजा साहूकी पुत्री क्षेमीके साथ हुआ था। सन्तान-लाभ न होनेसे इन्होंने अपने भतीजे हेमाको गृहस्थीका भार सौंपकर ब्रह्मचर्य धारण कर लिया था[३] तथा उसी स्थितिमें उन्होंने ग्वालियर-दुर्गमें चन्द्रप्रभ भगवानकी मूर्त्तिका निर्माण तथा कमलसिंहके सहयोगसे शिखरबन्द मन्दिरका निर्माण और साथ ही मूर्तिप्रतिष्ठाका कार्य सम्पन्न कराया था। रइधूने लिखा है .

तुम्हह पसाएण भवदुहकयतस्स। ससिपहजिणेंदस्स पडिमा विसुद्धस्स ॥
काराविया मइ जि गोवायले तुग। उड्डुचावि णामेण तित्थम्मि सुहसग ॥
आजाहिया हाण महु जणाण सुपवित्त। जिणदेव मुणिपाय गधोव सिरसित्त ॥
दुल्लभु णरजम्मु महु जाइ इहु दिण्णु। सगहिंवि जिणदिक्ख मयणारि जिं छिण्णु ॥
तहिं पढिय उवयार कारणेन जिणमुत्ति। काराविया ताहि सुणिमित्त ससिदित्ति ॥
कलिकालु जिणधम्म धुर धार पूढस्स। तिजयालये सिहरि जस सुज्झ रूढस्स ॥
सिरि कमलसिहस्स सघाहिवस्सेव। सुसहायएणावि त सिद्ध इह देव ॥

(सम्मइ० १।४।११–१९)

ग्वालियर-दुर्गका तीसरा मूर्त्ति-निर्माता है असपति साहू, जिसका पिता तोमरवशी राजा डूगरसिंहका सम्भवत खाद्य एव आपूर्त्ति मत्री (Food and Civil Supply Minister) था। चार भाइयोंमें यह मझला भाई था। चतुर्विध सघका भारवहन करनेसे इसने "सघपति" की उपाधि प्राप्त की थी। विद्यारसिक, धर्मनिष्ठ एव समाजका प्रधान होनेके साथ-साथ वह कुशल राजनीतिज्ञ भी था। प्रतीत होता है कि वह भी समकालीन राजा कीर्त्तिसिंहका दीवान, सुरक्षामन्त्री अथवा प्रधान सलाहकार था। इसने श्रद्धावश अनेक जैनमूर्त्तियों एव मन्दिरोंका निर्माण एव उनकी प्रतिष्ठाएं कराई थीं। रइधूने कहा है

वीयउ पुणु परउवयारलीणु। जिणगुणपरिणय उद्धरियदीणु ॥
जिणि काराविउ जिणुहरु ससेउ। ययवड पतिहिं रहसूरतेउ ॥

---

[१] जैन शिलालेख सग्रह तृतीय भाग, (माणिक० सीरीज, बम्बई, वि० स० २०११) लेखाक ६३३।

[२] सम्मत्तगुणणिहाणकव्व ४।३१।

[३] सम्मर्जिणचरिउ १०।३४।१७–३४।

णियमतत्ताणि रंजियउ राउ। सावयविहाण कम्माणुराउ ॥
परणारिपरम्मुहु विगयलोहु। असपत्ति माहु जणजणियमोहु ॥

(सावय० १।४।४-७)

तथा—

पुणु वीयउ णंदणु सकियच्छुँ। रज्जकज्जधुरधरणसमच्छुँ ॥
सवाहिउ असपत्ति भसकिउ। ससिपहकरणिम्मलजसअंकिउ ॥
णिरसियपावपडलणिउरन्ह। जेण पइट्ठाविउ जिणबिंबहु ॥

(सावय० ६।२६।६-८.)

चौथा मूर्ति निर्माता था संघाधिप नेमदास। इनकी मीरा एवं माणिको नामकी दो पत्नियाँ थीं। नेमदास योगिनीपुरके निवासी थे। वे वहाँके वणिक्श्रेष्ठोंमें अग्रगण्य तथा समकालीन राजा प्रतापरुद्र चौहान (वि० सं० १५०६के आसपास) द्वारा सम्मानित थे। इनके छोटे चतुर्थ भाई वीरसिंहने गिरनार-यात्रा की थी। इनके पिताका नाम तोसउ था तथा वंश सोमवंशके नामसे प्रसिद्ध था। नेमदासने ग्वालियर तथा अन्य कई स्थानों पर पाषाण एवं धातुकी बहुत-सी मूर्तियों एवं गगनचुम्बी जिनमन्दिरोंका निर्माण कराया था। रइधूका आशीर्वाद उन्हें प्राप्त था अतः धार्मिक एवं साहित्यिक कार्योंमें वे सदा इनके साथ रहते थे। रइधूकृत पुण्णासवकहाकी आद्यन्त प्रशस्तिमें इन्हीं बातोंका इस प्रकार उल्लेख किया गया है:—

। संघाहिव णामें णेमिदासु ॥
अग्गेसरु णिववावारकज्जि। सुमहंतपुरिसपहुरंदरज्जि ॥
जिणबिंब अणेय विसुद्धबोह। णिम्मविवि दुग्गइपहणिरोह ॥
सुपइट्ठ काराविउ सुहमणेण। तित्थेसगोत्तु बंधियउ जेण ॥
पुणु सुरविमाणसमु सिहं खेऊ। णियपहकरपिहियउ चंदतेउ ॥
काराविउ जिं जिणणाहभवणु। मिच्छामयमोहकसायसमणु ॥

(पुण्णासव० १।५।६-११)

तथा

भो रइधू बुह वड्ढियपमोय।
ससिद्ध जाय तुहु परममित्तु। तउ वयणामियपाणेण तित्तु ॥
पइ किय पइट्ठमहु सुहमणेण। जाजय पूरिय धणकंचणेण ॥
पुणु तुव उवएसें जिणविहार। काराविउ मइ दुरियावहार ॥

(पुण्णासव० १।६।८-११)

ताह पढमु बुहयण वक्खाणिउ। णिव पयावरुद्द सम्माणिउ ॥
बहुविहधाउफलिहविदुममउ। कारावेप्पिणु अगणिय पडिमउ ॥
पतिट्ठाविवि सुहु आवज्जिउ। सिरितित्थेसरगोत्तु समज्जिउ ॥
जिं णहलग्गि सिहरु चेईहरु। पुणु णिम्माविय ससिकरपहहरु ॥
णेमिदासु णामें संघाहिउ। जिं जिणसंघभारणिव्वाहिउ ॥

(पुण्णासव० १३।२।२-६)

रइधूने सहजपालके एक पुत्र सहदेव संघपतिको भी मूर्त्तिप्रतिष्ठापक कहा है[1] लेकिन इसके सम्बन्ध-

---

१ सम्मइ० १।८।४ तथा १०।३२।१-६

में अन्य कोई विशेष विवरण उपलब्ध नहीं होता। जो भी हो, इतना निश्चित है कि रइधूके पूर्ववर्त्ती एव उनके समयमें ग्वालियर दुर्गमें जैनमूर्त्तियोंका इतना अधिक निर्माण हुआ कि जिन्हें देखकर रइधूको लिखना पड़ा:—

अगणिय अण पडिम को लक्खइ। सुरगुरु ताह गणण णइ अक्खइ ॥

सम्मत्त० १।१३।५.

ग्वालियर-दुर्गकी जैनमूर्त्तियों को कविने अगणित कहा है, यह उचित ही है। राजा डूंगरसिंह एव उनके पुत्र राजा कीर्तिसिंह दोनोंने ही कुल मिलाकर ३३ वर्षों तक जैनमूर्त्तियोंके निर्माणका कार्य सम्पन्न किया था। इस विषयमें सुप्रसिद्ध इतिहासकार हेमचन्द्र रायका कथन उल्लेखनीय है[1]

He (Dunger Singh) was a great patron of the Jaina faith and held the Jainas in high esteem During his eventful reign the work of carving Jaina images on the rock of the fort of Gwalior was taken in hand, it was brought to completion during the reign of his successor Raja Karansingh (or Kirtisingh) All around the base of the fort, the magnificent statues of the Jaina pontiffs of antiquity gaze from their tall niches like mighty guardians of the great fort and its surrounding landscape Babur was much annoyed by these rock sculptures as to issue orders for their destruction in 1557 A D

मूर्तिभञ्जक बाबरके उस आदेशका अग्रेजी अनुवाद कनिंघमने इस प्रकार किया है[2]:

"They have hewn the solid rock of this Adivā and sculptured out of it idols of longer and smaller size On the south part of it is a large size which may be about 40 feet[3] in height These figures are perfectly naked without even a rag to cover the parts of generation Adivā[4] is far from being a mean place, on the contrary, it is extremely pleasant The greatest fault consists in the idol figures all about it I directed these idols to be destroyed "

ग्वालियर-दुर्गकी जैन मूर्त्तियोंको आधुनिक दृष्टिसे प्रकाशमें लानेवालोंमें सर्वप्रथम श्रेय फादर माण्टसेरॉट(Father Monteserrat)को है, जो एक योरुपियन घुमक्कड थे तथा जिन्होंने सम्राट अकबरके समयमें भारतकी पदयात्रा की थी। उन्होंने सूरतसे दिल्ली जाते समय ग्वालियर-दुर्गकी जैन मूर्तियोंके दर्शन किये थे और कुछ दिन रुककर उनके इतिहास पर कुछ प्रकाश डालनेका प्रयास किया था।[5]

उक्त माण्टेसरॉटके बाद जनरल कनिंघमने ग्वालियर-दुर्गकी जैन-मूर्त्तियोंका कुछ विवेचन किया।

---

१ Romance of the fort of Gwalior (1931) Pages 19-20

२ Murry's Northern India, Page 381-382

३ बाबरने भूलसे आदिनाथकी मूर्त्तिकी ऊँचाई ४० फीट लिख दी, वस्तुत वह ५७ फीट ऊँची है।

४ बाबर द्वारा उपयुक्त 'अदिवा' शब्दका अर्थ कनिंघम आदि किसीने भी स्पष्ट नहीं किया। मेरे ख्यालसे बाबरने 'आदिनाथ'के लिये उक्त शब्दका प्रयोग किया है।

५ Asiatic Researches Vol IX, Page 213

कनिंघमके बाद भी लोगोंने उनपर लिखा है अवश्य, किन्तु वह सब कनिंघम साहबकी नकल अथवा उनके कथनका साराश मात्र ही है। कनिंघमने उक्त मूर्त्तियोंकी कलासे प्रभावित होकर लिखा है[1].—

The (Jaina) rock sculptures of Gwalior are unique in northern *India, as well for their number, as for their gigantic size*

इण्डियन स्टेट रेलवेके प्रकाशन विभागने भी अपनी ग्वालियर सबधी एक पुस्तिकामें उक्त मूर्त्तियोंसे Rock giants की उपमा देते हुए लिखा है[2]•

Round the base of Gwalior-fort are several enormous figures of the Jaina Tirthankaras or pontiffs which vie in dignity with the colossol effigies of that greatest of all self advertisers, Ramses II, who plastered Egypt with records of himself and his acheivements These Jaina statues were excavated from 1440-73 A D

उपलब्ध विविध सामग्रीके आधार पर लिखित यही है ग्वालियर-दुर्गकी कुछ जैनमूर्त्तियोंकी अति-सक्षिप्त कहानी। ग्वालियर-दुर्गको जब "Pearl in necklace of the castles of Hind" कहा गया है तब भला उसमें सामान्य मूर्त्तियोंका निर्माण कैसे किया-कराया जाता? उनका कला-वैभव अद्भुत है। वे अपनी सौम्यता एव भव्यतामें होड़ लगाती-सी प्रतीत होती हैं। जिन मर्मी कुशल कलाकारोंने इन्हें गढा होगा वे आज हमारे सम्मुख नहीं हैं, उनके नाम भी अज्ञात हैं, उन्होंने इसकी परवाह भी न की होगी किन्तु उनकी अनोखी कला, अनुपम शिल्प-कौशल, अतुलित धैर्य एव अटूट साधना मानो इन मूर्त्तियोंके माध्यमसे हमारे सामने साकार उपस्थित है। और उनके निर्माता सघवी कमलसिंह, खेल्हा, असपति, नेमदास एव सहदेवके सम्बन्धमें क्या लिखा जाय? उनके आस्थावान् विशाल हृदयोंमें जो श्रद्धा-भक्ति समाहित थी, उसके मापन हेतु विश्वमें शायद ही कहीं मापयन्त्र मिल सके। हाँ, जिनके दिव्य नेत्र विकसित हैं, जो कला-विज्ञानकी अन्तरात्माके निष्णात हैं, जो इतिहास एव सस्कृतिके अमृतरसमें सराबोर हैं, वे उक्त मूर्त्तियोंकी भव्यता, सौम्यता, विशालता एव कलाका सूक्ष्म निरीक्षण कर उनके हृदयकी गहराईका अनुमान अवश्य लगा सकते हैं। और उन मूर्तियोंके निर्माण करानेकी प्रेरणा देकर उनमें प्राणप्रतिष्ठा करानेवाले रइधू! जिसकी महती कृपासे कुरूप, उपेक्षित एव भद्दे आकारके कर्कश शिलापट्ट भी महानता, शान्ति एव तपस्याके महान आदर्श बन गये, ऊबड खाबड़ एव भयानक स्थान तीर्थस्थलोंमें बदल गये, उत्पीडित एव सन्तप्त प्राणियोंके लिये जो आराधना, साधना एव मनोरथप्राप्तिके पवित्र मन्दिर एव वरदानगृह बन गये। ज्ञानामृतकी अजस्र धारा प्रवाहित करनेवाले उस महान् आत्मा, सुधी, महाकवि रइधूके गुणोंका स्तवन भी कैसे किया जाय? मेरी दृष्टिसे उसके समग्र कार्योंका प्रामाणिक विवेचन एव प्रकाशन ही उसके गुणोंका स्तवन एव उसके प्रति सच्ची श्रद्धाञ्जलि होगी तथा साहित्य और कला जगत् तभी उसके महान् ऋणसे उऋण हो सकेगा।

---

१ Murry's Northern India, Pages 381-382

२ 'Gwalior' published by the publicity Deptt Indian state Rly 1956

मेड़तासे विजय जिनेन्द्रसूरिको वीरमपुर प्रेषित सचित्र विज्ञप्तिपत्र

भंवरलाल नाहटा

जैन धर्ममें तीर्थंकरोंके बाद आचार्योंका उल्लेखनीय स्थान है। क्योंकि जैन शासनका सचालन उन्हींके द्वारा होता है। साधु-साध्वी, श्रावक-श्राविका चतुर्विध सघको धर्ममें प्रवृत्त करानेका और शासन रक्षणका भार उन्हीं पर होता है। इसलिये जिस तरह राजा-महाराजाओका राज्य शासन चलता है उसी तरह आचार्योंका धर्म शासन। राजाओंकी तरह ही उनका मान-सम्मान और आज्ञाओंका पालन किया जाता है। जैन शासनको इन आचार्योंने ही बडी सूझ-बूझसे अब तक टिकाये रखा और सब प्रकारसे उन्नति की। उनके आगमनसे धर्म जागृतिका स्रोत उमड पडता है। इसलिये प्रत्येक ग्रामनगरोंके श्रावक-श्राविका सघ, आचार्योंको अपने यहा बुलाने, चातुर्मास करनेको उत्कठित रहता है। उन्हें अपने यहा पधारनेके लिये जो विज्ञप्ति या विनतिपत्र भेजे जाते थे वे इतने विद्वत्ता और कलापूर्ण तैयार किये जाने लगे कि एक तरहसे वे खण्डकाव्य और चित्र-गेलेरी जैसे बन गये। ऐसे महत्वपूर्ण और वैविध्यपूर्ण अनेकों विज्ञप्तिपत्र आज भी प्राप्त हैं। बडौदासे सचित्र विज्ञप्तिपत्रों सबधी एक ग्रन्थ काफी वर्ष पहले प्रकाशित हुआ था। इसके बाद संस्कृतके अनेक विज्ञप्ति-काव्योंका एक सग्रह मुनि जिनविजयजीने प्रकाशित किया था। पर अभी तक बहुतसे ऐसे महत्वपूर्ण विज्ञप्तिपत्र इधर-उधर बिखरे पड़े है जिनकी ओर किसीका ध्यान ही नहीं गया। यहा ऐसे ही एक सचित्र विज्ञप्तिपत्रकी नकल प्रकाशित की जा रही है, जो गुजरात और राजस्थान इन दोनोंके लिये विशेष महत्वपूर्ण है। अबसे १५५ वर्ष पहले(सवत् १८६७)को यह पत्र मेडतेके श्रीसघकी ओरसे वीरमपुर स्थित तपागच्छके आचार्य विजयजिनेन्द्रसूरिको भेजा गया था। अभी यह पत्र कलकत्ताकी गुजराती तपागच्छसघकी लायब्रेरीमें सुरक्षित है। वहीं एक और सचित्र विज्ञप्तिपत्र है, जो तपागच्छकी सागर शाखाके कल्याणसागरसूरिको अहमदाबाद भेजा गया था पर उसमें चित्रोंके नीचे वाला अश अब प्राप्त नहीं हैं।

मेडतेका सचित्र विज्ञप्तिपत्र ३२ फूट लम्बा है जिसमें १७ फुट तक तो चित्र हैं और १५ फूटमें सस्कृत और मारवाडी भाषाका गद्य-पद्यमें लेख है। यहा सर्वप्रथम चित्रोंका सक्षिप्त विवरण दे दिया जाता है। फिर मूल लेखकी नकल दी जायगी। चित्रोंका प्रारम्भ मगल कलशसे होता है

जिसके दोनों ओर स्त्रिया खड़ी हैं। इसके बाद छत्रके नीचे दो स्त्रिया नृत्य कर रही हैं, दो स्त्रिया बाजा बजा रही हैं, एक ढोलक और दूसरी वीणा बजा रही है। तदनतर अष्ट मगलिक, १४ महास्वप्न, त्रिशला माता, सिद्धार्थके सामने बैठे स्वप्नफल पाठक। फिर जिनालय, बाजार, दुकानें, महन्त, मसजिद। इसके बाद बाजार, तीन-तीन दुकानें, श्रीनाथजी का मन्दिर। फिर तीन-तीन दुकानें, रास्तेमें १ घुड़सवार, पनिहारी, पुरुषवर्ग, दो मुनि जिनके हाथमें काले रगकी त्रिपणी है, चित्रित किये गये हैं। फिर हाथी पर ध्वजाधारी। तदनन्तर चार घुड़सवार, दस बाजा बजाने वाले, अश्वारोही राजा जिसके आगे २ और पीछे तीन और बगलमें २ आदमी चल रहे हैं। तदनन्तर १५ पुरुष, १ बच्चा, १३ स्त्रिया और १ बालिका है। स्त्रियोंके मस्तक पर घड़े। इसके बाद उपाश्रयमें आचार्य तख्त पर बैठे हैं। सामने ४ श्रावक और स्थापनाचार्य हैं, पीछे चॅवरधारी खड़ा है। तख्तके पास ८ साधु, ७ श्राविकायें जिनमें एक खड़ी है, एक व्यक्तिका एक पाव आगे और एक पाव पीछे हैं। इसके बाद साध्वीजीका उपाश्रय है। ४ श्राविकायें बैठी हैं। फिर पार्श्वनाथ मन्दिर शिखरयुक्त, जिसके दाहिनी ओर अन्य तीर्थंकर और बायी ओर दादागुरु विराजमान है और एक नर्तकी नृत्य कर रही है जिसके एक तरफ वाजित्र बजाने वाला खड़ा है। इन भावचित्रोंके बाद विज्ञप्तिलेख लिखा हुआ है जिसकी नकल आगे दी जा रही है। विज्ञप्तिलेखमें वीरमगावके राव फतहसिंह, टोकर सेठ, ४ जैन मन्दिर, ईश्वर, माता, गणपति, भैरव, ६४ योगिनी, ५२ वीर व सहस्रलिंग तालाबका महत्त्वपूर्ण उल्लेख है। फिर विजयजिनेन्द्रसूरिके १०८ गुणोंका उल्लेख करते हुये १से लेकर १०८ तककी वस्तुओं व प्रकारोंका वर्णन महत्वका है। तदनन्तर मरुधर देश, राजा मानसिंह, मेदनीपुर (मेड़ता), वहाके १२ मन्दिर, हाकम पचोली गोपालदासका काव्यमें उल्लेख कवि गुलालविजयके शिष्य दीपविजयने किया है। फिर आचार्यश्रीके गुण-वर्णन, उनके साथके मुनियोंके नाम और मेडतेके मुनियोंके नाम काव्यमें है। आगे मारवाडी भाषामें गद्यमें पत्र है जिसमें पर्युषण आदिके समाचार व उपालम्भ लिखा हुआ है। यह लेख सवत १८६७के मिगसर सुदि ५को शिवचद्रने संघके कहनेसे लिखा है। प्रस्तुत लेखका आधा अश गुजरात सबधी है और आधा मारवाड़ सबधी। तत्कालीन मारवाडी भाषा एव अन्य अनेक बातोंकी इस लेख द्वारा महत्त्वपूर्ण जानकारी मिलती है। लेखमें गुलालविजयको कविराय विशेषण दिया है अतः उनकी कविताओंकी खोज की जानी आवश्यक है।

विज्ञप्तिपत्र

॥ ६० ॥ श्रीसद्गुरुभ्यो नम ॥ श्रीमज्जिनराज वाग्वादिनी सद्गुरुचरणकमलशरणीकृत्य ॥

स्वस्ति श्रीरमरसुरासुरावनि चराधीशोत्तमागैर्नत ।
लोकालोक विलोकनैक रसिक धात्रादि देवै स्तुत ॥
दृष्ट्वाय चरणाश्रये स्थितिमती चक्रेश्वरी रूपभाक्
जाता भक्तजनेष्टदा जयतु स श्रीनाभिजातो जिन ॥ १ ॥

अथ श्रीशाति जिनस्तुति —

शशामयस्मिन्नचिरीदरे च, चिरतनोरुक् प्रचुर प्रचार ।
आयातएवेतदुदारचोद्यं, जात स शातिं शिव तातिरस्तु ॥ २ ॥

अथ श्री नेमितीर्थंकृद्वर्णनम् —

राजीव दृग्योषिदुदारराजी ललामहित्वात्तय मोरराज ।
राजीमतीं यो खिल योगिराजो, भूयात्सनेमिर्मविकाष्टसिद्ध्यै ॥

अथ श्री पार्श्वपरमेश्वरस्तव —

पद्माशक्तिमती तथैव धरणो यस्याह्नि सेवापरौ
पार्श्वं नैव जहाति भक्तिनिरत पार्श्वाभिधो यक्षराट्
जप्त नाम यदीय मुज्वल धिया कष्टाष्टक ध्वसकम्
विश्वाभिप्सित दभवेज्जयतु स श्रीपार्श्वतीर्थेश्वर ॥ ४ ॥

अथ वर्द्धमान जिनराजवर्णनम्—

येना तारि समा सुधारिनिकर सद्देशना दानत
काले नल्प कुवादि जल्प विषमे मिथ्यान्धकारावृते
उद्यद्भास्कर राजमडळ निज जागर्तियच्छासनम्
सोय श्री चरमो जिनाधिप वरो जीव्यादन तर्द्धिद ॥ ५ ॥
एव पच जिनाधीशान् सुराधीशार्चित क्रमात्
अभिष्टूय प्रकृष्टेन भावेन कृत मगलान् ॥ ६ ॥

अथ गुज्जरदेशवर्णनम् ॥ दूहा ॥

सारद मात मया करी, प्रणमी सद्गुरु पाय ।
लेख पद्धति हिव वर्णवु, गावु गच्छपति राय ॥ १ ॥
जबूद्वीप दक्षिण दिसै, भरतक्षेत्र मझार ।
गुज्जर देश सुहामणो, वीरमनगर उदार ॥ २ ॥
धर गुज्जर सुदर धरण, हरण दु ख सुख ठाम ।
हरषित सुरवासो वसें, जेहवो गुण तस नाम ॥ ३ ॥
सहु देसा माहे सिरै, सुरपति रच्यो निज हत्थ ।
वासवियो हर्षे करी, सुघड करण निज सत्थ ॥ ४ ॥
गुण प्रकारभु (? सु) गुज्जर तणा, लक्ष्मी कीनो वास।
जुगति वसाव्यो जेह धर, अधिकी पूरण आस ॥ ५ ॥
वीरमनगर सुहामणो, वनवाडी जग सार।
कवि ओपम कासु कहै, पसरी जग विस्तार ॥ ६ ॥
तेहिज गुज्जर देसमें, वीरमनगर सुनाम ।
गुण मणि रयण करड ज्यु, भर्यो रहै सुखठाम ॥ ७ ॥
चिहु दिसि हरियाली खुली, नीरतरुवर नीर ।
सलिल परसरै नवल तरु, ओटे किया गुहीर ॥ ८ ॥
शीतल छाया तर भला, जिम माया फल वेल ।
छदा कर राखै सदा, इण विध मननो मेल ॥ ९ ॥
सूरज चद्रज देख नै, हरषित हुवै निसदीस ।
धन धन इण नगरै नरा, वसै सु पवन छत्तीस ॥ १० ॥

॥ देशी भटियाणी री ॥

नगर वीरमपुर सोहै हो मन मोहै सुरतर वृदना, गढ मढ तोरण मंड ।
ऊची गढ विधि भीति हो वहुदीसि कीर्त्तिकगुरा, श्वेत वरण चंद्र खड ॥ १ ॥ न० ॥

कगुर पंक्ति विराजै हो अति छाजै सूरज किरणना, मानु निकस्या आज।
सहसकिरणना मन में हो ते जाणै बीजो चंद्र छै, पिण रवि तीजो माझ ॥ २ ॥ न० ॥
हिव पुर परसिर खाई हो वड छाईधाई बहु जलें, पातालपर पैठ।
दरवाजे भली भुरजा हो जिम दुरजन नैं मन भयरवा, थूल पृथुल गुरु गुठ ॥ ३ ॥ न० ॥
आगै पुरनी मंडप हो कवि मुखथी जिम तिम वर्णवै, नगर घरोघर मान।
ऊंचा मंडप अडिया हो नभि गडिया सूरज किरण नै, मानु रवि जोवण ठान ॥ ४ ॥ न० ॥
मन्दिर सवि छाजै हो मानु राजै स्फटिक रयणतणा, जाली गोखा जोड।
नवल महिल घन मेडी हो मिल मेडी बगला उज्वला, करणी विराजै कोड ॥ ५ ॥ न० ॥
चहुटा मंडप राजै हो विराजै मारग चोपटा, श्रेणी हटाउल ओट।
फिरता छत्रीसे पउणा हो, नही ऊणा धन धण सुन्दरा, व्यापारी बहु मोट ॥ ६ ॥ न० ॥
चपल तुरंगम सोहे हो मन मोहे गयवर गाजता, रथ सु पालखीयानी जोर।
राज मारग में तरुणी हो गत वरणी गयवरनी सदा चालती मोचसमा चोर ॥ ७ ॥ न० ॥
मिलती हिलती नारी हो सुर नारी परैं सोभती, फिरती चोहटा माह।
लेजो वहु छे भाजी हो मन राजी देखीनैं हुवै, बैंगण साग विकाह ॥ ८ ॥ न० ॥
खारिक पिस्ता खिजूरा हो मन जूरा किस्ता हुवै सदा, पुगीफल बहु मोल।
अंबा रायण केला हो बहु मेला मेवा सामठा, लेवै लोक अमोल ॥ ९ ॥ न० ॥
जरीया रेशमी गठा हो भरि बैठा थिरमा सावटु पट्टु नीला लाल।
पचरंग पट पाभडीया हो भलजडीया वींटी नग भला, भारी मोला माल ॥ १० ॥ न० ॥
साडी छीटा सुहावै हो मन भावै ओढण कावली, देव कुसुम वलि दाख।
जानी फल तज चीणी हो वलि फीणी खुरमा जलेबिया, लाडु घेवर साख ॥ ११ ॥ न० ॥
देहरा च्यार विराजै हो गाजै नादै अंबरा, ऊंचा अति असमान।
कोरणी अति मन हरणी हो वरणी नही जाये सही, गावत गंध्रप गान ॥ १२ ॥ न० ॥
शांतिनाथमहाराजा हो मन भाया सुरनर इन्द्रने, श्री प्रभु पार्श्व जिनंद।
परतिख परता पूरै हो दुख चूरै, भविजन वृंदना, आपै सुख अमंद ॥ १३ ॥ न० ॥
सरणागत साधारैं हो मुनिधारैं अनुभव ध्यान में, आलंबन जगतात।
वीरम परसर राजै हो दिवाजै राजै महीपति, श्री सत्रुजानी जात ॥ १४ ॥ न० ॥
श्रावक बहुतै युक्ति, गुरुभक्ति नित प्रति साचवै, पूजा विविध प्रकार।
सतर भेद नै स्नात्रै हो, शुचि गात्रै आठ प्रकार सु, गावै मंगलाचार ॥ १५ ॥ न० ॥
माता ईश्वर गणपति हो, फणपति भैरू देहरा, सहस्रलिंग तलाव।
जोगण चोसठ मडी हो, ग्रहचंडी बावन वीरना, पूजै शिवमती भाव ॥ १६ ॥ न० ॥
गछ चोरासीना साला हो धर्मसाला गुणह गंभीरनी, साधु घणाहिय ज्ञान।
सामायक बहु पोसा हो नहिं थापण मोसा को करो, जैनधर्म शुभध्यान ॥ १७ ॥ न० ॥
एहवो पुरवर वसतो हो सुख हसतो इन्द्रनगर परै, नहिं एहवो वलि कोय।
इक दिन हर्ष वधाई हो तिहा आई श्रीजी साहबा, गच्छ धारी तुम होय ॥ १८ ॥ न० ॥
विनती करि बहुवारि हो हितधारी नहि तुमे साहबा, टोकर सेठ कहे जाण।
हिवै तुम पूज पधारो हो अवधारो मंगल चारनें, संघ आग्रह बहुमान ॥ १९ ॥ न० ॥
घणा महोच्छव वाजे हो दिवाजै गाजै आवीया, वीरमगाम तै धाम।
घर घर मंगल गाया हो वधाया श्रीजी साहिबा, दीपक मुनि कहै ठाम ॥ २० ॥ न० ॥

दूहा— इणपर वीरम सहर में, फतेसिंघ वाघोराव।
धरम नीत प्रतिपालणो, वखत वडै सुभ भाव ॥ १ ॥
सदा रहो शिव भक्ति उर, क्षत्री धर्म सुभाव।
रीत नीत जालम मही, गहिरो फतैसिंघ राव ॥ २ ॥

छप्पय— महा सूर सधीर वीर चिहु दिसा वदीतो
तेज पाण तरवार च्यार दिस सहजा जीतो
न्याय नीत मे निपुण दीपै दातार दिन प्रत
धरम धुरा धारणो हेक शिवभक्ति हुता हित
फतेसिंघ गहिरो गुणा, वड वखत वर्टे वरो
सूर ज्यो रहो सालम मही, कोड जुगा राजस करो ॥ १ ॥

दूहा— सोबादार सदा गुनी, वखतवत्त नर नाथ।
श्रीजी साहिब वीनती, पउधारो नर साथ ॥ १ ॥
करि वदण श्रावक कहै, पउधारो पुर माह।
जनम सफल होसी खरो, धरम कल्प विकसाह ॥ २ ॥
इम सुण श्रीजी ऊठीया, मगलकलश वधाय।
जय जय शब्द उचारीया, भट्ट चरणशुभ वाय ॥ ३ ॥

काव्य— आर्ये भारत खण्ड मण्डन निभे श्रीमज्जनोद्यत्प्रभे।
शर्व्वांगी स्थिति सो दये धृति जनैस्सर्वत्र वित्ताढ्यें।
देशे गुर्जर सन्निके नरपति प्रोढप्रतापोदये
दुष्टा नीतिदुरीति भीत रहिते विक्रमेपत्तने ॥ १ ॥

अथ श्रीविजयजिनेन्द्रसूरीश्वराना वर्णनम् काव्य —

माधुर्येण वच श्रिया नयनयोर्भालस्य भाग्योदये
कान्त्या कान्ततनोर्मनोऽमलतया सिद्धरा कराभोजयो
कर्त्तुं जैन मतानुग समजगद् येषा क्षितौ विहृति
स्ते पूज्या जिनशासनारुणमभा साक्षाद्गणेदोपमा ॥ १ ॥

अथ छद माणकदण्ड—

श्री पूज्यराज गुणके जिहाज, जिम इदुराज, गुणविमल साज
विद्याभडार, अनुपम आचार, सयम सुधार, जुगतलि विचार
शीले सरूप, त्रिण भवन भूप, गुणके गुहीर, त्रिणरत्न सीर
मेरुसुधीर परत्रिया वीर, आनदकद, जिम सुधाचद
विलसो विवेक, चारित्र टेक, धर्महसुरिद, तिण तखतचद
दीपक, वृद सुख स्नेहकद, अष्ट करमके भाजणहार, महिमानतमहत ॥

दूहा— गुण केहवा तुमचा कहु, एक जीभ जो होय
आचारिज गुण आगला, एकसो आठ हि सोय ॥ १ ॥

ढाल (२) पारसजिनेसर साहिबा रे—ए देसी।

पूज्याराध्यतमोतमा रे, वदनीक पूजनीक।
सकल गुणे करी सोभता रे, गछपतीया सिर टीक ॥ १ ॥
जाणो जिनेंद्रसूरीश्वरू रे।
भारती कंठविराजता रे, कलिगोतम अवतार।
भवीयजीव प्रतिबोधवा रे, उदयो दिनकर सार ॥ २ ॥ जा० ॥
इकविध असजम तणा रे, टालण गुण मणि खाण।
वाचक दोयविध धर्मना रे, तीन तत्त्वना जाण ॥ ३ ॥ जा० ॥
च्यार कषायने जीपता रे, पचमहाव्रतधार।
रक्षक षटविध जीवना रे, भय सप्त दीध निवार ॥ ४ ॥ जा० ॥
टालक आठे मद तणा रे, नव ब्रह्मचर्यना धार।
दशविध यतिधर्म धारणा रे, वाचक अग इग्यार ॥ ५ ॥ जा० ॥
बारे उपागने वाचता रे, तेरह काठीया जाण।
चवद विद्या नै जाणता रे, सिद्ध भेद पनरै वखाण ॥ ६ ॥ जा० ॥
सोल कला शशि निर्मला रे, सतरैह सयमपाल।
पाप स्थानक अठारना रे, नेहनिवारण साल ॥ ७ ॥ जा० ॥
उगणीस दोय काउसग तणा रे, वीस स्थानक तप जाण।
श्रावक गुण इकवीसना रे, वाचत हो वरवाण ॥ ८ ॥ जा० ॥
परीसह बावीस जीपता रे, विषय तज्यो तेवीस।
आणा जिन चोवीसनी रे, पालो विश्वावीस ॥ ९ ॥ जा० ॥
भावना पचवीस भावता रे, कप्पाज्झयण छावीस।
उपदेशक अगे किया रे, मुनि गुण सत्तावीस ॥ १० ॥ जा० ॥
मतिज्ञान भेद अठ्ठावीसना रे, उपदेशक मुनिराय।
गुण तीस पाप श्रुत तणा रे, सग नही समुदाय ॥ ११ ॥ जा० ॥
मोहनीना स्थानक अछै रे, तीस भेद सुविचार।
सिद्ध भेद इकत्रीसना रे, छत्रीस लक्षण धार ॥ १२ ॥ जा० ॥
तेत्रीस आसातन तणा रे, टालक हो निशदीस।
चोत्रीस अतिशय जाणता रे, वाणीगुण पैंत्रीस ॥ १३ ॥ जा० ॥
छत्रीस उत्तराध्ययनना रे, उपदेशक गुरुराय।
गणधर कुथु जिणदना रे, सैत्रीस जाणो माय ॥ १४ ॥ जा० ॥
खुड्डिय विमाणना वर्गना रे, उद्देशक अडत्रीस।
समयक्षेत्र माहे अछै रे, कुलगुरु गुणचालीस ॥ १५ ॥ जा० ॥
देहमान श्रीशातिनो रे, धनुष कह्यो चालीस।
पढम महलीय वर्गना रे उद्देशा इकतालीस ॥ १६ ॥ जा० ॥
बयालीस कलोदधि रे, सूरज है उद्योत।
कर्मविपाकना देस छे रे, तयालीस अतबोध ॥ १७ ॥ जा० ॥

दूहा — उद्देशा वर्गे कह्या, चोथे चम्मालीस।
धर्मनाथ निज देहना, धनुषह पैंतालीस ॥ १८ ॥
बभी लिपीना जाणीयै, अक्षर छयालीस।
अग्निभूत ग्रह में वस्या, वर्षजु सैंतालीस ॥ १९ ॥
चौदमा धर्म जीणदना, गणधर अडतालीस।
तेरेन्द्रीना आऊषो, धनु गुण पचास जगीस ॥ २० ॥
देह अनत जिणदनो, धनुष भलो पचास।
उद्देशा इक्कावना, नव ब्रह्मचर्यना भास ॥ २१ ॥
मोहनी कर्मतणा कह्या, सूत्र भला बावन्न।
पच अनुत्तर ऊपना, वीर सीस तेपन्न ॥ २२ ॥

ढाल (३) पाडोसणरी देसी।

एतो नेम जिणद छद्मस्ते हो योगीश्वर दिन चौपन्ने हो (२) विचर्यो महीयल मुदा।
एतो वीरजिणद अतकाले हो जो० कह्या अज्झयण हो (२) पचावन शुद्ध उदा ॥ २३ ॥
एतो विमलजिणदना जाणो हो जो० गणधर शुद्धे हो (२) छप्पन गुणमणि धरा।
त्रिण गणि पिटक विमल कर जाणो हो जो० कह्या अज्झयण हो (२) सत्तावन शुभवरा ॥ २४ ॥
एतो ज्ञानावरणी ने वेदनी हो जो० आयु नाम जाणो हो (२) अतराय सुद्ध लहो।
उत्तर प्रकृति पाचनी जाणो हो जो० अठावन मानो हो (२) शास्त्रै सुधै वहो ॥ २५ ॥
इकारित चद्र सवत्सर जाणो हो जो० गुणसठि लहिये हो (२) निसिमान में सदा।
एतो विमल जिणद तो जाणो हो जो० साठधनु कहियें हो (२) देह मान समें मुदा ॥ २६ ॥
चद्रमडल इगसठ जाणो हो जो० भागें भजिये हो (२) लहियो सुभ ध्यानथी।
वलि शाति जिणदना जाणो हो जो० बासठि सहस्रे हो (२) मुनिवर शुभ मानथी ॥ २७ ॥
एतो निषध नीलगिरि त्रेसठे ही जो० करत प्रकाशा हो (२) उद्योत जिणन्दजी।
एतो चक्रवर्ती गलामें पहिरे हो जो० चोसठि सरिया (२) सुधहार सु ऐंदजी ॥ २८ ॥
एतो जम्बूद्वीप मे जाणो हो जो० रवि पणसठे हो (२) मडल कर जोतिना।
दक्षिण मानुषगिरमें जाणो हो जो० चद्र तपता हो (२) छासठि सुध सोतना ॥ २९ ॥

दूहा— श्री श्रेयास जिणदना, गणधर सतसठ जाण।
धातकी खड जिणदना, अडसठ कह्या वखाण ॥ १ ॥
सात करम उत्तर प्रकृत, गुणहोत्तर विण मोह।
सित्तर धणु उचापणु, वासुपूज्य तनु सोह ॥ २ ॥
इकोतर पूरव सहस, अजित वस्या गृहवास।
कला वहोत्तर जाणीये, विद्या लील विलास ॥ ३ ॥
विजय बलदेव तो आउषो, सहस तिहोत्तर वर्ष।
अग्निभूत गणधर तणु, आयु चहोत्तर वर्ष ॥ ४ ॥
पच्योत्तर सै केवली, पुप्पदंतना जाण।
लक्ष छिहोत्तर पूर्वथी, भरत थयो महराण ॥ ५ ॥

ढाल (४) श्री सखेश्वर पासजिणेसर भेटिये।

सत्तोत्तर लव एक मुहुर्त्तनो मान छै। अकंपितनो आयु अठोत्तर वान छै।
जबूद्वीपनी पोलनो कहीयो आतरो। जोयण गुण्यासी सहस कह्यो तिहा सातरो॥ १॥
श्रीश्रयासनो मान कह्यो केवल सुनै। असी धनुष प्रमाण लहो विधथी सुखै।
नवनमीया मुनिजाण कहु साखे भला। प्रतिमाना दिनमान लहो चितथी सला॥ २॥
इक्यासी ते जाण भली विध चित्तमे। देवानदनी कूख वस्या वीरजी समै।
बयासी निम जाण वले शीतल जिना। गणधर ब्यासी शुद्धि क्रिया गुण शुधिना॥ ३॥
ऋषभदेव जिनदना गणधर जाणीयै। चौरासी शुद्ध जाण जगत्र वखाणीयै।
उद्देशा पढमागना पिन्यासी कह्या। सुविधि तणा गणधार छीयासी सर दह्या॥ ४॥
उत्तर प्रकृत छव कर्मनी सत्यासी सही। धर्म जिणद गृहवास अठ्यासी जग लही।
शाति जिणदनी साधवी सहस नियासीये। नेऊ धनुषनी जाण शीतल जिन तनु कीयै॥ ५॥
आयु गोत्र विण कर्म छत्रैनी जाणियै। कहीय इकाणु सार हीया में आणीयै।
इद्रभूतिगणधार वरप बाणु लहो। चद्रप्रभु जिणराय तिराणु गण कहो॥ ६॥
चोराणुं गणधार अजितजिनना भला। पचाणु गणधार सुपार्श्व जिणद सला।
वायुकुमारना भुवन छिनु लख जाणियै। उत्तर प्रकृति वखाण करम अठ माणियै॥ ७॥
सत्ताणु कही भाव करमनी सरदहो। ऋषभनै साथै दीक्षक निजसुतमन लहो।
अठाणु शुद्धचित्त सुश्रीजी जाणिया। जोजन सनिनाणवै सुरगिर माणीया॥ ८॥
पारसनाथनो आयु सतह वर्ष जाणज्यो। दसदसमी या पडिमाह तिके मन आणज्यो।
एक सो एक दिनमान प्रमाण सुधारणा। कुल इकोत्तर सततु श्रीजी सारणा॥ ९॥
बीडोत्तर वलि रूपक भेदावलि लही। तीडोत्तर सत नाम ते श्री जी सर्दही।
चीडोत्तर सत राग भेद भणावता। पचाधिक सत जाण कुडलिया जणावता॥ १०॥

दूहा— षट उत्तर शत तेहना, दोधक छद सुभेद।
इक शत सातें आगला, गाथा दोधक वेद॥ १॥
मिणिया नवकर वालियै, एक सौ आठ प्रमाण।
जासु कर जपीये सदा, श्री सद्गुरुनो ध्यान॥ २॥
इत्यादिक बहु गुण कह्या, जाणे श्रीजी सार।
कविता किम गुण कर सकै, दीपक मन विस्तार॥ ३॥ श्री॥

सकलगुणमणिविरचितगात्रै अनवद्य विद्या विशारदै श्री सिद्धान्तार्थ स्मारकै अस्ति नास्ति सकल ज्ञायक तत्त्वै सप्तनयवाद विद्या ज्ञायकै रनवद्य गद्यपद्य हृद्य समय शाब्द तर्क छन्दोलङ्कार गणितादि विविध तन्त्रज्ञै सर्वत्र लब्धि प्रतिष्ठै विद्या मद घूर्णित वाद्योघकक्षदात्रै व्याकृत्यलकृति कोशादिभि पाठित वैनयिक छात्रै सद्विद्यौदार्य धैर्य गाभीर्यादि गुणगणपात्रै प्रधारित सुराद्रिवदातुल्यसच्चारित्रै। करतलकलितामलकवदमलविदित सज्जैनिक तत्त्वचारिन्यशास्त्रै। उरीकृत शिरसिजिनानुशासनगिरबै॥ सच्छीलशीलपुण्यसुरसरित्नीरपवित्रै, महामन्त्र पच प्रस्थान युत स्मारकै कषायगिरिभेदनैक महावज्र वद्वीर्य युतै महा मोहमल्लजीपकै, पचाचार पालनै। न भव्यजन प्रतिबोधनैक मार्त्तण्डै॥ अष्टादशसहस्र शैलाग रथवाहकै। षट्जीव रक्षाकारकै। सप्त भयनिवारकै, अष्ट महामदभेदनैक हरि तुल्यै। दशविध यतिधर्मधारकै। एकादशाग वाचनैक रसिकै द्वादशोपागामृत वर्षणैक घनसमूहै। श्रीवीरपट्टप्रभाकरै।

चित्र १ : पृष्ठ ५०, पंक्ति ४–५

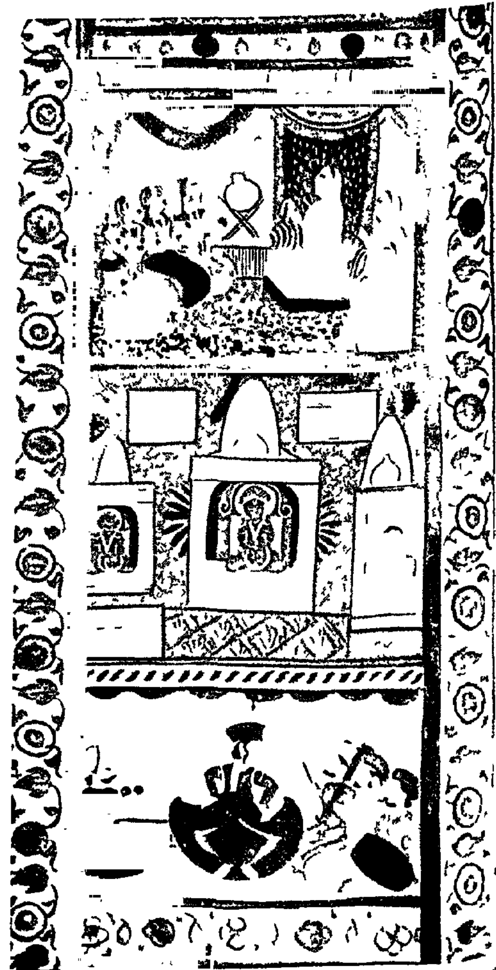
आगे-पीछे चित्र १-४
वि सं १८६७ में, मेडतेके श्रीसंघकी ओरसे वीरमपुर(वीरमगाम–गुजरात)स्थित तपागच्छके आचार्य श्रीविजयजिनेन्द्रसूरिको भेगे गये विज्ञप्तिपत्रका चित्रविभाग
(देखिये पृ० ५०)



चित्र २
पृष्ठ ५०, पंक्ति ५–७



चित्र २ पृष्ठ ७०, पंक्ति ८–१०



चित्र ४ पृष्ठ ७०, पंक्ति १०–१२

महामुनि ससेवित चरणजलजै । पच महाव्रतपालकै । श्रीमदाचार्यवर्य्यै धर्मे धुरिणे ॥ सकलगुणगरिष्टै रित्यादि षड्त्रिंश त्रिशतिपट् गुणोपेतै । जगम जुगप्रधानै सकलभट्टारक शिरोमण्यै पुरन्दर भट्टारकै ॥ भ । जी श्री श्री श्री श्री श्री श्री श्री श्री १०८ श्री श्री श्री श्री श्री श्री विजयजिनेन्द्रसूरीश्वर–जित्क पा चरणान् ढलमित श्री मेदनीपुरत. समस्त सघ लिखति प्रणति पत्रद्वारा सहस्राष्ट सप्येति वाच्या ॥ अत्र श्रीमदिष्टदेव प्रसादाह्लव्य । तत्रापि श्रीमतामगण्य पुण्यवतामहर्निश भावुक भूयादिति । यूय गुण गरिष्ठा । सदिष्टा । तथा च श्रीमता शुभजना भवतामाध्यानमहर्निश मयिका क्रियते श्रीमद्भिरयह समये स्मरणीय यदुक्त नैषधकाव्ये

तववर्त्मनि वर्त्तता शिव पुनरस्तु भवता समागम
अयिसाधय साध्येप्सित स्मरणीया समये वय वय ॥ १ ॥ इत्यादि ज्ञेय ।

तथा च कृपादृष्टि सृष्टि रक्षणीया । नो हेयाश्रीमद्भि प्रीतिरीतिरस्मदुचित कार्यं सलेख्य । पार्थिक्य नो विचार्यम् ॥

काव्य—

लब्धेर्गौतम प्राज्ञवान् सुरगुरु रूपे रतीना पति'
आदित्यस्य वपु प्रभा नयनयो कृष्णप्रियाया पुन
चन्द्रोल्लासित कजवत् गुरुमुख वाणी सुधासागर
श्रीमद् पाटपटोवरो विजयते जैनेन्द्रसूरिश्चिरम् ॥ १ ॥

अथ वाणीवर्णनम्—॥ सवैया ३१ ॥

जाकी मधुराई आगे सयानी लजानी सुधा, जानी अपमानी तब नाक वास ठानी हैं ।
साकरी कै काकर कौ रूप धरि रही छानी, योही डर राखि मनु द्राख सकुचानी है ।
याकै पक्षपात इक्षु लोकन समक्ष लक्ष, घानी मे पिलानी याते अति ही डरानी है ।
सुनत सुहानी सवै रीझि रहै भव्य जानी, ऐसी सुगुरुवानी जातें वानीही हरानी है ॥ १ ॥

अथ मरुधर देश वर्णन भाषा छप्पय—

देशा सिरहर देश वाह मरुधर वरणीजे
वडा मरद वकडा जेथ उतपति जाणीजे ।
असल धरम अकलक असल हिंदुआण आचार ।
दरसण षट देवाण वडौ मरजाद विचार ॥
ते मझि जुधाण कमधा तखत सहिर बीआ सहिरा सिरै ।
जोवता सोभ सहि विधिजुगति जे सु अलकाही रहिगी उरै ॥ १ ॥

अथ मरुधराधीश्वर राजराजेश्वर महाराज श्री मानसिंघ देव वर्णन—

मानसिंघ वडवखत विजय नृप तखत विराजै ।
नम्रतवत नर नाह रूपत जेहो इदराजै ॥
गनन जिसो गजगाह राह हिन्दू ध्रम रप्यण ।
जैरी सक करैं पतिसाह वाह सवि वात विचख्यण ॥
मक धव भूप असमाण मिध, आण जाम धरपुर अदल
तप तेन भाण हिन्दू तिलक, माण दुजण आषाढ मल ॥ २ ॥

अथ मेदनीपुर वर्णनम्—छप्पय—

ते मरुधर मझ तिलौ नयर मेदनीपुर नीको।
भुवण भामिनी भाल ताण विधिरचियो टीको॥
बहु गढकोट बाजार गयण छवि मदिर गोखा।
वणे चिहु दिस बाग जेथ जण माणे जोखा॥
कलि कंठ केकि पिक सब्द कर, हवा लेत भोगी हलक।
दरगाह देखि चत्रभुज दरस, माने ते तीरथ मुलक॥ ३॥

सवैया ३१—

बसें जहा च्यारवर्ण तामें ते से जिनके सवर्ण, और कौन ऐसा बड़ा सुमतीक है।
धर्मषटकर्म दरम्यान बडे सावधान, ग्यान ध्यान दान मान जान सुत्रनीक है।
तर्क छद व्याकरण ठारह पुराण वेद, विद्या दसच्यार के निधान तहतीक है।
कहै कवि जीह एक कहा लु वखान याके, यो तो उपमान मानुजान किरती कहै।

दूहा — श्रीमेडता नगरथी, लिखत मुद्रा सुविचार।
श्रीजी साहब मानज्यो, वंदणा वार हजार॥ १॥
कहा ओपम तुमकु लिखू, जगमे तुम सम होय।
नमता सीस पवित्रसु, पातिक दूरे होय॥ २॥
देस अनेक जगमें अछै, श्रीजी साहिब जाण।
पिण मरुधर समवड नहीं, दीसै अधिको मान॥ ३॥
मेरूधर अधिको मडोवरो, जोधपर सरजाम।
राजथान प्रतपै सदा, हिंदूतिलक ही ठाम॥ ४॥

(१) कपूर हुवै अति ऊजलो रे—ए देसी।

तिण हीज मरुधर देस मे रे, नयरी मेदनीपुरनीक।
भुवन भामिनी भाल ज्यु रे, तिणविध रचीयो टीक रे। सुरिजन॥
जाणो गच्छपति राय॥
बहुगढ कोट बाजार छै रे, गगनागण पुता गोख।
वनवाडी दिसबागसु रे, भोगी माणे जोख रे॥ सु०॥ जा०॥ २॥
पवन छत्रीस जिहा वसै रे, लोक सहु धनवत।
कुबेर मिल सका करै रे, मुझ नगरी सु महत रे। सु०॥ जा०॥ ३॥
आदीसरनो देहरो रे, सोहै चउटा वीच।
सूरज मन इम ऊपनो रे, कीरत थभ ए वीच रे। सु०॥ जा०॥ ४॥
देहरा बारै सोहता रे, स्वर्ग सु माडै वाद।
चतुर्भुज महिमा घणी रे, महजित सर्व सुजाद रे॥ सु०॥ जा०॥ ५॥
मेडता पुर सर सोहवा रे, फलवधि पास जिणद।
मुझ मनवछित पूरणा रे, चूरणा तमम दिणद रे॥ सु०॥ जा०॥ ६॥

राज्ञ तिहा सबलो अछै रे, मानसिंघ महाराज।
नगरलोक सुखीया वसै रे, दिन दिन चढ़त दिवाज रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ७ ॥
तेहनो हाकम गुणनिलो रे, पंचोली गोपालदास।
राजधुरा धर धारणो रे, कीरत पसरी जास रे। सु० ॥ जा० ॥ ८ ॥
बहु व्यापारी तिहा वसै रे, लखपति अधिकै मान।
चोर चरड नवि सचरै रे, गोरी गावै गान रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ९ ॥
वाड़ी पारसनाथ जी रे, पालकोट उत्तत।
देरागी वेव चार सु रे, बाहिर नगर सुहृत रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ १० ॥
दरजी पटवा सुदरु रे, तबोली सोनार।
गणिका मोची तुरकडा रे, इत्यादिक सुविचार रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ११ ॥
एहवो उपाश्रय किंहा नहीं रे, पूज पधारो वेग।
धर्मवृक्ष फल लागसी रे, टलसी सगल उदेग रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ १२ ॥
गुलालविजय कविरायनो रे, दीपविजै कहै ताम।
वदणा माहरी मानज्यो रे, श्रे छो गुण ना धाम ॥ सु० ॥ जा० ॥ १३ ॥

ढाल (२) डोरी मांरी आवै रे रसिया कडतळे,—ए देशी ॥

सदगुरु साचो रे जगमें सुरतरु, जपीयै निसदिन जाप। सनेही।
रन रो मीनो गच्छ रो लाडलो, जिम इद्र ओऊक चाप। स० ॥ १ ॥
गच्छपति विजयजिनेन्द्रसूरीश्वरू ॥
अविचल महिमा रे जगमें अधिपति, गणधर हदो रे ज्ञान। स०।
गणधर घट जपता सूरज उदै, भाजत तिमर अग्यान। स०। ग० ॥ २ ॥
जग में क्रोध मान माया वली, लोभ मिथ्यात्व प्रचड। स०।
रागद्वेष अतर रिपु जीतीया, दुर्द्धर दियै सिर दड। स०। ग० ॥ ३ ॥
तेजरता जयवता जस मुखी, नाणवत जसवत। स०।
लब्धि भडारी लाभ कला भर्या, प्रणम्यति सघला सत ॥ स० ॥ ग० ॥ ४ ॥
चद्रमडलपरि शीतल परदरा भास्कर सम वड तेज। स० ॥
शुद्ध मारगना पालक शुभकरा, भविजनथी बहु हेज। स०। ज० ॥ ५ ॥
जाति रूप कुल बल वपु उत्तमा, विनय सुनाण सपन्न। स०।
दसणचारित्र श्रवर क्षमा दया, सत्य सौच उपन्न ॥ स० ॥ ग० ॥ ६ ॥
चरण करण आर्जव मार्दवा, बभचेरई सुविचार। स०।
आकिंचण निर्लोभी तारण तरा, इत्यादिक गुण सार। स०। ग० ॥ ७ ॥
काव्य पुराण व्याकरण छदना, टीकाशास्त्र अभ्यास। स०।
आगम नय उपनय गाभीर्यता, जुक्ता जुक्त निवास। स०। ग० ॥ ८ ॥
तर्कशास्त्र निरजुक्ति स्वपर तणा, उत्सर्ग ने अपवाद। स०।
निश्चयनय व्यवहार सहामती, जाणक सगला वाद। स०। ग० ॥ ९ ॥
निर्द्धाटक पाखडी छेदता, पच मिथ्यात्व निवार। स०।
कुमति कदाग्रह तृष्णा छेदता, जिम वन छेद कुठार। स०। ग० ॥ १० ॥

धर्मधुरधर मेरु तणी परै, महिमा जगविख्यात। स०।
षटविध जीव निकाचित रूपना, मात तात ने भ्रात। स० ॥ ग० ॥ ११ ॥
सत्रु मित्र सम चित धरता सुखै, कृपा समुद्र पवित्र। स०।
गगाजलपरि निर्मल तुम गुणा, जेहना सरस चरित्र। स०। ग० ॥ १२ ॥
प्रवचन सार उद्धार प्रकरणै, आचार्य गुण छत्तीस। स०।
विविध प्रकारे भागा वर्णव्या, गणी न सकु मुनीस। स०। ग० ॥ १३ ॥
जिम गयणागण तारा नवि गिण सकै, तुम गुण कहिवा न जाय। स०।
फणपति सहस प्रससा जो करै, तिणथी पिण न कहाय। स०। ग० ॥ १४ ॥
उज्जल विधुमडलस्यु तेजनो, स्यु डडीरव मान। स०।
परिमल उज्जल गुण आधिक्य छै, स्यु कहु वधतैवान। स०। ग० ॥ १५ ॥
गिरवा पुरप ते सहजै गुण करै, कार्य म कारण जाण। स०। ग० ॥ १६ ॥
तरु सींचे सरोवर सुभ भरै, मेघ न मागै दाण। स० ग० ॥ १६ ॥
हीयडा में किम साजन वीसरै, ते सज्जन सुविचार। स०।
दिन दिन घडी घडी पल पल सांभरै, जिम कोइल सहकार। स०। ग० ॥ १७ ॥
तपगच्छ मडण हीर दिवाकरू तेहना वस मे भाण। स०।
पडित गुलालविजय कविरायनो, दीपक गाया जाण। स०। ग० ॥ १८ ॥

ढाल (२) म्हारा वाला वाहण जोतो रे पगडानो तारो ऊगीयो–ए देशी।

श्रीजी सकल मन चाहता, सघ तणे चित्त माहे जी।
आवोजी आस्या पूरीयै, भविपकज विकसाहे जी ॥ सद्गुरुराय पधारिये ॥ १ ॥
आतम तुमने ओलगु, लक्षणचेतन जाणो जी
चेतनता तो जे लहै, पामी सद्गुरु वाणो जी ॥ २ ॥
आतम असख प्रदेश छै, लोकाकाशे तेहो जी।
आतम आतम ए प्रमा न्यूनादिक नहीं सेहो जी ॥ स० ॥ ३ ॥
एक प्रदेशना देश में, गुण कहीजे अनत जी।
परजय शक्ति अनतता, परिजय धर्म अनत जी ॥ स० ॥ ४ ॥
एह स्वभावज जीवनो, अस्तै-नास्तिवतो जी।
सत्वी स्वभावै अस्तिता, नास्ति परव प्रपच जी ॥ स० ॥ ५ ॥
रुचक प्रदेश विना कहु, वर्गणा अनत मानो जी।
कर्म रज वीटी रह्यो, जिम रज बादल भानो जी ॥ स० ॥ ६ ॥
अनत चतुष्टी सपदा, अनत शक्ती जाणो जी।
चरण अनंता ते कह्या, वीरज अनतड मानो जी ॥ स० ॥ ७ ॥
अजर अमरपद राजवी, निश्चय नै मत जाणो जी।
विवहारै ससारियो, एम आतम ए चानो जी ॥ स० ॥ ८ ॥
वीर पटोधर कही जता, जाणो सद्गुर राया जी।
तुम वाणी श्रवणै सुणा, रुचसी मन मे राया जी ॥ स० ॥ ९ ॥
रुचते दशविध जाणिये, कही पन्नवणा माँहे जी।
उपदेश बीजी सपदा, भविजन तुमची चाहै जी ॥ स० ॥ १० ॥

नव ते आत्म प्रबोधथी, थास्यै कर्मनै रगै जी।
तुम मुखना उपदेशनी, चाहा तुमनै सगे जी ॥ स० ॥ ११ ॥
वीनतडी अवधारजो, साची प्रीत सभाली रे।
कत्तर पद्दाना बोलडा, ते बोलडा प्रतिपाली रे ॥ स० ॥ १२ ॥
मेडता नगर पधारिये, चौमासो ठावीजे रे।
श्रीसघनै बहु हूस छे, ते पूरव्या मन रीझै रे।, स० ॥ १३ ॥
विक्रम में काइ मोहिया, रोगीलो ते देसो रे।
कपटी गुज्जर में कह्या, ओछा तेहना वेसो रे ॥ स० ॥ १४ ॥
ढीला बोला कावरा, क्या क्या स्यु स्यु बोलै रे।
लूला पगुला सूगटा, त्या सु चित्त अमोलै रे ॥ स० ॥ १५ ॥
पिण ते कामणगारडा, कामण कीधा केई रे।
त्या सु मनडो भेदीयो, जाणो मनमा थेई रे ॥ स० ॥ १६ ॥
मै पिण कामण सीखस्या, करस्या कोड उपायो रे।
गच्छपति राय नै वादस्या, सेवस्या अहनिस पायो रे ॥ स० ॥ १७ ॥
छारा धर्मसुरिंदना, मात गुमाना जाया रे।
हरवट कुल मे केसरी, गच्छपति सहु मन भाया रे ॥ स० ॥ १८ ॥
सवत अठारै सतसठै, कार्तिक मास सुहाया रे।
सुदि तेरस भृगुवारनै, गच्छपतिना गुण गाया रे। स० ॥ १९ ॥
पडित मांहे शिरोमणी, गुलालविजय गुरुराया रे।
दीपविजयनी वीनती, लुलि लुलि लागै पाया रे। स० ॥ २० ॥

इतिश्री वीनती सपूर्णमगमत्। लिखितोय ॥ श्री ॥ १ ॥

ढाल—लुवेझुवे वरसलो मेह—ए देसी

श्री श्री जिनेन्द्रसुरिंद, गावो भवियण भाव सु हो लाल।
तारक भविजन एह, आचारज गुण डार सु हो लाल ॥ १ ॥
कहिता २ नावै पार, वीर पटोधर मनोहरू हो लाल।
पग पग होत कल्याण, इहभव परभव सुखकरु हो लाल ॥ २ ॥
राय प्रदेशी महन्त, राय पसेणी सूत्र में हो लाल।
ध्येय आचारज जाण, ध्यायो मन धर मत्र में हो लाल।
लह्यो लह्यो भवनो पार, शास्वत सुख पाम्या घणा हो लाल।
तिम भवि सेवो जाण, नव निधि पामो नहीं मणा हो लाल ॥ ४ ॥
महामुनि तणा वखाण, श्रीजी पासै छै भला हो लाल।
दानविजय मतिवत्त, प० पट सु जाणो सला हो लाल ॥ ५ ॥
जाचो हीरा ग्वाण, विद्याविजय ऊपनो हो लाल।
रामविजय मन जीत, सागर सु ते नीपनो हो लाल ॥ ६ ॥
गीतारथ गुणवत, नायक जय पद पामीयो हो लाल।
माणक माणक दीव, केसर जय पद धामीयो हो लाल ॥ ७ ॥

फतैविजय मन रग, दोलत ठामें गावियो हो लाल।
पुण्यविजय परमाण, खुसालसागर भावियो हो लाल ॥ ८ ॥
इत्यादिक मुनिराय, सेवै मन सुधसुं सदा हो लाल।
वदना वारोवार, जाणेजो मुनिजन मुदा हो लाल ॥ ९ ॥
इहां छै मुनिवर साथ, आज्ञा तुमची आदरै हो लाल।
सेवक नित प्रति ध्यान, ध्यावै अहनिशि पादरै हो लाल ॥ १० ॥
पंडित माहे प्रधान, गुलालविजय वदणा करै हो लाल।
संतोषविजय मन धीर, दीपै सुख विजयै धरै हो लाल ॥
राजविजय मनरग, नगविजय सुभ भाण सु हो लाल।
माणकविजय मन धार, दलपति वादै जाणसु हो लाल ॥
अजीतविजय सुखकार, ऋषभ राजेन्द्र दोय भाव सु हो लाल।
सिद्धविजय मन चग, रूपक दानै नवल सु हो लाल ॥ १३ ॥
रतनश्री साधवी मान, ज्ञाने दौलत सु भरी हो लाल।
श्राविका सरब सुचग, चाहै निज मन शुभकरी हो लाल ॥ १४ ॥
लिखु लिखु कागल केह, सात समुद्रनी मिस करी हो लाल।
कागल जो धरती होय, पार न आवै गुण खरी हो लाल ॥ १५ ॥
वदणा वार हजार, मानेज्यो गच्छपति मुदा हो लाल।
इहाना सबनो जुहार, तिहा कहज्यो सघने सदा हो लाल ॥ १६ ॥
अधिको ओछो लिखियो तेह, माफ करो महाराजजी हो लाल।
मुंनि रसं सिद्धि ने चद्रं, कार्त्तिक सुदि काम राजजी हो लाल ॥ १७ ॥

—इत्यादि वर्णन कार्यमगमत्—॥ १ ॥

इसके बाद राजस्थानी लिपिमें लेख है। उसके बाद लिखी हुई भासको प्रथम लिखा जाता है

॥ भास स्वाध्याय ॥

देशी—नींद नयणा रे विच घुल रही एहनी

साहिबा सद्गुरू चरण सुहामणा, वदो भविजन भाव हो ॥ सद्गुरुराजा ॥
साहिबा प्रेम अमृत रस वरसता, सिवपथ सीझो ठाव हो। स० ॥ १ ॥
गच्छपति विजयजिनेन्द्रसूरीश्वरू ॥
साहिबा मुनि गहगाटै सोभता, चदज कुलना रूप हो। स०।
साहिबा शुधभडार खुल्या रहै, रीझवै पृथवीना भूप हो। स०। ग० ॥ २ ॥
साहिबा ठाम ठाम मगल घणा, मोतीया थाल भराय हो। स०।
साहिबा पूजजी वधावै घरोघरै, दिल दरियाव मराय हो। स०। ग० ॥ ३ ॥
साहिबा वस वधारण अभिनवो, वीरजिनेसर पट्ट हो। स०।
छाजा धर्म सूरीसना, प्रतपो वखत प्रगट्ट हो। स०। ग० ॥ ४ ॥
कोड दिवाली चिर जीवज्यो, प्रतपो कोड वरीस हो। स०।
जैन धर्म मडण धुरा, गुण गण रत्न सूरीश हो। स०। ग० ॥ ५ ॥

मेडतापुरनी वीनति, मानेज्यो महाराज हो। स०।
मरुधर देश पधारियै, देसां में सिरताज हो। स०। ग०॥ ६॥
वधाविस्यु गच्छरायने, मोतिया भरिभरि थाल हो। स०।
जलधर सहुनें सम गिणै, तिम तुमे जाणो कृपाल हो। स०। ग०॥ ७॥
गुलाल संतोषनी वीनति, जय जय पढना राग हो। स०।
ध्यावै सद्गुरु चरणनै, सफल करै निज भाग हो। स०। ग०॥ ८॥
साचा चरणनै सेवता, सुख उपजै मन रग हो। स०।
दीप कहै मन हरख सु, देज्यो अविचल सग हो। स०। ग०॥ ९॥

इति स्वाध्याय समाप्तम्॥ श्री॥

स्वस्ति श्रीवीरमगांव नगर शुभस्थाने सकल शुभ ओपमा विराजमान अनेक ओपमा लायक एक वीध सजमरा पाळणहार, दुविध ध्रम रा जाण, तीन तत रा जाण, चार कषाय रा जीपक, पच महाव्रत धारक, नव ब्रह्मचर्य रा पालक, दशविध जती ध्रम रा धारक, इग्यारै अग रा जाण, बारै उपाग रा जाण, तेरै काठीयाजीपक, चवदै विद्या रा निधान, पनरै सीध भेद रा जाण, सोलै कला निर्मला, सतरै भेद सजम रा पालक, अठारै पाप-स्थानक रा निवारक, वीस थानक, इकीस श्रावक रा गुण प्रकाशक, बाईस परीसे रा जीपक, तेईस विषै रा निवारक, चोईस जिणेसर रा आज्ञा रा पालक, पचीस भावना रा जाण, छाईस कल्पना रा जाण, सताईस साधु गुण रा भडारक, आचार्यादक छतीस गुणेकर विराजमान, सकल भटारक सिरोमणी, पुज्य पुरदर, भट्टारकजी श्री श्री श्री श्री श्री १०८ श्री श्री विजैजिनेन्द्रसूरीसुर जी सपरिवारान् चरणकमलान् श्री मेड़ताथी सदा सेवक आज्ञाकारी हुकमी पाट भगत समस्त सघ लिखतु वदणा त्रिकाल दिनप्रते वार १०८ वार अवधारसी जी अठारा समाचार श्री देव गुरा री कृपा कर नै भला छैजी। पूज्यश्रीजी साहबा रा सदा सरबदा आरोग्य चाहीजेजी। पूज्य श्री जी साहबा रे आहार पाणी गगाजल आरोगण रा घणा जतन करावसी जी, जतन तो श्री इष्ट देवजी करसी, पिण सिंघ नै तो लिखो चाहीजे, रु पुजजी रा चरणारविंद भेटण री सघ घणी उमेद राखै छे, सु श्री फलोधी पारसनाथजी री जात्रा सारू पधारसी नै मेड़तारा सघ नै वदावसी तिको दिन धन हुसीजी, श्रीजी मोटा छौ, श्री गणधर जी री गादी बिराजीया छौ, सुश्रीजी रा गुणारो पार नहीं, मेडता रा सघ ऊपर सदा कृपा रखावै छै तिण सु विशेष रखावसी जी औ। मेड़ते चोमासे पुन्यास जी गुलालविजे जी सतोषविजै जी श्रीजी री आग्या सु रहा सुश्री पजुसण परब नीरविगन पणै वखाणपचखाण पोसग पडकुणा पुजा प्रभावना चैत्रप्रवाड घणा आडम्बर सु हुवा छै नै श्रीजी रो ध्रम रो घणो आछो लागो छै। बीजो समै बहोत तरेदार वरसो वरस उतरती समै आवै छै सु लिखण मे कु आवै नहीं जी पिण आज दिण ताइ तो श्रीजी रा उपासरा री नै गछ री सारी मरजाद सदा मद सु साचवीजी गई छै। गीतारथ चौमासै रहै सु बोहोत सकट पावै छै पिण श्री जी रा उपासरा री तो घणी मरजाद राखी छै पीछा हमे श्री अदीसटायक जी राखसी नें सरावगा रा घर सैर मे निराट थोडा रहा छै आहार पाणी रो तथा कपडा री समै छै सु तो आगेद आप जाणै छै नै हमै विशेष समे छै सु लिखणै पु नहीं। चोमासी तो आप घणा जोग्य मेलीया पण समै नहीं जिण रो विचार छै। बीजी पाटीयै वखाण श्री जबुदीपपनती वचै छै सेजाय श्री गीनाता सुत्ररी हुवै छै। वखाण सजाय तो नित हुवा जाय छै। गछी तथा पर गछी सरावग सरावगणी आवै छै। गच्छ रो पुटरो दीखावै छै और पोर का चोमासीया रा समाचार सींघ रा कागद सु जाणसी। आप लीखो मेडतै नें रहै तो रणै देशो मसी सु मेडता मे बिना आग्या किसै लेखै रहैं नै किसै लेखै राखा। अठैतो श्री जी री

फतैविजय मन रंग, डोरत तामे गावियो हो लाल।
पुण्यविजय परमाण, खुसालसागर भावियो हो लाल ॥ ८ ॥
इत्यादिक मुनिराय, सेवै मन सुधसुं सदा हो लाल।
वंदना वारोवार, जाणेजो मुनिजन मुदा हो लाल ॥ ९ ॥
इहां छै मुनिवर साथ, आज्ञा तुमची आदरै हो लाल।
सेवक नित प्रति ध्यान, ध्यावैं अहनिशि पादरै हो लाल ॥ १० ॥
पंडित माहे प्रधान, गुलालविजय वंदणा करै हो लाल।
संतोषविजय मन धीर, दीपै सुख विजयै धरै हो लाल ॥
राजविजय मनरंग, नगविजय सुभ भाण सु हो लाल।
माणकविजय मन धार, दलपति वांदै जाणसु हो लाल ॥
अजीतविजय सुखकार, ऋषभ राजेन्द्र होय भाव सु हो लाल।
सिद्धविजय मन चंग, रूपक दानै नवल सु हो लाल ॥ १२ ॥
रतनश्री साधवी मान, ज्ञाने दौलत सु भरी हो लाल।
श्राविका सरव सुचंग, चाहै निज मन शुभकरी हो लाल ॥ १४ ॥
लिखु लिखु कागल तेह, सात समुद्रनी मिस करी हो लाल।
कागल जो धरती होय, पार न आवै गुण तरी हो लाल ॥ १५ ॥
वंदणा वार हजार, मानेज्यो गच्छपति मुदा हो लाल।
इहाना सघनो जुहार, तिहा कहज्यो सवने सदा हो लाल ॥ १६ ॥
अधिको ओछो लिखियो तेह, माफ करो महाराजजी हो लाल।
मुँनि रसँ सिद्धि ने चंद्रँ, कार्त्तिक सुदि काम राजजी हो लाल ॥ १७ ॥

—इत्यादि वर्णन कार्यसगमत्–॥ १ ॥

इसके बाद राजस्थानी लिपिमें लेख है। उसके बाद लिखी हुई भासको प्रथम लिखा जाता है'

॥ भास स्वाध्याय ॥

देशी—नींद नयणा रे विच घुल रही एहनी

साहिबा सद्गुरू चरण सुहामणा, वंदो भविजन भाव हो ॥ सद्गुरुराजा ॥
साहिबा प्रेम अमृत रस वरसता, सिवपथ सीझो दाव हो। स० ॥ १ ॥
गच्छपति विजयजिनेन्द्रसूरीश्वरू ॥
साहिबा मुनि गहगाटै सोभता, चन्द्रज कुलना रूप हो। स०।
साहिबा बुधभंडार खुल्या रहै, रीझवै पृथवीना भूप हो। स०। ग० ॥ २ ॥
साहिबा ठाम ठाम मगल घणा, मोतीयां थाल भराय हो। स०।
साहिबा पूजजी वधावै घरोघरै, दिल दरियाव सराय हो। स०। ग० ॥ ३ ॥
साहिबा वस वधारण अभिनवो, वीरजिनेसर पट्ट हो। स०।
छावा धर्म सूरीसना, प्रतपो वखत प्रगट्ट हो। स०। ग० ॥ ४ ॥
कोड दिवाली चिर जीवज्यो, प्रतपो कोड वरीस हो। स०।
जैन धर्म मडण धुरा, गुण गण रत्न सूरीश हो। स०। ग० ॥ ५ ॥

मेडतापुरनी वीनति, मानेज्यो महाराज हो। स०।
मरुधर देश पधारियै, देसा मे सिरताज हो। स०। ग०॥ ६॥
वधाविस्यु गच्छरायने, मोतियां भरिभरि थाल हो। स०।
जलधर सहुने सम गिणै, तिम तुमे जाणो कृपाल हो। स०। ग०॥ ७॥
गुलाल संतोषनी वीनति, जय जय पदना राग हो। स०।
ध्यावै सद्गुरु चरणनै, सफल करै निज भाग हो। स०। ग०॥ ८॥
साचा चरणनै सेवता, सुख उपजै मन रग हो। स०।
दीप कहै मन हरख सु, देज्यो अविचल सग हो। स०। ग०॥ ९॥

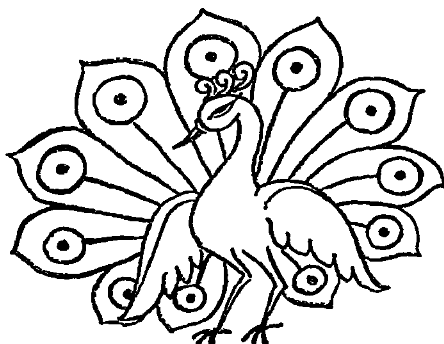
इति स्वाध्याय समाप्तम् ॥ श्री ॥

स्वस्ति श्रीवीरमगाव नगर शुभस्थाने सकल शुभ ओपमा विराजमान अनेक ओपमा लायक एक वीध सजमरा पाळणहार, दुविध ध्रम रा जाण, तीन तत रा जाण, चार कशाय रा जीपक, पच महाव्रत धारक, नव ब्रह्मचर्य रा पालक, दशविध जती ध्रम रा धारक, इग्यारै अग रा जाण, बारै उपाग रा जाण, तेरै काठीयाजीपक, चवदै विद्या रा निधान, पनरै सीध भेद रा जाण, सोलै कला निर्मला, सतरै भेद सजम रा पालक, अठारै पाप-स्थानक रा निवारक, वीस थानक, इकीस श्रावक रा गुण प्रकाशक, बाईस परीसे रा जीपक, तेईस विषै रा निवारक, चोईस जिणेसर रा आग्या रा पालक, पचीस भावना रा जाण, छाईस कल्पना रा जाण, सताईस साधु गुण रा भडारक, आग्यादक छतीस गुणेकर विराजमान, सकल भटारक शिरोमणी, पुज्य पुरदर, भट्टारकजी श्री श्री श्री श्री श्री १०८ श्री श्री विजैजिनेन्द्रसूरीश्वर जी सपरिवारान् चरणकमलान् श्री मेड़ताथी सदा सेवक आज्ञाकारी हुकमी पाट भगत समस्त सघ लिखतु वदणा त्रिकाल दिनप्रते वार १०८ वार अवधारसी जी अठारा समाचार श्री देव गुरा री कृपा कर नै भला छैजी। पूज्यश्रीजी साहबा रा सदा सरबदा आरोग्य चाहीजेजी। पूज्य श्री जी साहबा रे आहार पाणी गगाजल आरोगण रा घणा जतन करावसी जी, जतन तो श्री इष्ट देवजी करसी, पिण सिंघ नै तो लिखो चाहीजे, रु पुजजी रा चरणारविंद भेटण री सघ घणी उमेद राखे छे, सु श्री फलोधी पारसनाथजी री जात्रा सारू पधारसी नै मेड़तारा सघ नै वदावसी तिको दिन धन हुसीजी, श्रीजी मोटा छौ, श्री गणधर जी री गादी विराजीया छौ, सुश्रीजी रा गुणारो पार नहीं, मेड़ता रा सघ ऊपर सदा कृपा रखावे छै तिण सु विशेष रखावसी जी औ। मेड़ते चोमासे पुन्यास जी गुलालविजे जी संतोषविजे जी श्रीजी री आग्या सु रहा सुश्री पजुसण परब नीरविगन पणै वखाणपचखाण पोसग पडक्कुणा पुजा प्रभावना चैत्रप्रवाड घणा आडबर सु हुवा छै नै श्रीजी रो ध्रम रो घणो आछो लागो छै। बीजो समै बहोत तरेदार वरसो वरस उतरती समै आवे छै सु ल्खिण मे कु आवै नहीं जी पिण आज दिण ताइ तो श्रीजी रा उपासरा री नै गछ री सारी मरजाद सदा मद सु साचवीजी गई छै। गीतारथ चौमासै रहै सु बोहोत सक्ट पावै छै पिण श्री जी रा उपासरा री तो घणी मरजाद राखी छै पीछा हमे श्री अदीसटायक जी राखसी नें सरावगा रा घर सैर मे निराट थोडा रहा छै आहार पाणी रो तथा कपडा री समै छै सु तो आगेह आप जाणै छै नै हमें विशेष समै छै सु लिखणै पु नहीं। चोमासी तो आप घणा जोग्य मेलीया पण समै नहीं जिण रो विचार छै। बीजी पाटीये वखाण श्री जबुदीपपनती वचै छै सेजाय श्री गीनाता सुत्ररी हुवै छै। वखाण सजाय तो निव हुवा जाय छै। गछी तथा पर गछी सरावग सरावगणीं आवै छै। गच्छ रो फुटरो दीखावै छै और पोर का चोमासीया रा समाचार सीध रा कागद सु जाणसी। आप लीखो मेड़तै में रहैं तो रणै देखो मती सु मेड़त्ता में बिना आग्या किसै लेखै रहैं नै किसै लेखै राखा। अठैतो श्री जी री

आग्या माफक चालसी पिण इतरो विचार तों आपने इ चाइजै मोटो खेत्र तुरत लिखते तुरत दीज नीराट हल्को खेत्र नहीं लिखणो सु आप विचारि सु करी। सिंघ रै भीवै तो सला बैठे जीण नै सैर लिखो, सला बैठे जिण नै छोटो गाव लिखो श्रीजी रा जती छै, सींघ रै इण वेदी मे कांई परोजन नहीं। सिंघ रै तो श्रीजी रै आग्या परवाण छ नै श्रीजी लिखै मारी आज्ञा सींघ थकी चालसी सुतो दुरस पिण श्रीजी पटो चोमासा रैटाणै नैड़ा दिना में गेलो नै पछै पटो मारग में देसाय राखै सु आदेसी अलगी दूर सु आवै सु कद समाचार पूगे नै कद आदरा पैली आवै सु मरजाद तो राखणी आपरै ही ज हाथ वात छै सु विचार लेसी। वाहड़ता कागद क्षीपा करनै दीरावसी, देव दरसण अवसरे सींघनै याद करावसी। स० १८६७ रा मिगसर सुदि ५ दीं को। **सिवचंद** रा छे सींघ रे कहासु लिखो छे।

अतमें अब्भुठिओमिका पाठ लिखकर विज्ञप्तिपत्र पूर्ण किया गया हैं।

नित्य विनय मणि जीवन जैन लायब्रेरी, कलकत्ता



अपभ्रंश-साहित्य

देवेन्द्रकुमार जैन

यद्यपि महाकवि कालिदासके "विक्रमोर्वशीय" नाटक(ई० लगभग प्रथम शताब्दी)के चतुर्थ अंकमे, कवि शूद्रक विरचित "मुद्राराक्षस" नाटकके (लगभग दूसरी शताब्दी) दूसरे अंकमें और शैवागम तथा चर्यापदोंमे अपभ्रंशकी बिखरी हुई सामग्री मिलती है, जिससे यह पता चलता है कि भाषाके रूपमे यह ई० पू० प्रथम शताब्दीसे ही प्रचलित रही होगी परन्तु साहित्यके पद पर लगभग पाचवी शताब्दीमे प्रतिष्ठित हुई होगी। क्योंकि छठी शताब्दीके भामह संस्कृत और प्राकृतकी भाति अपभ्रंश काव्यका भी उल्लेख करते हुए तीन प्रकारकी भाषाओंमे काव्य लिखे जानेका अभिधान करते हैं[1]। यही नहीं, अपभ्रंशमे उस युगमे मुख्य रूपसे कथाएं लिखी जाती थीं[2] जो स्वाभाविक भी है। देशी भाषा और साहित्यके प्रतिष्ठित होनेमे दो-चार युगोंका नहीं, शताब्दियोंका समय लगा होगा। आठवीं शताब्दीमे अपभ्रंशमे इतने सुन्दर और कलासम्पन्न महाकाव्य लिखे जाने लगे थे कि उनको देख कर सहजमे ही दो सौ वर्ष पूर्वकी स्थितिका अनुमान हो जाता हैं जब लोककवियोंने अपभ्रंशके प्रबन्ध काव्योंकी रचना प्रारम्भ कर दी थी। महाकवि स्वयम्भू (नवम शताब्दीका प्रारम्भ) ने "स्वयंभूछन्द" तथा "रिट्ठणेमिचरिउ"मे गोविन्द, चतुर्मुख, महट्ट, सिद्धप्रभ आदि कई अपभ्रंश कवियोंका उल्लेख किया है जिससे प्रबन्धकाव्योंकी परम्पराकी प्राचीनता तथा अपभ्रंश काव्य एवं कवियोंका पता चलता है। चतुर्मुखके द्वारा लिखित पउमचरिउ, रिट्ठणेमीचरिउ और पंचमीकहाका उल्लेख मिलता हे पर रचनाएं अभी तक उपलब्ध नहीं हो सकीं[3]। इन उल्लेखोंसे यह निश्चय हो जाता है कि लगभग छठी शताब्दीसे अपभ्रंश प्रबन्धकाव्योंकी रचना होने लगी थी।

---

१ शब्दार्थौ सहितौ काव्यं गद्यं पद्यं च तद्द्विधा।
संस्कृतं प्राकृतं चान्यदपभ्रंश इति त्रिधा॥ काव्यालंकार, १,२६

२ न वक्त्रापरवक्त्राभ्यां युक्ता नोच्छ्वासवत्यपि।
संस्कृतं संस्कृता चेष्टा कथापभ्रंशभाक्तथा॥ वही, १,२८

३ जैन ग्रंथ प्रशस्ति संग्रह, पृ० ३६।

लगभग एक सहस्र वर्षोंके दीर्घ काल-परिमाणमें अपभ्रंश साहित्यकी रचना होती रही है। उपलब्ध साहित्य नौवीं शताब्दीसे अठारहवीं शताब्दी तकका है। अधिकांश साहित्य पद्यबद्ध है। स्वतन्त्र रूपसे कोई गद्य-रचना नहीं मिलती। यहां तक कि श्रुतकीर्ति विरचित "योगशास्त्र" और वैद्यक ग्रन्थ "जगत्सुन्दरी प्रयोगमाला" पद्यबद्ध ही हैं। मुख्य रूपसे उद्योतनसूरिकृत "कुवलयमाला-कथा" (वि० सं० ८३५) और दामोदर रचित "उक्तिव्यक्तिप्रकरण" (११-१२वीं शताब्दी)में अपभ्रंश गद्यके नमूने मिलते हैं। साधु सुन्दरगणिकृत "उक्तिरत्नाकर"में भी देशी शब्द तथा भाषाके उदाहरण मिलते हैं। तन्त्रसारमें अपभ्रंशके केवल कुछ पद्य ही प्राप्त होते हैं[1]। इस प्रकार फुटकर तथा मुक्तक रूपमें मध्ययुगीन अन्य भारतीय भाषाओंमें लिखित साहित्यमें भी अपभ्रं भाषाके नाम-रूपोंकी छाप देखी जा सकती है।

उपलब्ध अपभ्रंश साहित्यकी तालिका[2] इस प्रकार है—

अम्बदेव सूरि	समरारास (रचना सं० १३७१)-प्रकाशित
अब्दुल रहमान	सन्देशरासक (१२ वीं शताब्दी ?),
अभयगणि	सुभद्राचरित (रचना सं० ११६१)
अभयदेवसूरि	जयतिहुअणस्तोत्र (रचना सं० १११९)-प्रकाशित
अमरकीर्तिगणि	णेमिणाथचरिउ (र० सं० १२४४), छक्कम्मोवएस-(र० सं० १२४७), पुरंदरविहाणकहा (र० सं० १२७५), महावीरचरिउ, जसहरचरिउ, झाणपईव (अनुपलब्ध)।
अमरमुनि	छन्दोरत्नावली
असवाल	पासणाहचरिउ (र० सं० १४७९)
आसिग	जीवदयारास (वि० सं० १२५७)
ईश्वरगणि	शीलसन्धि
ऋषभदास	रत्नत्रयपूजा
कनककीर्ति	नन्दीश्वर जयमाला
कनकामर	करकण्डचरिउ (११ वीं शताब्दी)-प्रकाशित
गुणभद्र भट्टारक	अणतवयकहा, सवणबारसिविहाणकहा, पक्खवइकहा, णहपंचमी, चंदायण, चंदणछट्ठी, णरयउतारी दुद्धारस, णिद्दुहसत्तमी, मउडसत्तमी, पुप्फंजलिवय, रोहिणीविहाण, रयणत्तयविहाण, दहल्क्खणवय, लद्ध-विहाण, सोल्हकारणवयविहि, सुयंधदहमीकहा।
जयदेव	भावनासंधि (र० सं० १६०६)
जयमित्रहल्ल	श्रीपालचरित्र, वर्द्धमानकथा, मल्लिनाथकाव्य।
जल्हिग	अनुप्रेक्षारास

१ जह जह जस्सु जहिं, चिय पफुरइ अज्जवसाउ।
तह तह तस्सु तहिं, चिय तारिसु होइ पहाउ॥ तन्त्रसार (अभिनवगुप्त), ४,१

२ यह तालिका अधिकतर उपलब्ध ग्रन्थोंके आधार पर प्रामाणिक रूपसे तैयार की गई है। यद्यपि 'जिनरत्नकोश'-(खण्ड १)में इस सूचीमें अनुल्लिखित ग्रन्थोंका अपभ्रंश-ग्रन्थोंके नामसे उल्लेख मिलता है, किन्तु वे अप्राप्य होनेसे या प्राकृत भाषामें लिखित होनेसे इस तालिकामें सम्मिलित नहीं किये गये हैं।

जिनदत्तसूरि	उपदेशरसायनरास (सं० ११३२–१२१०), चर्चरी रास।
जिनपद्मसूरि	स्थूलभद्रफाग (सं० १३९० के लगभग)
जिनप्रभसूरि	अनाथसन्धि, अन्तरगरास, अन्तरगविवाह।
जिनप्रभसूरि	आत्मसम्बोध कुल्क, मोहराजविजय, सावयविहि, जिनजन्ममह, नेमिनाथरास।
जिनप्रभसूरि	वज्रसामिचरिउ (सं० १३१६)
जिनभद्र	सुभाषितकुलक
जिनवरदेव	बुद्धिरसायण
छत्रसेन	रुक्मिणीविधान
कवि ठकुरसी	मेघमालाकथा (र० सं० १५८०)
कवि ठाकुर	सातिणाहचरिउ (र० सं० १६५२), महापुराण कलिका (र० सं० १६५०)
तेजपाल	संभवणाहचरिउ (प्रतिलिपि सं० १५८३), वरागचरिउ–(र० सं० १५०७), पासणाहपुराणु (१६ वीं शताब्दी)।
पं० दर्शन विजय	विजयतिलकसूरिरास (सं० १६७९)–प्रकाशित
दामोदर	णेमिणाहचरिउ (र० सं० १२८७)
दामोदर (जिनदेव के पुत्र)	सिरिपालचरिउ, णेमिणाहचरिउ, चंदप्पहचरिउ।
देवचन्द्र	पासणाहचरिउ (लिपि सं० १४९८)
देवदत्त	वरागचरित, शान्तिनाथपुराण, अंबादेवीरास–(अनुपलब्ध)
देवसेन	सावयधम्मदोहा–प्रकाशित।
कवि देवदत्त	पासणाहचरिउ (र० सं० १२७५)
देवनन्दी	रोहणीवयकहा
देवसूरि	उपदेशकुलक
देवसेनगणि	सुलोयणाचरिउ
देल्हण	गयसुकुमालरास (वि० सं० १३०० के लगभग)
धनपाल	भविसयत्तकहा (र० सं० १३९३)
धनपाल	बाहुबलिचरिउ (र० सं० १४५४)
धर्मसूरि	जम्बूसामिरास (र० सं० १२६६)
धवल कवि	हरिवंसपुराण (१२ वीं शताब्दी के लगभग)
धाहिल	पउमसिरिचरिउ (१० वीं शताब्दी के लगभग)–प्रकाशित
नयनन्दी	सुदंसणचरिउ, सयलविहिविहाणकव्व (र० सं० ११०० के लगभग)
नरसेन	सिद्धचक्ककहा, जिणरत्तिविहाणकहा (१४ वीं शताब्दी के लगभग)
नेमचन्द्र	रविवउकहा, अणतवयकहा
पद्मकीर्ति	पासणाहचरिउ (वि० सं० ९९९)
पुष्पदन्त	महापुराण (वि० सं० १०१६–१०२२), नागकुमारचरित, यशोधर-चरित–प्रकाशित।
पूर्णभद्रमुनि	सुकुमालचरिउ
प्रज्ञातिलक	कच्छूलिरास (वि० सं० १३६३)

लगभग एक सहस्र वर्षोंके दीर्घ काल-परिमाणमें अपभ्रंश साहित्यकी रचना होती रही है। उपलब्ध साहित्य नौवीं शताब्दीसे अठारहवीं शताब्दी तकका है। अधिकांश साहित्य पद्यबद्ध है। स्वतन्त्र रूपसे कोई गद्य-रचना नहीं मिलती। यहां तक कि श्रुतकीर्ति विरचित "योगशास्त्र" और वैद्यक ग्रन्थ "जगत्सुन्दरी प्रयोगमाला" पद्यबद्ध ही हैं। मुख्य रूपसे उद्योतनसूरिकृत "कुवलयमाला-कथा" (वि० स० ८३५) और दामोदर रचित "उक्तिव्यक्तिप्रकरण"(११-१२वीं शताब्दी)में अपभ्रंश गद्यके नमूने मिलते हैं। साधु सुन्दरगणिकृत "उक्तिरत्नाकर"में भी देशी शब्द तथा भाषाके उदाहरण मिलते हैं। तन्त्रसारमें अपभ्रंशके केवल कुछ पद्य ही प्राप्त होते हैं[1]। इस प्रकार फुटकर तथा मुक्तक रूपमें मध्ययुगीन अन्य भारतीय भाषाओंमें लिखित साहित्यमें भी अपभ्रं भाषाके नाम-रूपोंकी छाप देखी जा सकती है।

उपलब्ध अपभ्रंश साहित्यकी तालिका[2] इस प्रकार है—

अम्बदेव सूरि	समरारास (रचना स० १३७१)-प्रकाशित
अब्दुल रहमान	सन्देशरासक (१२ वी शताब्दी ?),
अभयगणि	सुभद्राचरित (रचना स० ११६१)
अभयदेवसूरि	जयतिहुअणस्तोत्र (रचना स० १११९)-प्रकाशित
अमरकीर्तिगणि	णेमिणाहचरिउ (र० स० १२४४), छक्कम्मोवएस-(र० स० १२४७), पुरंदरविहाणकहा (र० स० १२७५), महावीरचरिउ, जसहरचरिउ, झाणपईव (अनुपलब्ध)।
अमरमुनि	छन्दोरत्नावली
असवाल	पासणाहचरिउ (र० सं० १४७९)
आसिग	जीवदयारास (वि० स० १२५७)
ईश्वरगणि	शीलसन्धि
ऋषभदास	रत्नत्रयपूजा
कनककीर्ति	नन्दीश्वर जयमाला
कनकामर	करकण्डचरिउ (११ वीं शताब्दी)-प्रकाशित
गुणभद्र भट्टारक	अणतवयकहा, सवणबारसिविहाणकहा, पक्खवइकहा, णहपंचमी, चंदायण, चंदणछट्ठी, णरयउतारी दुद्धारस, णिद्दुहसत्तमी, मउडसत्तमी, पुप्फंजलिवय, रोहिणीविहाण, रयणत्तयविहाण, दहलक्खणवय, लद्धि-विहाण, सोलहकारणवयविहि, सुयंधदहमीकहा।
जयदेव	भावनासंधि (र० स० १६०६)
जयमित्रहल	श्रीपालचरित्र, वर्द्धमानकथा, मल्लिनाथकाव्य।
जल्हिग	अनुप्रेक्षारास

१ जह जह जस्सु जहिं, चिव पफुरइ अज्जवसाउ।
तह तह तस्सु तहिं, चिव तारिसु होइ पहाउ॥ तन्त्रसार (अभिनवगुप्त), ४,१

२ यह तालिका अधिकतर उपलब्ध ग्रन्थोंके आधार पर प्रामाणिक रूपमें तैयार की गई है। यद्यपि 'जिनरत्नकोश'-(खण्ड १)में इस सूचीमें अनुल्लिखित ग्रन्थोंका अपभ्रंश ग्रन्थोंके नाममें उल्लेख मिलता है, किन्तु वे अप्राप्य होनेसे या प्राकृत भाषामें लिखित होनेसे इस तालिकामें सम्मिलित नहीं किये गये हैं।

जिनदत्तसूरि	उपदेशरसायनरास (स० ११३२–१२१०), चर्चरी रास।
जिनपद्मसूरि	स्थूलभद्रफाग (स० १३९० के लगभग)
जिनप्रभसूरि	अनाथसन्धि, अन्तरगरास, अन्तरगविवाह।
जिनप्रभसूरि	आत्मसम्बोध कुल्क, मोहराजविजय, सावयविहि, जिनजन्ममह, नेमिनाथरास।
जिनप्रभसूरि	वज्रसामिचरिउ (स० १३१६)
जिनभद्र	सुभाषितकुलक
जिनवरदेव	बुद्धिरसायण
छत्रसेन	रुक्मिणीविधान
कवि ठकुरसी	मेघमालाकथा (र० स० १५८०)
कवि ठाकुर	सातिणाहचरिउ (र० स० १६५२), महापुराण कलिका (र० स० १६५०)
तेजपाल	सभवणाहचरिउ (प्रतिलिपि स० १५८३), वरागचरिउ–(र० स० १५०७), पासणाहपुराणु (१६ वीं शताब्दी)।
प० दर्शन विजय	विजयतिलकसूरिरास (स० १६७९)–प्रकाशित
दामोदर	णेमिणाहचरिउ (र० स० १२८७)
दामोदर (जिनदेव के पुत्र)	सिरिपालचरिउ, णेमिणाहचरिउ, चदप्पहचरिउ।
देवचन्द्र	पासणाहचरिउ (लिपि स० १४९८)
देवदत्त	वरागचरित, शान्तिनाथपुराण, अम्बादेवीरास–(अनुपलब्ध)
देवसेन	सावयधम्मदोहा–प्रकाशित।
कवि देवदत्त	पासणाहचरिउ (र० सं० १२७५)
देवनन्दी	रोहणीवयकहा
देवसूरि	उपदेशकुलक
देवसेनगणि	सुलोयणाचरिउ
देल्हण	गयसुकुमालरास (वि० स० १३०० के लगभग)
धनपाल	भविसयत्तकहा (र० सं० १३९३)
धनपाल	बाहुबलिचरिउ (र० स० १४५४)
धर्मसूरि	जम्बूसामिरास (र० स० १२६६)
धवल कवि	हरिवसपुराण (१२ वीं शताब्दी के लगभग)
धाहिल	पउमसिरिचरिउ (१० वीं शताब्दी के लगभग)–प्रकाशित
नयनन्दी	सुदसणचरिउ, सयलविहिविहाणकव्व (र० स० ११०० के लगभग)
नरसेन	सिद्धचक्ककहा, जिणरत्तिविहाणकहा (१४ वीं शताब्दी के लगभग)
नेमचन्द्र	रविवउकहा, अणतवयकहा
पद्मकीर्ति	पासणाहचरिउ (वि० सं० ९९९)
पुष्पदन्त	महापुराण (वि० स० १०१६–१०२२), नागकुमारचरित, यशोधर-चरित–प्रकाशित।
पूर्णभद्रमुनि	सुकुमालचरिउ
प्रज्ञातिलक	कच्छूलिरास (वि० स० १३६३)

बालचन्द्रमुनि	निरयदुहसत्तमीकहा, रविवउकहा, णरयउतारी, दुद्धारसकहा।
बूचिराज (वल्ह)	मयणजुज्झ (वि० स० १५८९)
ब्र० उदू	चैतिरासा
ब्रह्म साधारण	कोकिलापचमीकहा, मुकुटसत्तमीकथा, दुधारसीकथा, आदित्यवार, तीनचउवीसी, पुष्पाजलि, निर्दुःखसत्तमी, निर्झरपचमीकथा।
भगवतीदास	मिगाकलेहाचरिउ (वि० स० १७००), मउडसत्तमीकहा, सुयधदहमी-कहा।
महणसिंह	त्रिंशत्जिनचउबीसी
महीचन्द्र	शान्तिनाथपुराण (र० स० १५८७)
महीराज	नल्दवदतीरास (स० १५३९)
महेश्वरसूरि	सजममजरी तथा आ० हेमचन्द्रसरिकृत "सजममजरी" की स्वोपज्ञ विवृति एव टीका[1]
माणिक्कचद्र	सत्तवसणकहा (र० स० १६३४)
माणिक्कराज कवि	अमरसेनचरिउ (वि० स० १५७७), णायकुमारचरिउ (स० १५७६)
मुनि कुमुदचद्र	नेमिनाथरास
मुनि चारितसेन	समाधिरास
मुनि यशःकीर्ति	जगसुन्दरीप्रयोगमाला (आयुर्वेद)
यश कीर्ति	चदप्पहचरिउ (१२–१३ वीं शताब्दी के लगभग)
यश कीर्ति	पाण्डवपुराण (र० स० १४९७), हरिवसंपुराण (र० सं० १५००) जिनरत्तिविहाणकहा, रविवउकहा।
योगीन्द्रदेव	परमप्पयासु, जोयसार।
प० रइधू	पउमचरिउ, हरिवसपुराण, आदिपुराण (अनुपलब्ध), पासपुराण, सम्मत्तगुणनिधान, मेहेसरचरिउ, जीवधरचरिउ, जसहरचरिउ, पुण्णासव-कहाकोस, धनकुमारचरिउ, सुकोसलचरिउ, सम्मइजिनचरिउ, सिद्ध-चक्कवयविहि, वृत्तसार, सिद्धान्तार्थसार, आत्मसम्बोहकव्व, अणथमीकहा, सम्मत्तकउमुदी, करकण्डु सुदसणचरिउ (अनुपलब्ध), दशलक्षणजयमाला, षोडशकारणजयमाला, सम्यक्त्वभावना सोहथुदि (अनेकान्त में प्रकाशित)।
रल्ह कवि	जिनदत्तचउपई (र० स० १३५३)
रल्हण	प्रद्युम्नकथा
राजशेखरसूरि	नेमिनाथफाग (स० १४०५ के लगभग)
रामसिंह मुनि	पाहुडदोहा (विक्रम की दसवीं शताब्दी के लगभग)
रत्नप्रभसूरि	अतरगसधि (वि० स० १३६२)

१ अन्य टीका ग्रन्थोंके रूपोंमें अपभ्रश भाषामें लिखित देवेन्द्रसूरिकृत "उत्तराध्ययनसूत्र वृत्ति", रत्नप्रभसूरिकृत "उपदेशमाग दोधरी वृत्ति", मूलशुद्धप्रकरण वृत्ति, आख्यातमणिकोष वृत्ति तथा भवभावनाप्रकरण वृत्ति उल्लेखनीय हैं। 'सजममजरी'की टीका वृहत् हैं। पुस्तकाकार लगभग तीनसौ पृष्ठकी है, जो अभीतक अप्रकाशित है। लेखक इस ग्रन्थका सस्करण तैयार कर हैं।

ललितकीर्ति भट्टारक	जिनरात्रिकथा, ज्येष्ठजिनवरकथा, दशलक्षणीकथा, धनकलशकथा, कंजिकाव्रतकथा, कर्मनिर्जराचतुर्दशी कथा।
लाखू (लक्ष्मण)	जिणदत्तकहा (र० स० १२७५), अणुवयरयणपईव (वि० स० १३१३), चंदणछट्ठीकहा।
लक्ष्मण	णेमिणाहचरिउ (१४ वीं शताब्दी के लगभग)
लखमीचंद	दोहाणुप्रेक्षारास
वज्रसेनसूरि	भरतेश्वर-बाहुबलिघोररास
वरदत्त	वज्रस्वामीचरित्र
वर्द्धमानसूरि	वीरजिनपारणक
विजयसिंह	अजितनाथपुराण (वि० स० १५०५)
विजयसेनसूरि	रेवतगिरिरास (वि० स० १२८७),-प्रकाशित
विद्यापति	कीर्तिलता (१५ वीं शताब्दी)-प्रकाशित
विनयचंद	चूनडीरास, निज्झरपंचमीविहाणकहा, कल्याणकरास, दुद्धारस कहा।
विनयचन्द्रसूरि	नेमिनाथ चउपई (वि० स० १२५७)
विनयप्रभ	गौतमस्वामीरास (वि० स० १४१२)
विमलकीर्ति	सोखवइविहाणकहा, सुयंधदसमीकहा, चंदायणवउकहा।
वीर कवि	जम्बूसामिचरिउ (र० स० १०७६)
वीर कवि	णाणसार की पाथडी
विबुध श्रीधर	पासपुराण (र० स० ११८९), वड्ढमाणचरिउ (र० स० ११९०), चंदप्पहचरिउ (अनुपलब्ध)
शालिभद्रसूरि	पञ्चपण्डवचरितरास (वि० स० १४१०)
शालिभद्रसूरि	भरतेश्वरबाहुबलिरास (वि० स० १२४१), बुद्धिरास,-प्रकाशित
शुभकीर्ति	सातिणाहचरिउ
श्रीचंद	कहाकोसु, रयणकरण्डसावयायार (र० स० ११२०)
श्रीचंद	चंदप्पहचरिउ (वि० स० १७९३)
श्रीधर	सुकुमालचरिउ (र० स० १२०८)
श्रीधर	भविसयत्तकहा (र० स० १२३०)
श्रीभूषण	वसुधीरचरिय (?)
श्रुतकीर्ति	हरिवंसपुराण (वि० स० १५५२), परमेष्ठीप्रकाशसार, धर्मपरीक्षा, योगसार (१६ वीं शताब्दी)।
सहणपाल	सम्यक्त्वकौमुदी
कवि सारमूर्ति	जिनपद्मसूरि पट्टाभिषेकरास (१७ वी शताब्दी के लगभग)।
सागरदत्तसूरि	जम्बूसामिचरिउ (वि० स० १०६०)
साधारण सिद्धसेन	विलासवईकहा (र० स० ११२३)
सिद्ध-सिंह कवि	पज्जुण्णचरिउ (१२ वीं शताब्दी के लगभग)
सुप्रभाचार्य	सुप्पयदोहा (वैराग्यसार)
सुमतिगणि	नेमिनाथरास (लगभग १३ वीं शताब्दी)
सोमप्रभसूरि	कुमारपाल प्रतिबोध (वि० स० १२४१)-प्रकाशित

स्वयभू, त्रिभुवन स्वयभू	पउमचरिउ, हरिवंसपुराण, स्वयम्भूछन्द, पचमीकहा, स्वयम्भू व्याकरण (अनुपलब्ध)।
हरिचंद	अणत्थमीकहा, दशलक्षणकथा, नारिकेरकथा।
हरिदेव	मयणपराजयचरिउ (१५ वीं शताब्दी के लगभग)
हरिभद्रसूरि	सनत्कुमारचरित (वि० स० १२१६) प्रकाशित-रिट्ठणेमिचरिउ
हरिभद्र	णेमिकुमारचरिउ–प्रकाशित
हरिषेण	धम्मपरिक्खा (वि० स० १०४४)
हरिसिंह साउ	सम्यक्त्वकौमुदी (प्रकाशित, अनेकान्त, ११, २)
हेमचन्द्रसूरि	सिद्धहेमशब्दानुशासन, देशीनाममाला (१३ वीं शताब्दी)–प्रकाशित
हेमचन्द्र ब्रह्म	श्रुतस्कन्ध

इनके अतिरिक्त पाटनके भण्डारमें जिनप्रभसूरिके नामसे मृगापुत्र कुलक, सुभाषित कुलक, विवेक कुलक, धर्माधर्म विचार कुलक, मल्लिनाथचरित्र, भव्यचरित्र, भव्यकुटुम्बचरित्र, महावीरचरित्र, जिनजन्म-मह, श्रावकविधि, अन्तरगविवाह, चैत्यपरिपाटी, साधार्मिक वात्सल्य कुलक, वज्रस्वामीचरित्र (वि० स० १३१६), मोहराजविजय, नर्मदासुन्दरीसन्धि (वि० स० १३२८), अतरगसधि, अनाथसधि, मदनरेखासधि, जीवानुशास्तिसधि, ऋषभचरितस्तवन, नेमिरास (वि० स० १२९७), गौतमचरित्र कुलक, जिनागमवचनस्तवन, भावना कुलक, भावनासार, युगादिजिनचरित्र कुलक, मुनिसुव्रतस्वामीस्तोत्र, नेमिनाथ, पार्श्वनाथ–मुनिसुव्रत–जिनजन्माभिषेक तथा जिनजन्मोत्सवस्तवन आदि अनेक रचनाए मिलती हैं। इसी प्रकार आ० जिनदत्तसूरि विरचित उपदेशरसायनरस, कालस्वरूप कुलक, अवस्था कुलक, चर्चरी, आ० जिनवल्लभसूरिकी स्तुति, स्तवन आदि कई रचनाओंका उल्लेख मिलता है। अपभ्रंशमें ऐसी अनेक छोटी-बडी रचनाए रास, सन्धि, कुलक, चर्चरी आदि रूपमें उपलब्ध होती हैं जिनके लेखकोंके सबधमें कुछ भी ठीक रूपसे ज्ञात नहीं हो सका है। ऐसी रचनाओंमें कुछ निम्न-लिखित हैं—

बाहुबलपाथड़ी, वसन्तविलास फाग (स० १४००–१४२५), जिनचद्रसूरि फाग (स० १३४१के लगभग), आबूरास (१३वीं शताब्दी), चर्चरिका, शालिभद्रमातृका, सवेगमातृका, जम्बूचरित्र, मदनरेखा-चरित्र, मृगपुत्र महर्षिचरित्र, चतुरगसन्धि, चतुर्विंशतिजिनकल्याणक, कथाए, स्तुतिस्तवन आदि।

इस प्रकार अपभ्रंश-साहित्य कई रूपोंमें तथा विधाओंमें विकसित मिलता हैं। यद्यपि अभी तक इसका सम्पूर्ण साहित्य उपलब्ध नहा हो सका है परन्तु जो प्रबन्ध रचनाए मिलती हैं वे कई बातोंमे मध्ययुगीन भारतीय साहित्यमें अपना विशिष्ट स्थान रखती हैं। और उन्हींकी परम्परा तथा शैली पर परवर्ती हिन्दी साहित्य तथा अन्य भारतीय आर्य भाषाओंका साहित्य लिखा गया। भाषा और साहित्य दोनों ही रूपोंमे नव्य भारतीय आर्यभाषाओंका वाङ्मय अपभ्रंशसे पुरस्कृत हुआ है। और इसीलिए परिणामकी दृष्टिसे नहीं, मूल्याकनकी दृष्टिसे यह साहित्य प्राचीन भारतीय आर्य साहित्य और आधुनिक भारतीय साहित्यकी मध्यवर्ती कडी है जो जन जनकी चेतनाको आज भी अपनी सहज वाणीमें सुरक्षित बनाये हुए है। ऐतिहासिक और काव्यात्मक दोनो ही दृष्टियोंसे आज इस साहित्यका विशेष महत्व बढ गया है। परतु जब तक इसका ठीकसे मूल्याकन नहीं होता है तब तक मध्ययुगीन भारतीय साहित्यका यथार्थ चित्र अस्पष्ट ही रहेगा। आशा है, भविष्यकी स्पष्ट भावभरी उज्ज्वल रेखाओंमे इसका यथार्थ रूप शीघ्र ही प्रकाशित हो सकेगा। और तभी हिन्दी भाषा तथा साहित्यके उदय तथा विकासकी वास्तविक परम्पराका बोध हो सकेगा।

जैन पुराण साहित्य

के० ऋषभचन्द्र

जिस प्रकार प्रारंभसे ही जिनवाणी(अर्हद्वचन)के चार विभाग किये गये हैं उसी प्रकार जैन साहित्य-के भी। ये विभाग हैं—कथा, गणित, दर्शन और चारित्र संबंधी। श्वेताम्बर इनका धर्मकथानुयोग, गणितानुयोग, द्रव्यानुयोग तथा चरणानयोगके नामसे और दिगम्बर प्रथमानुयोग, करणानुयोग, द्रव्यानुयोग तथा चरणानुयोगके नामसे परिचय देते हैं। इन विभागोंमें कथा-साहित्यको, जिसके अपर नाम धर्मकथानुयोग तथा प्रथमानुयोग हैं, प्रथम स्थान मिला है। इस अनुयोगको इतनी बडी महत्ता इसलिए दी गयी है कि इसके द्वारा ही साधारण व सामान्य जनतामें धर्मके बीज सरलता व विशाल पैमाने पर पनपाये जा सकते हैं। कथा एक ऐसा सरल उपाय है जिसका प्रभाव तुरन्त ही साधारण जन पर पड़ता है, अतः इसको इतना महत्त्वपूर्ण स्थान प्राप्त है। इसी कथानुयोग अथवा कथा-साहित्यका एक अंग पुराण-साहित्य है जिसकी चर्चा यहाँ पर की जा रही है।

जिनसेनाचार्यने अपने महापुराण(आदिपुराण)में पुराणकी व्याख्या 'पुरातन पुराण स्यात्'से की है। आगे यह भी बतलाया है कि वे अपने ग्रन्थमें तिरसठ शलाका पुरुषोंका पुराण कह रहे हैं। अन्य आचार्योंके मतका निर्देश करते हुए वे बतलाते हैं कि कोई कोई तीर्थंकरोंके ही चौबीस पुराण मानते हैं क्योंकि उनमें अन्य शलाका पुरुषों(चक्रवर्ती, बलदेव, वासुदेव व प्रतिवासुदेव)का भी समावेश हो जाता है और इन सभी पुराणोंका जिसमें संग्रह हो वह महापुराण कहलाता है। कहनेका तात्पर्य यह कि जिसमें एक शलाका पुरुषका वर्णन हो वह पुराण तथा जिसमें अनेक शलाका पुरुषोंका वर्णन हो वह महापुराण कहलाता है। जिनसेनाचार्य आगे बतलाते हैं कि उनके ग्रन्थमें जिस धर्मका वर्णन है उसके सात अंग हैं—द्रव्य, क्षेत्र, तीर्थ, काल, भाव, महाफल और प्रकृत। तात्पर्य यह कि पुराणमें षड्द्रव्य, सृष्टि, तीर्थस्थापना, पूर्व और भविष्य जन्म, नैतिक और धार्मिक उपदेश, पुण्यपापके फल और वर्णनीय कथावस्तु अथवा सत्पुरुषके चरितका वर्णन होता है। जैन पुराणोंमें काव्यमय शैलीका भी समावेश हो गया है। यह तत्कालीन प्रभाव ही प्रतीत होता है। अन्यथा जिनसेनाचार्यकी महाकाव्य-की परिभाषामें पुराणके तत्त्व भी शामिल नहीं होते। वे महाकाव्यके लक्षण इस प्रकार बतलाते हैं,

जो प्राचीन कालके इतिहाससे सम्बन्ध रखनेवाला हो, जिसमें तीर्थंकर, चक्रवर्ती इत्यादि महापुरुषोंका चरित्र-चित्रण हो तथा जो धर्म, अर्थ और कामके फलको दिखानेवाला हो उसे महाकाव्य कहते हैं। जिनसेनाचार्यने अपने महापुराणको महाकाव्य भी माना है। कहनेका तात्पर्य यह कि महापुराणका रूप पुराणसे बृहत्काय होता है और जैन पुराणोंमें काव्यात्मक शैलीका समावेश भी हो गया है।

ऊपर कहा जा चुका है कि पुराणमें सत्पुरुषके चरितकी कथा-वस्तुका समावेश होता है। इसी चरितात्मक वस्तुके कारण ऐसी रचनाओंको चरित भी कहा गया है। श्वेताम्बरोंकी प्राय जितनी भी रचनाएँ तीर्थंकरोंके जीवन संबंधी मिलती हैं उन्हें चरित ही कहा गया है, परन्तु दिगम्बर लेखकोंने उन्हें पुराण व चरित दोनों संज्ञाएँ दी हैं। इससे यह स्पष्ट है कि शलाका पुरुषोंके जीवन सम्बन्धी जो जो कृतियाँ रची गयीं उन्हें चाहे पुराण कहें या चरित कहें, इससे कोई भेद उपस्थित नहीं होता। कहनेका तात्पर्य यह कि चरित और पुराण एकार्थवाची ही है, यदि उनमें त्रेसठ महापुरुषोंमेंसे किसी एकका या अनेकका चरित वर्णित हो। आगे चलकर हम देखते हैं कि पुराण और चरित इस परिभाषामें अनुबद्ध नहीं रहे। शलाका पुरुषोंके अतिरिक्त अनेक महापुरुषोंके काल्पनिक चरितोंको भी पुराण या चरित कहा गया है। विशेषत चरित बहुत ही विस्तृत अर्थमें प्रयुक्त हुआ हैं। चरितका अभिप्राय रहा है जीवनी और वह जीवनी चाहे शलाका पुरुषकी हो, कोई धार्मिक अथवा वीरपुरुषकी हो या किसी काल्पनिक पुरुषकी ही क्यों न हो, उन सबको चरितकी संज्ञा दी गयी है।

पुराण और महापुराण नामक जो जो रचनाएँ रची गयीं उन सबका आधार क्या रहा है? जिनसेनाचार्यने तो महापुराणकी परिभाषामें यह बतलाया है कि महापुरुषो(तीर्थंकरादि)ने इसका उपदेश दिया है इस लिएइसे महापुराण कहते हैं। कहनेका तात्पर्य यह कि इन पुराणोंकी कथाएँ तीर्थंकरोंके मुखसे ही सुनी गयी थी और ये ही परंपरासे चली आ रही हैं। ऊपर हमने बतलाया है कि दिगंबरोंका प्रथमानुयोग ही श्वेताम्बरोंका धर्मकथानुयोग है। प्रथमानुयोग बारहवें अंग दृष्टिवादका एक विभाग भी माना गया है। उसमें तीर्थंकर, चक्रवर्ती और अन्य महापुरुषोंके वर्णन उपलब्ध थे। जैन कथासाहित्यके पुराणोंकी कथावस्तुका यह भी एक आदिस्रोत माना जाता है, किन्तु दृष्टिवादके लुप्त हो जानेके कारण प्रथमानुयोग अब उपलब्ध नहीं है। परंपरासे जो कुछ भी सुरक्षित रह सका वह आगम ग्रंथों तथा अन्य ग्रंथोंमें समाविष्ट हो गया ऐसी मान्यता है। अत. प्रथमानुयोगके पश्चात् जिन जिन ग्रंथोंकी कथा-सामग्रीके आधार पर आगे पुराण ग्रन्थ रचे गये उनमें समवायाग, ज्ञाताधर्मकथा, कल्पसूत्र, जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति, त्रिलोकप्रज्ञप्ति तथा आवश्यक–निर्युक्ति,–चूर्णि, विशेषावश्यक भाष्य और वसुदेवहिण्डी उल्लेखनीय हैं।

जैसा कि भारतीय साहित्यके साथ होता आया है वैसे जैन साहित्यके भी कुछ प्राचीन ग्रन्थ अब तक भी उपलब्ध नहीं हो सके हैं। अन्य ग्रन्थोंमें उल्लेख मात्रसे ही उनका पता चलता है। इस प्रकारके पुराणोंमें विमलसूरिका हरिवंसचरियं, कवि परमेष्ठिका वागर्थसंगह-पुराण तथा चतुर्मुखके पउमचरिउ और हरिवंसपुराणु उल्लेखनीय हैं। उपलब्ध पुराण-साहित्य पर दृष्टिपात करें तो मालूम होगा कि ये रचनाएँ विक्रमकी छठीं शताब्दीसे लगाकर १८ वीं शताब्दी तक पनपती रही हैं। जिस प्रकार जैनोंका पुरानोंमें पुराना साहित्य प्राकृत भाषामें उपलब्ध है उस प्रकार पुराण साहित्य भी। अपने धर्म-प्रचारमें साधारण जनको प्रभावित करनेके लिए उन लोगोंकी बोलचालकी जो भाषा थी उसे ही अपने साहित्यका माध्यम बनानेमें जैन लोग अग्रणी रहे हैं। इसलिए समय समय पर बदलती हुयी भाषाओंमें पुराण साहित्यका सृजन हुआ है। प्राकृतके बाद जब संस्कृतका अधिक प्रभाव बढा तो उस भाषामें भी पुराणोंकी रचना करनेमें जैन लोग पीछे नहीं रहें। उसके पश्चात् जब अपभ्रंश भाषाओंने जोर पकडा तब अपभ्रंश रचनाएँ भी होने लगीं। इस प्रकार हम देखेंगे कि प्राकृत (महाराष्ट्री) पुराणोंका रचनाकाल छठीं शताब्दीसे पन्द्रहवीं तक, संस्कृत

पुराणोंका आठवींसे उन्नीसवीं तक और अपभ्रंश पुराणोंका दसवींसे सोलहवीं शताब्दी तक रहा है। प्रचुरताकी दृष्टिसे प्राकृत, संस्कृत व अपभ्रंश पुराणोंका उत्कृष्ट काल क्रमश बारहवीं–तेरहवीं, तेरहवींमें सत्तरहवीं और सोलहवीं शतीका रहा है। इन सबमें भी संस्कृत कृतियोंकी संख्या सर्वोपरि है। प्राय. ये सभी रचनाएँ एक ही भाषामें हैं, परंतु किसी किसी प्राकृत रचनामें कहीं कहीं पर संस्कृत व अपभ्रंश, तो अपभ्रंश रचना में संस्कृत व प्राकृत और उनमें देशी भाषाओंके शब्द भी यत्रतत्र मिलते हैं। ये रचनाएँ अधिकतर पद्यात्मक हैं, परंतु गद्यात्मक रचनाओंका सर्वथा अभाव नहीं है और कुछ कृतियोंमें गद्य और पद्यका मिश्रण भी मिलता है।

विक्रमकी छठीं शताब्दीसे जब जैन पुराणोंकी रचना प्रारंभ हुई तब तक ब्राह्मणोंके मुख्य पुराणों-की रचना हो चुकी थी। इसलिए उस साहित्य-शैलीके दर्शन जैन पुराणोंमें भी होते हैं। साथ ही साथ यह भी ध्यान देनेकी वस्तु है कि उस समय तक काव्यात्मक शैलीका प्रादुर्भाव हो चुका था तथा संस्कृत साहित्यमें उत्तरोत्तर कालमें उत्कृष्ट रचनाएं बनती जा रही थीं। इस प्रवाहका प्रभाव जैन पुराण-साहित्य पर भी पड़ा है। जिनसेनाचार्यने तो जैसा कि ऊपर बताया जा चुका है काव्यतत्त्वको भी पुराणमें स्थान दे दिया है। इस समकालीन प्रभावके कारण जैन पुराणोंमें हम देखेंगे कि कविकी प्रतिभाके अनुसार उन रचनाओंमें छंद, अलंकार, रस–भाव आदि काव्य-गुणों तथा सूक्तियों और सुभाषितोंका तरतम पाया जाता है। कुछ संस्कृत रचनाएँ तो महाकाव्यात्मक शैलीके अच्छे उदाहरण हैं। उनमें प्राकृतिक दृश्यों का वर्णन और रसभावोंका कलात्मक चित्रण पाया जाता है। जैन पुराणोंमें पौराणिक शैली और काव्यात्मक शैलीका ऐसा सम्मिश्रण हो गया है कि वह हमें ब्राह्मण पुराणोंमें कम मात्रामें दृष्टिगोचर होता है।

जैन पुराणोंकी कुछ विशेषताएँ इस प्रकार हैं. प्रारंभमें तीनों लोक, काल-चक्र व कुलकरोंके प्रादुर्भावका वर्णन होता है। उसके पश्चात् जम्बूद्वीप और भारतदेशका वर्णन करके तीर्थस्थापना तथा वंशविस्तार दिया जाता है। तत्पश्चात् संबंधित पुरुषके चरितका वर्णन प्रारंभ होता है। ये सभी वर्णन एकसे नहीं पाये जाते। कभी संक्षिप्त तो कभी विस्तारसे और कभी कभी सिर्फ उल्लेखमात्रके रूपमें ही। इसके अतिरिक्त उनमें अनेक पूर्वभवोंका विस्तारसे या संक्षेपमें वर्णन पाया जाता है। पूर्वभवकी कथा-ओंके साथ साथ प्रसंगानुसार अन्य अवान्तर कथाओंका भी उनमें समावेश हुआ है। इस प्रकार उनमें प्रचलित लोककथाओंके भी दर्शन होते हैं। ये सभी अवान्तर कथाएँ कभी कभी एक तृतीयांश तो कभी आधेसे भी अधिक भाग लिए हुए रहती हैं। साथ ही साथ उनमें उपदेशोंकी कहीं संक्षिप्तता तो कहीं भरमार रहती है। उनमें जैन सिद्धान्तका प्रतिपादन, सत्कर्म-प्रवृत्ति और असत्कर्म-निवृत्ति, संयम, तप, त्याग, वैराग्य आदिकी महिमा, कर्म-सिद्धान्तकी प्रबलता इत्यादि पर भार रहता है। इन प्रसंगों पर मुनियोंका प्रवेश भी पाया जाता है। इनके अतिरिक्त शेष भागमें तीर्थंकरकी नगरी, मातापिताका वैभव, गर्भ, जन्म, अतिशय, क्रीडा, शिक्षा, दीक्षा, प्रव्रज्या, तपस्या, परिषह, उपसर्ग, केवलप्राप्ति, समवसरण, धर्मोपदेश, विहार, निर्वाण इत्यादिका वर्णन संक्षेपमें या विस्तारसे सरलरूपमें या कल्पनामय अथवा लालित्य और अलंकारमय रूपमें पाया जाता है। सांस्कृतिक दृष्टिसे इन ग्रंथोंमें भाषातत्त्वका विकास, सामान्य जीवनका चित्रण तथा रीतिरिवाज इत्यादिके दर्शन होते हैं जो काफी महत्त्वपूर्ण हैं।

भारतीय जनताको रामायण और महाभारत बहुत ही प्रिय रहे हैं और जैन पुराण साहित्यका श्रीगणेश भी इन्हीं दो ग्रंथोंसे होता है।

उपलब्ध जैन पुराणसाहित्यमें प्राचीनतम कृति प्राकृत भाषा में है। यह विमलसूरि (५३० वि स०) की पउमचरियं (पद्मचरितम्) नामक रचना है। इसमें आठवें बलदेव दाशरथी राम (पद्म), वासुदेव लक्ष्मण तथा प्रतिवासुदेव रावणका चरित वर्णित है। कितनी ही बातोंमें इसकी कथा वाल्मीकि रामायण-

से भिन्न है। संस्कृत रामायणसे इस भिन्न रामायणको रचनेका क्या उद्देश्य था? इस दृष्टिसे देखे तो तीन मूलभूत कारण प्रत्यक्ष नजर आते हैं। एक तो यह कि रामकी जो प्रचलित लोककथा थी उसको ब्राह्मणोंने जिस प्रकार हिन्दू रूप दिया उसी प्रकार जैनोंने अपने मतावलम्बियोंके लिए उसे अपना धार्मिक रूप दिया। दूसरी विशेषता यह कि उसमे वानरों और राक्षसोंको पशुओंकी तरह चित्रित किया गया था जो परंपराके प्रतिकूल था क्योंकि वे मनुष्य जातियाँ ही थीं। तीसरा कारण यह कि रामकथा-संबंधी कुछ ऐसी सामग्री भी विमलसूरिको मिली जो वाल्मीकि-रामायणमे उपलब्ध नहीं थी या कुछ भिन्न थी, जैसें रामका स्वेच्छापूर्वक वनवास, सुवर्ण मृगकी अनुपस्थिति, सीताका भाई भामण्डल, हनुमानके अनेक विवाह, सेतुकी अनुपस्थिति इत्यादि। यह रचना गाथाबद्ध है तथा ११८ उद्देशोंमें विभक्त है। कहीं कहीं पर अलङ्कारोंके प्रयोग तथा रसभावात्मक वर्णनोंके होते हुए भी इसकी शैली रामायण व महाभारत जैसी ही है।

संस्कृत भाषामें भी प्रथम जैन पुराण रामसंबंधी है जो रविषेणाचार्य(७३५ वि० सं०)का पद्मचरित है। इसमें १२३ पर्व हैं तथा कुछ वर्णनात्मक विस्तारके सिवाय यह विमलसूरिके पउमचरियकी प्रतिकृति मात्र है। इसी कथाका अनुसरण करनेवाला सकलकीर्तिके शिष्य जिनदास(सोलहवीं शती)का रामदेव-पुराण है जो गद्यात्मक है। देवविजयगणिका पद्मपुराण १६५२ वि० सं०में रचा गया था। भट्टारक सोमसेन-के रामपुराण (सं० १६५६) पर गुणभद्रकी रामकथा(उत्तरपुराण)का भी प्रभाव है। अन्य रामपुराण-कारोंमें भ० धर्मकीर्ति (सं० १६६९), चन्द्रसागर, चन्द्रकीर्ति आदि उल्लेखनीय हैं।

प्राकृत व संस्कृतकी तरह अपभ्रंश भाषामें भी प्रथम उपलब्ध जैन पुराण पउमचरिउ है जो स्वयंभू-देव(८९७–९७७ वि० सं०)की रचना है। यह पाँच काण्डों तथा नब्बे संधियोंमें विभक्त है। कथा रविषेणाचार्यकी कृतिके अनुसार ही है। इसकी विशेषता यह है कि इसमें उत्कृष्ट संस्कृत काव्यशैलीका अनुसरण हुआ है। कवि रइधू(१५वी १६ वीं शताब्दी)ने भी अपभ्रंशमें पद्मपुराणकी रचना की है।

कालकी दृष्टिसे रामायणके पश्चात् महाभारत संबंधी कथाकृतियोंकी गणना जैन पुराण साहित्य-में होती है। जैन साहित्यमें ये रचनाएँ हरिवंशपुराण या पाण्डवपुराणके नामसे विख्यात हैं। कुवलय मालामें जो उल्लेख है उससे अनुमान किया जाता है कि इस विषय पर भी प्रथम कृति प्राकृतमें ही रची गयी थी और उसके कर्ता भी विमलसूरि थे। इन पुराणोंमें २२वें तीर्थंकर नेमिनाथ, वासुदेव कृष्ण, बलदेव, जरासिन्धु तथा कौरव–पाण्डवोंका वर्णन है।

उपलब्ध साहित्यमें जिनसेनकृत (८४० वि० सं०) संस्कृत हरिवंशपुराणका प्रथम नम्बर आता है। इसमें ६६ सर्ग हैं। यह रचना विमलसूरिकी संभावित कृति पर आधारित मानी जाती है। सकलकीर्ति-(१४५०–१५१० वि० सं०)का हरिवंशपुराण ३९ सर्गोंमें विभक्त है। इसमें आधेसे अधिक सर्ग उनके शिष्य जिनदास द्वारा लिखे गये हैं। भ० श्रीभूषणका हरिवंशपुराण सं० १६७५की रचना है।

तेरहवीं शताब्दीमें रचा गया देवप्रभसूरिका पाण्डवचरित्र १८ सर्गोंमें विभक्त है। शुभचन्द्रका (१६०८ वि० सं०) पाण्डवपुराण जैन महाभारत भी कहलाता है। राजविजयसूरिके शिष्य देवविजय गणी-(१६६० वि० सं०)ने देवप्रभसूरिके पाण्डवचरित्रका गद्यमें रूपान्तर कर अपनी कृति बनायी थी। अमरचन्द्र(१३ वीं शताब्दी)की रचना बालभारत भी उल्लेखनीय है।

हरिवंश पुराणके अन्य कर्ताओंमें ब्र० जिनदास (१६ वीं शती), जयसागर, कवि रामचन्द्र (सं० १५६०से पूर्व) और भ० धर्मकीर्ति (सं० १६७१) तथा पाण्डव चरित्र संबंधी जयानन्द, विजयगणी, शुभ वर्धनगणी और पाण्डव पुराणके रचयिताओंमें भ० शुभचन्द्र (सं० १६०८), श्रीभूषण (सं० १६५७) और भ० वादिचन्द्र(१७वीं शती)के नाम उल्लेखनीय हैं।

हरिवंश संबंधी अपभ्रंशकी प्रथम कृति स्वयंभूदेवकी है जिसका अपरनाम रिट्ठणेमिचरिउ है। यह तीन कांडोंमें विभक्त है तथा ११२ संधिवाला ग्रन्थ है। इसकी कथाका आधार जिनसेनका हरिवंशपुराण है। धवल(११वीं-१२वीं शताब्दी वि० सं०)का हरिवंशपुराण ११२ संधियोंमें काव्यात्मक ढंगसे लिखा गया है। सोलहवीं शताब्दीकी अन्य दो कृतियाँ यश:कीर्त्ति और श्रुतकीर्त्तिकीप्राप्त हैं। प्रथम १३ और द्वितीय ४४ संधियोंमें विभक्त हैं। कवि रइधूने भी हरिवंशपुराणकी रचना की है।

रामायण और महाभारतके पश्चात् कालकी दृष्टिसे महापुराणोंकी बारी आती है, जिनमें त्रिषष्टि-शलाका पुरुषों अथवा चौबीस तीर्थंकरों आदिके चरितोंका वर्णन आता है। इनकी शुरूआत भी प्राकृत भाषासे ही होती है। शीलाकाचार्य(९२५ वि० सं०)का चउपन्नमहापुरिसचरिय ऐसी ही एक रचना है। ग्रन्थके शीर्षकसे प्रतीत होता है कि नो प्रतिवासुदेवोंको शलाका पुरुषोंमें नहीं गिना गया है, जैसा कि समवायांगसे भी सूचित है। यह गद्य-प्रधान रचना है। इसकी रामकथा पर वाल्मीकी रामायणका प्रभाव शूर्पणखाके नाम तथा स्वर्णमृगसे स्पष्ट है तथापि शेष कथा विमलसूरिके अनुसार है। भद्रेश्वर(१२-१३वीं शताब्दी)की कहावलिमें शलाका पुरुषोंका चरित वर्णित है। यह रचना गद्यप्रधान है। इसकी रामकथामें रावणके चित्र का उल्लेख ध्यान देने योग्य है। महापुरुष-चरितकारोंमें आम्रसूरिका भी नाम लिया जाता है।

संस्कृतमें इस संबंधमें महत्त्वपूर्ण रचना महापुराण है। इसका प्रथम भाग आदिपुराण जिनसेनाचार्य (१० शताब्दी) कृत है तथा द्वितीय भाग उत्तरपुराण उनके शिष्य गुणभद्रकी रचना है। उत्तरपुराणकी रामकथा वाल्मीकिरामायण व पउमचरियसे भिन्न है। आदिपुराणमें प्रथम तीर्थंकर व प्रथम चक्रवर्त्ती तथा उत्तरपुराणमें शेष शलाका पुरुषोंके चरित्र वर्णित हैं। आचार्य मल्लिषेणने ११०४ वि० सं०में अपने महापुराणकी रचना की थी। पन्द्रहवीं शताब्दीके भ० सकलकीर्त्ति आदिपुराण और उत्तरपुराणके रचयिता है। हेमचन्द्राचार्य(१३वीं शती प्रथमपाद)का त्रिषष्टि-शलाका-पुरुष-चरित १० पर्वोंमें विभक्त है। इसका अन्तिम भाग परिशिष्ट-पर्व ऐतिहासिक महत्त्व रखता है। आशाधर (१२९२वि० सं०)के त्रिषष्टि-स्मृति-शास्त्रमें शलाका पुरुषोंका संक्षिप्त वर्णन है। त्रिषष्टि-शलाका-पुरुष-चरित विषयक गद्यात्मक रचनाकारोंमें विमलसूरि और वज्रसेन स्मरणीय हैं। जिनसेनके महापुराण पर ललितकीर्त्ति-(१९वीं शती)की संस्कृत टीका तथा पुष्पदंतके उत्तरपुराण पर प्रभाचन्द्र(सं० १०८०)की टीका उपलब्ध हैं। पुराणसारसंग्रह दामनन्दिकी रचना है जिसमें संक्षेपमें शलाका पुरुषोंका वर्णन है। वैसे मुनि श्रीचन्द्र ११वीं शती और सकलकीर्तिके पुराणसार गद्यात्मक रूपमें उपलब्ध हैं।

चतुर्विंशतिजिनचरित जिनदत्तसूरिके शिष्य अमरचन्द्र(१३वीं शती)की रचना है जिसमें क्रमशः चौबीस तीर्थंकरोंके चरित दिये गये हैं। रायमल्लाभ्युदय (१६१५ वि० सं०) पद्मसुन्दरकी रचना है इसमें भी तीर्थंकरोंके चरित हैं। इस सम्बन्धमें केशवसेन (सं० १६८८) व प्रभाचन्द्रके कर्णामृतपुराण उल्लेखनीय हैं।

अपने महापुरुषचरितमें मेरुतुंगाचार्यने (१४वीं शती) ऋषभनाथ, शांतिनाथ, नेमिनाथ, पार्श्वनाथ तथा महावीरस्वामीके चरितोंका वर्णन किया है। इसीको काव्योपदेशशतक व धर्मोपदेशशतक भी कहा गया है।

अपभ्रंशमें महापुराण विषयक प्रथम कृति पुष्पदंतका (१०२२ वि० सं०) तिसट्ठि-महापुरिस-गुणलंकारु है। इसमें प्रथम ३७ संधियोंमें आदिपुराण तथा शेष ६५ सन्धियोंमें उत्तरपुराणकी कथासामग्री है। रामकथामें गुणभद्रका अनुसरण है। कविकी असाधारण काव्यप्रतिभाके इसमें दर्शन होते हैं।

पद्मपुराण, हरिवंशपुराण तथा महापुराणोंके पश्चात् अलग अलग तीर्थंकरोंके जीवनचरित बहुतायतसे पाये जाते हैं। १०वीं शतीसे १८वीं शती तक ऐसी रचनाएँ होती रही। १२वीं और १३वीं शती ऐसे साहित्यमें काफी सम्पन्न रही हैं, वैसे १५वीं से १७वीं शती भी कम महत्त्वपूर्ण नहीं है। बहुलताकी दृष्टिसे अधिकसे अधिक कृतियाँ शान्तिनाथ पर उपलब्ध हैं। द्वितीय श्रेणिमें नेमि और पार्श्वजिन संबंधी कृतियोंको रखा जा सकता है। तृतीय स्थानमे आदि जिन ऋषभ, आठवें चन्द्रप्रभ और अन्तिम जिन महावीरके चरितोंकी संख्या उल्लेखनीय है।

प्राकृत भाषामें आदि तीर्थंकर ऋषभ पर प्रथम रचना अभयदेवके शिष्य वर्धमानसूरि (११६०वि० स०)की प्राप्त है। ११००० श्लोक प्रमाण यह ग्रन्थ पाच परिच्छेदोंमें विभक्त है। भुवनतुंगका ऋषभदेव चरित ३२३ गाथाओंमें निबद्ध है।

अमरचन्द्र(१३वीं शती)का संस्कृत पद्मानन्दकाव्य १९ सर्गोंवाला आदिनाथके जीवनचरित्र संबंधी है। विनयचन्द्रका आदिनाथचरित्र १४७४ वि० स० की रचना है। अन्य रचनाएँ भ० सकलकीर्ति (१५वीं शती), चन्द्रकीर्ति (१७वी शती), शान्तिदास, धर्मकीर्ति आदिकी हैं। हस्तिमल्लने गद्यात्मक आदिनाथ पुराण लिखा। ललितकीर्तिका आदिपुराण जिनसेनाचार्यके आदिपुराण पर टीका मात्र है। नेमिकुमारके पुत्र वाग्भटने काव्यमीमांसामें अपने ऋषभदेवचरितका उल्लेख किया है।

अपभ्रंशमे रइधू (१६वीं शताब्दी वि० स०)का आदिपुराण उल्लेखनीय है। उसका अपरनाम मेघेश्वर चरित है।

द्वितीय तीर्थंकर संबंधी अजितनाथपुराण बुधराघवके शिष्य अरुणमणि(१७१६ वि० स०)की संस्कृत रचना है। अपभ्रंशमे स० १५०५की विजयसिंहकी रचना उपलब्ध है।

तृतीय तीर्थंकर पर संभवनाथचरित्रकी रचना मेरुतुंगसूरिने स० १४१३में की थी। एक तेजपालकी इसी नामकी अपभ्रंश रचना है।

चतुर्थ तीर्थंकर अभिनन्दनके चरितों का उल्लेख मात्र मिलता है।

पाँचवें जिन पर सुमतिनाथ चरितके रचनाकार विजयसिंहके शिष्य सोमप्रभ(१२वीं शताब्दी) थे। यह ग्रन्थ प्राकृतमें ९६२१ ग्रथाग्र प्रमाण है। संस्कृतमें भी इस विषयक रचनाका उल्लेख आता है।

छठें तीर्थंकरका पद्मप्रभचरित प्राकृतमें देवसूरिने १२५४ वि० स० में रचा। संस्कृतमें शुभचन्द्रका पद्मनाभपुराण १७वीं शतीका है। विद्याभूषण और सोमदत्तके भी पद्मनाभपुराण प्राप्त हैं। देवप्रभसूरिके शिष्य सिद्धसेनने भी पद्मप्रभचरित्र रचा था।

सातवें तीर्थंकर संबंधी सुपार्श्वनाथचरित प्राकृतमें हर्षपुरीय गच्छके लक्ष्मणगणि(११८८ वि० स०)ने रचा। यह रचना उत्कृष्ट कोटिकी करीब ९००० गाथा प्रमाण है। देवसूरिकी भी प्राकृत रचना मिलती है।

आठवें जिन चन्द्रप्रभ पर प्राकृतमे वीरसूरि (११३८ वि० स०), यशोदेव (स० ११७८), चन्द्रसूरिके शिष्य हरिभद्र (१२२३) तथा जिनवर्धनसूरिकी कृतियाँ हैं। अपभ्रंश रचना यशःकीर्तिकी (१५वीं १६वीं शती) ११ संधियोंमें प्राप्त है। देवेन्द्र(स० १२६४)की रचना संस्कृत व प्राकृतमय है। संस्कृतमें असग (११वीं शती), वीरनन्दि (११वीं शती), गुणरत्नके शिष्य सर्वानंद (स० १३०२), शुभचन्द्र (१६वीं १७वीं शती) तथा पंडिताचार्य और दामोदर कवि(सं० १७२७)की रचनाएँ उपलब्ध हैं। अग्रसेनके चन्द्रप्रभचरितका भी उल्लेख आता है। १७वीं शताब्दीकी रचना प० शिवाभिरामकी भी मिलती है जो सात सर्गोंमें विभक्त है।

नौवें तीर्थंकर पुष्पदन्तके जीवनपर कोई रचना नहीं मिलती। नन्दिताढ्यकृत गाथालक्षणके

टीकाकार रत्नचन्द्रने उसमें आये हुए दो पद्यों पर टीका करते हुए बतलाया है कि ये पद्य एक प्राकृत रचना पुष्पदन्तचरितमेंसे लिये गये हैं।

दसवें तीर्थंकर शीतलनाथके चरितोंके बारेमें सिर्फ उल्लेख ही प्राप्त हैं।

ग्यारहवें जिन पर श्रेयासचरित जिनदेवके शिष्य हरिभद्रने स ११७२में तथा अजितसिंहसूरिके शिष्य देवभद्रने ११००० ग्रन्थाग्र प्रमाण प्राकृतमें रचे थे। सस्कृतमें मानतुग(स० १३३२)की कृति प्राप्त है। सुरेन्द्रकीर्तिके श्रेयासपुराणका भी उल्लेख आता है।

बारहवें जिन पर वासुपूज्यचरित प्राकृतमें ८००० ग्रन्थाग्र प्रमाण चन्द्रप्रभकी रचना है तथा सस्कृतमें वर्द्धमानसूरि(स० १२९९)की करीब ६००० ग्रन्थाग्र प्रमाण।

तेरहवें तीर्थंकरका विमलचरित प्राकृतमें रचे जानेका उल्लेख आता है। सस्कृतमें ज्ञानसागरने खभातमें स० १५१७में ५६५० ग्रन्थाग्र प्रमाण पाच सर्गोंमें विमलनाथचरित रचा था। कृष्णदासका विमलनाथपुराण १० सर्गोंमें विभक्त है तथा २३०० श्लोक प्रमाण है। इन्द्रहसगणिने स० १५७८में सस्कृतमें विमलचरित रचा था। रत्ननन्दिका भी विमलनाथ-पुराण मिलता है।

चौदहवें जिन पर प्राकृतमें अनन्तनाथ चरितके लेखक आम्रदेवके शिष्य नेमिचन्द्रसूरि है जिन्होंने स० १२१३में १२०० गाथा प्रमाण अपना ग्रन्थ लिखा था। वासवसेन भी अनन्तनाथपुराणके रचयिता माने जाते हैं।

पन्द्रहवें तीर्थंकर धर्मनाथ पर प्राकृतरचनाका उल्लेख मात्र है। हरिचन्द्रकृत एक उत्कृष्ट सस्कृत काव्य है जो २१ सर्गोंमें निबद्ध है। इसका नाम धर्मशर्माभ्युदय काव्य है जो ११वी १२वीं शतीकी रचना मानी जाती है। इस पर शिशुपालवध, गउडवहो और नैषधीय चरितका प्रभाव स्पष्ट है। नेमिचन्द्र (स० १२१६) और सकलकीर्त्ति(१५वीं शती)की रचनाओंके भी उल्लेख मिलते हैं।

सोलहवें तीर्थंकर शान्तिनाथके जीवन संबधी कई चरित रचे गये प्रतीत होते हैं। प्राकृतमें पहली कृति देवचन्द्रसूरि(स० ११६०)की मिलती है। यह १२००० ग्रन्थाग्र प्रमाण है। मुनिभद्रकी रचना स० १४१०की है। सोमप्रभसूरिकी भी प्राकृत रचना मिलती है। अपभ्रशमें महीचन्द्रने दिल्लीमें स० १५८७में सतिणाहचरिउ रचा था। सस्कृतमें असग(११वीं शती)का शान्तिनाथपुराण १६ सर्गोंमें निबद्ध है। इनका एक लघु शान्तिपुराण भी मिलता है। अजितप्रभसूरि(स० १३०७)का शान्ति-नाथ-चरित ६ सर्गोंमें विभक्त ५००० श्लोक प्रमाण है। मुनि देवसूरिकी कृति (स० १३२२) देवचन्द्र-सूरिकी प्राकृत रचना पर आधारित मानी जाती है। माणिक्यचन्द्रकी रचना (१३वीं शती) ८ सर्गोंमें करीब ६००० ग्रन्थाग्र प्रमाण मिलती है। सकलकीर्त्ति (१५वीं शती) तथा श्रीभूषण(स० १६५९)के भी शान्तिनाथ-पुराण उपलब्ध हैं। प्रथम १६ सर्ग प्रमाण है। कनकप्रभकी रचना ४८५ तथा रत्नशेखरसूरिकी करीब ७००० ग्रन्थाग्र प्रमाण प्राप्त हैं। गद्यमय रचनाकारोंमें भावचन्द्र (स० १५३५) तथा उदयसागर उल्लेखनीय हैं। अन्य ग्रन्थकारोंमें ज्ञानसागर, हर्षभूषणगणि, वत्सराज, शान्तिकीर्त्ति, गुणसेन, ब्रह्मदेव, ब्रह्मजयसागर इत्यादि हैं। मेघविजयका शान्तिनाथचरित तो एक पादपूर्ति काव्य है जो नैषधचरितके पादोंके आधारसे शातिनाथके जीवनचरितका वर्णन करता है।

सत्तरहवें कुन्थुनाथके चरितकारोंमें पद्मप्रभ अथवा विबुधप्रभसूरि(१३वीं शती)का नाम आता है जिन्हाने अपनी रचना सस्कृतमें की थी। प्राकृतमें भी किसीने ग्रन्थ रचा था और एक अनाम चरित भडारमें ही होनेका उल्लेख है।

अठारहवें अरनाथ पर प्राकृत और सस्कृतमें रचनाएँ की गयी थी परतु अभी उपलब्ध नहीं हैं।

उन्नीसवें जिन मल्लिनाथके प्राकृत चरितकारोंमें जिनेश्वरसूरि(स० ११७५)का नाम आता है।

इनकी रचना ५५५५ ग्रथाग्र प्रमाण है। चन्द्रसूरिके शिष्य हरिभद्रकी कृति तीन अध्यायोंमें १००० ग्रन्थाग्र प्रमाण है। भुवनतुंगसूरिका ग्रन्थ ५०० ग्रथ प्रमाण तथा एक और अनाम कृति १०५ ग्रथाग्र प्रमाण उपलब्ध हैं। अपभ्रंशमें जिनप्रभसूरिकी ५० पद्यप्रमाण रचना है। जयमित्रहल्ला भी मल्लिनाथ पुराण उपलब्ध है। संस्कृतमें प्रद्युम्नसूरिके शिष्य विनयचन्द्रका मल्लिनाथ चरित ४२५० ग्रथाग्र प्रमाण ८ सर्गोंमें निबद्ध है। यह सं० १४७४ के आसपासकी रचना है। सकलकीर्ति (१५वीं शती) भी मल्लिनाथ पुराणके रचयिता है। अन्य ग्रन्थकारोंमें शुभवर्धन, विजयसूरि, प्रभाचन्द्र व नागचन्द्र स्मरणीय हैं।

बीसवें तीर्थंकर पर श्री चन्द्रसूरिने प्राकृत में ११००० गाथा-प्रमाण मुनिसुव्रतनाथचरित स० ११९३-में रचा था। पद्मप्रभकी संस्कृत कृति (स० १२९४) ५५५५ ग्रन्थाग्र प्रमाण तथा मुनिरत्नसूरिकी रचना २३ सर्गोंमें निबद्ध करीब ७००० ग्रथाग्र प्रमाण हैं। कृष्णदासका मुनिसुव्रतपुराण (स० १६८१) २३ सर्गोंमें समाप्त हुआ तथा अर्हद्दासका १० सर्गोंमें जिसका अपर नाम काव्यरत्न है। केशवसेन, सुरेन्द्रकीर्ति तथा हरिषेण अन्य पुराणकार गिने गये हैं।

इक्कीसवें जिन संबधी नेमिनाथपुराण सकलकीर्तिकी संस्कृत रचना है। अन्य नमिचरितोंके उल्लेख मात्र मिलते हैं।

बाईसवें तीर्थंकर नेमिनाथके चरितोंकी विपुलता पायी जाती है। प्राकृत रचनाओंमें जिनेश्वरसूरिका नेमिनाथ चरित स० ११७५की कृति है। रत्नप्रभसूरिकी गद्यपद्यमय रचना १३६०० ग्रन्थाग्र प्रमाण ६ अध्यायों में विभक्त है। इसका रचना-काल वि० स० १२३३ है। तीसरी रचना मलधारी हेमचन्द्र(१२वीं शती)की ५१०० ग्रन्थाग्र प्रमाण है। संस्कृतमें प्रथम नम्बर सूराचार्यका आता है जिन्होंने स० १०९०मे नेमिनाथ-चरित रचा। यह द्विसन्धानात्मक है और तीर्थंकर ऋषभ पर भी इसका अर्थ घटित होता है। ऐसा ही द्वितीय ग्रन्थ अजितदेवके शिष्य हेमचन्द्रसूरिका है जिसका नाम नेमिद्विसन्धान काव्य है। सोमके पुत्र वाग्भट-(१२वीं शती)का नेमिनिर्वाणकाव्य १५ सर्गोंमें विभक्त है। यह महाकाव्य शैलीकी एक उत्कृष्ट रचना है। उदयप्रभसूरिकी २१०० ग्रन्थाग्र प्रमाण रचना स० १२९९के आसपासकी है। उपाध्याय कीर्तिराज (स०-१४९५)का नेमिनाथ चरित १२ सर्गोंमे निबद्ध है तथा ब्रह्म नेमिदत्त(स० १५७५)का नेमिनाथ पुराण १६ अध्यायोंमें। गुणविजयकृत चरित (स० १६६८) गद्यात्मक है तथा १३ अध्यायोंमें विभक्त है। सगनके पुत्र विक्रमका नेमिदूतकाव्य एक विशेष कलाकृति है जिसमें मेघदूतके आधार पर समस्यापूर्ति की गयी है। तिलकाचार्यकी रचना ३५०० ग्रन्थाग्र प्रमाण है। भोजसागर, नरसिंह, हरिषेण और मंगरसकी भी कृतियां मिलती हैं। अपभ्रंशमें चन्द्रसूरिके शिष्य हरिभद्रका नेमिणाहचरिउ (स० १२१६) ८०३२ ग्रन्थाग्र प्रमाण पाया जाता है। महाकवि दामोदरकी रचना स० १२८७की है। लक्ष्मणदेवकी कृति स० १५१०के पूर्व-की है तथा वह १३ कडवक प्रमाण ४ संधियोंमें निबद्ध है।

तेईसवें जिन संबंधी देवभद्रगणिका प्राकृतमें रचा गया पार्श्वनाथचरित (सं० ११६८) गद्य पद्य मिश्रित है तथा ९००० ग्रन्थाग्र प्रमाण ५ उद्देशोंमें विभक्त है। नागदेवने पार्श्वनाथपुराण रचा था तथा एक अनाम कृति पार्श्वनाथदशभवचरित नामक २५६४ गाथा प्रमाण मिलती है। संस्कृतमें प्राचीन रचना जिनसेनकृत पार्श्वाभ्युदय (१०वीं शती) है जो एक उत्तम काव्य है। इसमें मेघदूतके पद्योंका समावेश किया गया है। वादिराजका पार्श्वनाथपुराण (स० १०८२) भी उपलब्ध है। गुणभद्रसूरिके शिष्य सर्वानन्द-सूरिकी रचना करीब १२वीं शताब्दीकी है। माणिक्यचन्द्रका पार्श्वनाथचरित (स० १२७६) १० सर्गोंमें निबद्ध ५२७८ ग्रन्थाग्र प्रमाण है तथा गुणरत्नके शिष्य सर्वानन्द(सं० १२९१)का ५ सर्गोंमें विभक्त है। भावदेवसूरिने सं० १४१२ में ६४०० ग्रन्थाग्र प्रमाण चरित लिखा था। विनयचन्द्रकी रचना (१५वीं शती)

४७०९ ग्रन्थाग्र प्रमाण है। पद्मसुन्दरका (स० १६१५) पार्श्वनाथकाव्य ७ सर्गोंमें निबद्ध मिलता है। हेमविजयने स० १६३२में ३१६० ग्रन्थाग्र प्रमाण चरित रचा। उदयवीरगणि(स० १६५४)की रचना गद्यात्मक है जो आठ अध्यायोंमें विभक्त है। सकलकीर्तिका पार्श्वनाथपुराण १५वीं शतीका तथा वादिचन्द्रका १७वीं शतीका है। चन्द्रकीर्तिने अपना पुराण स० १६५४में रचा जो करीब ३००० ग्रथाग्र प्रमाण है तथा इसमें कुल १५ सर्ग हैं। अपभ्रशमें प्रथम रचना पद्मकीर्तिकी स० ९९२की १८ सधि-प्रमाण मिलती है। इसके पश्चात् दूसरी अपभ्रश रचना श्रीधर की स० ११८९की मिलती है। असवालका पार्श्वनाथपुराण १३ सधि प्रमाण है जो १५वीं शतीके आसपासकी रचना मानी जाती है। रइधूका भी पार्श्व पर एक पुराण उपलब्ध है।

चरम तीर्थंकर महावीरके जीवन पर प्राकृत काव्य रचयिताओंमें सर्वप्रथम नाम गुणचन्द्रगणिका (स० ११३९) आता है जिनकी रचना ८ सर्गोंमें निबद्ध है। ये सुमतिवाचकके शिष्य थे। द्वितीय काव्यकार देवेन्द्रगणि उर्फ नेमिचन्द्रसूरि (वि० स० ११४१) है जिनका ग्रथ ३००० ग्रन्थाग्र प्रमाण है। अन्य चरितकारोंमें मानदेवसूरिके शिष्य देवप्रभसूरि तथा जिनवल्लभसूरिके नाम आते हैं। सस्कृत काव्योंमें प्रथम नबर असग(११वींशती)के सन्मतिचरित्र अथवा वर्धमानचरित्रका है जो १८ सर्गोंमें विभक्त है। सकलकीर्तिका वर्धमानपुराण (स० १५१८) १९ सर्गोमें पाया जाता है। यह रचना ३०३५ ग्रन्थाग्र प्रमाण है। महावीरपुराणकारोंमें पद्मनन्दि, केशव, वाणीवल्लभ इत्यादिके नाम भी उल्लेखनीय हैं। अपभ्रशमें रइधूका सम्मइणाहचरिउ १० सधियोंमें निबद्ध है। जयमित्रका ११ सधिवाला वड्ढमाणकव्वु मिलता है। नरसेनकी वड्ढमाणकहा भी मिलती है। ये सभी रचनाएँ १६वीं शतीके आसपासकी ठहरती हैं। दो अपभ्रश कृतियाँ और पायी जाती हैं एक अनाम तथा द्वितीय जिनेश्वरसूरिके एक शिष्यकी। पहली २४ तथा दूसरी १०८ कडवक प्रमाण है।

इन अतीतके तीर्थंकरोंके अलावा आगामी जिन अममके जीवन पर भी एक रचना स० १२५२-की रत्नसूरिकी उपलब्ध है।

इन जिनचरितोंमें तत्कालीन जो चक्रवर्ती, बलदेव वासुदेव व प्रतिवासुदेव हुए उनका भी वर्णन प्रायः समाविष्ट है, अतः उनके जीवन पर पृथक् पृथक् रचनाएँ बहुत कम मात्रामें उपलब्ध हैं। जो कुछ भी स्वतत्र रचनाएँ मिलती है उनके नाम इस प्रकार हैं—

सगरचक्रिचरित १२वीं शतीसे पूर्वकी एक अनाम प्राकृत रचना है। जिनपालकृत सनत्कुमार चरित्र २२०३ ग्रन्थाग्र प्रमाण एक सस्कृत रचना है तथा चन्द्रसूरिकी ८१२७ ग्रन्थाग्र प्रमाण स० १२१४की रचना है। चक्रवर्ती सुभौमके जीवन पर रत्नचन्द्र (स० १६८३) तथा प० जगन्नाथकी संस्कृत कृतियाँ उपलब्ध हैं। हरिषेणचरित्र प्राकृत व अपभ्रशमें मिलते हैं, परतु अनाम। जयचक्रि-पुराण ब्र० कामराजकी स० १५६०की १३ सर्ग वाली एक सस्कृत रचना है। प्राकृतमें एक अनाम जयचक्रि-चरित भी उपलब्ध है।

त्रिषष्टि शलाका पुरुषोंके अतिरिक्त धार्मिक वीरपुरुष, श्रमण–श्रमणी, श्रावक–श्राविका और कुछ काल्पनिक पात्रोंके जीवन सबधी जो रचनाएँ की गयीं उनको भी प्राय. चरितकी सज्ञा ही दी गयी है। फिर भी कुछ ऐसी भी कृतियाँ उपलब्ध हैं जिनको पुराण भी कहा गया है, जैसे अगडदत्त-पुराण, कुबेर-पुराण, श्रेणिक-पुराण, गजसिंह-पुराण इत्यादि। ऐसी रचनाओंका विवरण यहा पर विवक्षित नहीं होनेके कारण उनका यहा पर समावेश नहीं किया गया है।

उपर्युक्त विवरणसे स्पष्ट है कि जैन पुराण साहित्य विपुल मात्रामें उपलब्ध है। अभी भी ग्रन्थ-भडारोंमें बहुत सी कृतियाँ पड़ी हुयी हैं जिनका प्रकाशन नहीं हुआ है। साहित्यप्रेमियों तथा जैन समाज-

इनकी रचना ५५५५ ग्रन्थाग्र प्रमाण है। चन्द्रसूरिके शिष्य हरिभद्रकी कृति तीन अध्यायोंमें ९००० ग्रन्थाग्र प्रमाण है। भुवनतुंगसूरिका ग्रन्थ ५०० ग्रंथ प्रमाण तथा एक और अनाम कृति १०५ ग्रंथाग्र प्रमाण उपलब्ध हैं। अपभ्रंशमें जिनप्रभसूरिकी ५० पद्यप्रमाण रचना है। जयमित्रहल्लका भी मल्लिनाथ पुराण उपलब्ध है। संस्कृतमें प्रद्युम्नसूरिके शिष्य विनयचन्द्रका मल्लिनाथ चरित ४२५० ग्रंथाग्र प्रमाण ८ सर्गोंमें निबद्ध है। यह सं० १२७४ के आसपासकी रचना है। सकलकीर्ति (१५वीं शती) भी मल्लिनाथ पुराणके रचयिता हैं। अन्य ग्रन्थकारोंमें शुभवर्धन, विजयसूरि, प्रभाचन्द्र व नागचन्द्र स्मरणीय हैं।

बीसवें तीर्थंकर पर श्री चन्द्रसूरिने प्राकृत में ११००० गाथा-प्रमाण मुनिसुव्रतनाथचरित सं० ११९३-में रचा था। पद्मप्रभकी संस्कृत कृति (सं० १२९४) ५५५५ ग्रन्थाग्र प्रमाण तथा मुनिरत्नसूरिकी रचना २३ सर्गोंमें निबद्ध करीब ७००० ग्रंथाग्र प्रमाण हैं। कृष्णदासका मुनिसुव्रतपुराण (सं० १६८१) २३ सर्गोंमें समाप्त हुआ तथा अर्हद्दासका १० सर्गोंमें जिसका अपर नाम काव्यरत्न है। केशवसेन, सुरेन्द्रकीर्ति तथा हरिषेण अन्य पुराणकार गिने गये हैं।

इक्कीसवें जिन संबंधी नेमिनाथपुराण सकलकीर्तिकी संस्कृत रचना है। अन्य नमिचरितोंके उल्लेख मात्र मिलते हैं।

बाईसवें तीर्थंकर नेमिनाथके चरितोंकी विपुलता पायी जाती है। प्राकृत रचनाओंमें जिनेश्वरसूरिका नेमिनाथ चरित सं० ११७५की कृति है। रत्नप्रभसूरिकी गद्यपद्यमय रचना १३६०० ग्रन्थाग्र प्रमाण ६ अध्यायोंमें विभक्त है। इसका रचना-काल वि० सं० १२३३ है। तीसरी रचना मलधारी हेमचन्द्र(१२वीं शती)की ५१०० ग्रन्थाग्र प्रमाण है। संस्कृतमें प्रथम नबर सूराचार्यका आता है जिन्होंने सं० १०९०में नेमिनाथ-चरित रचा। यह द्विसन्धानात्मक है और तीर्थंकर ऋषभ पर भी इसका अर्थ घटित होता है। ऐसा ही द्वितीय ग्रन्थ अजितदेवके शिष्य हेमचन्द्रसूरिका है जिसका नाम नेमिद्विसन्धान काव्य है। सोमके पुत्र वाग्भट-(१२वीं शती)का नेमिनिर्वाणकाव्य १५ सर्गोंमें विभक्त है। यह महाकाव्य शैलीकी एक उत्कृष्ट रचना है। उदयप्रभसूरिकी २१०० ग्रन्थाग्र प्रमाण रचना सं० १२९९के आसपासकी है। उपाध्याय कीर्तिराज (सं०-१४९५)का नेमिनाथ चरित १२ सर्गोंमें निबद्ध है तथा ब्रह्म नेमिदत्त(सं० १५७५)का नेमिनाथ पुराण १६ अध्यायोंमें। गुणविजयकृत चरित (सं० १६६८) गद्यात्मक है तथा १३ अध्यायोंमें विभक्त है। संगनके पुत्र विक्रमका नेमिदूतकाव्य एक विशेष कलाकृति है जिसमें मेघदूतके आधार पर समस्यापूर्ति की गयी है। तिलकाचार्यकी रचना ३५०० ग्रन्थाग्र प्रमाण है। भोजसागर, नरसिंह, हरिषेण और मंगरसकी भी कृतिया मिलती हैं। अपभ्रंशमें चन्द्रसूरिके शिष्य हरिभद्रका नेमिणाहचरिउ (सं० १२१६) ८०३२ ग्रन्थाग्र प्रमाण पाया जाता है। महाकवि दामोदरकी रचना सं० १२८७की है। लक्ष्मणदेवकी कृति सं० १५१०के पूर्व-की है तथा वह १३ कडवक प्रमाण ४ संधियोंमें निबद्ध है।

तेईसवें जिन संबंधी देवभद्रगणिका प्राकृतमें रचा गया पार्श्वनाथचरित (सं० ११६८) गद्य पद्य मिश्रित है तथा ९००० ग्रन्थाग्र प्रमाण ५ उद्देशोंमें विभक्त है। नागदेवने पार्श्वनाथपुराण रचा था तथा एक अनाम कृति पार्श्वनाथदशभवचरित नामक २५६४ गाथा प्रमाण मिलती है। संस्कृतमें प्राचीन रचना जिनसेनकृत पार्श्वाभ्युदय (१०वीं शती) है जो एक उत्तम काव्य है। इसमें मेघदूतके पद्योंका समावेश किया गया है। वादिराजका पार्श्वनाथपुराण (सं० १०८२) भी उपलब्ध है। गुणभद्रसूरिके शिष्य सर्वानन्द-सूरिकी रचना करीब १२वीं शताब्दीकी है। माणिक्यचन्द्रका पार्श्वनाथचरित (सं० १२७६) १० सर्गोंमें निबद्ध ५२७८ ग्रन्थाग्र प्रमाण है तथा गुणरत्नके शिष्य सर्वानन्द(सं० १२९१)का ५ सर्गोंमें विभक्त है। भावदेवसूरिने सं० १४१२ में ६४०० ग्रन्थाग्र प्रमाण चरित लिखा था। विनयचन्द्रकी रचना (१५वीं शती)

४७०९ ग्रन्थाग्र प्रमाण है। पद्मसुन्दरका (स० १६१५) पार्श्वनाथकाव्य ७ सर्गोंमे निबद्ध मिलता है। हेमविजयने स० १६३२में ३१६० ग्रन्थाग्र प्रमाण चरित रचा। उदयवीरगणि(स० १६५४)की रचना गद्यात्मक है जो आठ अध्यायोंमें विभक्त है। सकलकीर्तिका पार्श्वनाथपुराण १५वीं शतीका तथा वादिचन्द्रका १७वीं शतीका है। चन्द्रकीर्तिने अपना पुराण स० १६५४मे रचा जो करीब ३००० ग्रथाग्र प्रमाण है तथा इसमें कुल १५ सर्ग हैं। अपभ्रशमें प्रथम रचना पद्मकीर्तिकी स० ९९२की १८ सधि-प्रमाण मिलती है। इसके पश्चात् दूसरी अपभ्रश रचना श्रीधर की स० ११८९की मिलती है। असवालका पार्श्वनाथपुराण १३ सधि प्रमाण है जो १५वीं शतीके आसपासकी रचना मानी जाती है। रइधूका भी पार्श्व पर एक पुराण उपलब्ध है।

चरम तीर्थंकर महावीरके जीवन पर प्राकृत काव्य रचयिताओंमे सर्वप्रथम नाम गुणचन्द्रगणिका (स० ११३९) आता है जिनकी रचना ८ सर्गोंमे निबद्ध है। ये सुमतिवाचकके शिष्य थे। द्वितीय काव्यकार देवेन्द्रगणि उर्फ नेमिचन्द्रसूरि (वि० स० ११४१) है जिनका ग्रथ ३००० ग्रन्थाग्र प्रमाण है। अन्य चरितकारोंमें मानदेवसूरिके शिष्य देवप्रभसूरि तथा जिनवल्लभसूरिके नाम आते हैं। सस्कृत काव्योंमें प्रथम नबर असग(११वीशती)के सन्मतिचरित्र अथवा वर्धमानचरित्रका है जो १८ सर्गोंमें विभक्त है। सकलकीर्तिका वर्धमानपुराण (स० १५१८) १९ सर्गोंमें पाया जाता है। यह रचना ३०३५ ग्रन्थाग्र प्रमाण है। महावीरपुराणकारोंमें पद्मनन्दि, केशव, वाणीवल्लभ इत्यादिके नाम भी उल्लेखनीय हैं। अपभ्रशमे रइधूका सम्मइणाहचरिउ १० सधियोंमे निबद्ध है। जयमित्रका ११ सधिवाला वड्ढमाणकव्वु मिलता है। नरसेनकी वड्ढमाणकहा भी मिलती है। ये सभी रचनाएँ १६वीं शतीके आसपासकी ठहरती हैं। दो अपभ्रश कृतियाँ और पायी जाती हैं एक अनाम तथा द्वितीय जिनेश्वरसूरिके एक शिष्यकी। पहली २४ तथा दूसरी १०८ कडवक प्रमाण है।

इन अतीतके तीर्थंकरोंके अलावा आगामी जिन अममके जीवन पर भी एक रचना स० १२५२-की रत्नसूरिकी उपलब्ध है।

इन जिनचरितोंमें तत्तत्कालीन जो चक्रवर्ती, बलदेव वासुदेव व प्रतिवासुदेव हुए उनका भी वर्णन प्राय· समाविष्ट है, अतः उनके जीवन पर पृथक् पृथक् रचनाएँ बहुत कम मात्रामें उपलब्ध हैं। जो कुछ भी स्वतत्र रचनाएँ मिलती है उनके नाम इस प्रकार हैं—

सगरचक्रिचरित १२वीं शतीसे पूर्वकी एक अनाम प्राकृत रचना है। जिनपालकृत सनत्कुमार चरित्र २२०३ ग्रन्थाग्र प्रमाण एक सस्कृत रचना है तथा चन्द्रसूरिकी ८१२७ ग्रन्थाग्र प्रमाण स० १२१४की रचना है। चक्रवर्ती सुभौमके जीवन पर रत्नचन्द्र (स० १६८३) तथा प० जगन्नाथकी सस्कृत कृतियाँ उपलब्ध हैं। हरिषेणचरित्र प्राकृत व अपभ्रशमें मिलते हैं, परतु अनाम। जयचक्रि-पुराण ब्र० कामराजकी स० १५६०की १३ सर्ग वाली एक सस्कृत रचना है। प्राकृतमें एक अनाम जयचक्रि-चरित भी उपलब्ध है।

त्रिषष्टि शलाका पुरुषोंके अतिरिक्त धार्मिक वीरपुरुष, श्रमण–श्रमणी, श्रावक–श्राविका और कुछ काल्पनिक पात्रोंके जीवन सबधी जो रचनाएँ की गयीं उनको भी प्रायः चरितकी सज्ञा ही दी गयी है। फिर भी कुछ ऐसी भी कृतियाँ उपलब्ध हैं जिनको पुराण भी कहा गया है, जैसे अगडदत्त-पुराण, कुबेर-पुराण, श्रेणिक-पुराण, गजसिंह-पुराण इत्यादि। ऐसी रचनाओंका विवरण यहा पर विवक्षित नहीं होनेके कारण उनका यहा पर समावेश नहीं किया गया है।

उपर्युक्त विवरणसे स्पष्ट है कि जैन पुराण साहित्य विपुल मात्रामें उपलब्ध है। अभी भी ग्रन्थ-भडारोंमें बहुत सी कृतियाँ पड़ी हुयी हैं जिनका प्रकाशन नहीं हुआ है। साहित्यप्रेमियों तथा जैन समाज-

को इनके प्रकाशनकी सुचारु व्यवस्था करनी चाहिए जिससे यह अप्रकाशित रूपमें ही लुप्त न हो जाय जैसा कि जैन परम्परामें होता आया है।

सन्दर्भ ग्रन्थ सूचि

१ आदिपुराण, जिनसेनाचार्य।
२ जिनरत्नकोश, प्रो० ह० दा० वेलणकर, पूना।
३ जैन ग्रन्थ प्रशस्ति संग्रह, प्रथम भाग, श्री जु० कि० मुख्तार, दिल्ली।
४ प्राकृत साहित्यका इतिहास, डॉ० जगदीशचन्द्र जैन, बनारस।
५ भारतीय संस्कृतिमें जैनधर्मका योगदान, डा० हीरालाल जैन, भोपाल।
६ राजस्थानके जैन शास्त्रभण्डारोंकी ग्रन्थसूचि, भाग १–४, जयपुर।



पारसनाथ किलाके जैन अवशेष

कृष्णदत्त वाजपेयी

उत्तर प्रदेशके बिजनौर जिलामें नगीना रेलवे स्टेशनसे लगभग ९ मील उत्तर-पूर्वकी ओर बढापुर नामक कसबा है। वहासे करीब ३ मील पूर्व एक प्राचीन किलाके भग्नावशेष दिखाई पड़ते हैं। इसे 'पारसनाथ किला' कहते हैं। इस नामसे अनुमान होता है कि किसी समय वहाँ जैन तीर्थंकर भगवान् पार्श्वनाथका मदिर था। कुछ वर्ष पूर्व इन तीर्थंकरकी एक विशालकाय भग्न प्रतिमा बढापुर गावसे प्राप्त हुई है, जिससे उक्त अनुमानकी पुष्टि होती है।

इस किलेके सबधमें अनेक जनश्रुतियाँ हैं। एक जनश्रुति यह है कि पारस नामके राजाने वहाँ अपना किला बनवाया था। श्रावस्तीके शासक सुहलदेवके पूर्वजोंके साथ भी इस किलेका सबध जोड़ा जाता है। जो प्राचीन अवशेष यहा मिले हैं उनसे इतना कहा जा सकता है कि ई० दसवीं शताब्दीके लगभग किसी शासकने वहा अपना किला बनवाया और कई जैन मदिरोंका भी निर्माण कराया।

यह बताना कठिन है कि इस किले तथा मदिरोंको किसने नष्ट किया। सम्भव है कि रुहेलोंके समयमें या उनके पहले यह बरबादी हुई हो। कालान्तरमें इस स्थानको उपेक्षित छोड़ दिया गया और धीरेधीरे वह बीहड़ बन गया।

कुछ वर्ष पहले मुझे इस स्थानको देखनेका अवसर प्राप्त हुआ। उत्तर प्रदेश सरकारने जगलके एक भागको साफ करवाकर उसे खेतीके योग्य बना दिया है। वहा 'काशीवाला' नामसे एक बस्ती भी आबाद हो गई है। इसके उत्साही निवासियोंने जमीनको हमवार कर उसे खेतीके योग्य कर लिया है। इतना ही नहीं, उन्होंने वहा पर बिखरी हुई पुरानी मूर्तियोंकी भी रक्षा की है। सरदार रतनसिंह नामके सज्जनने किलासे एक अत्यन्त कलापूर्ण पाषाण-प्रतिमा प्राप्त की है। यह बलुए सफेद पत्थरकी बनी है और ऊँचाईमें दो फुट आठ इच तथा चौडाईमें दो फुट है। मूर्ति जैन तीर्थंकर महावीरकी है। भगवान् महावीर कमलाकित चौकी पर ध्यानमुद्रामें आसीन हैं। उनके एक ओर नेमिनाथजीकी तथा दूसरी ओर चन्द्रप्रभुजीकी खड़ी मूर्तियाँ हैं। तीनों प्रतिमाओंके प्रभामडल उत्फुल्ल कमलोंसे युक्त हैं। प्रधान मूर्तिके सिरके दोनों ओर कल्पवृक्षके पत्ते प्रदर्शित हैं। मूर्तिके घुँघराले बाल तथा ऊपरके

तीन छत्र भी दर्शनीय हे। छत्रोंके अगल-बगल सुसज्जित हाथी दिखाये गये हैं, जिनकी पीठके पीछे कलापूर्ण स्तम्भ हैं। हाथियोंके नीचे हाथोंमें माला लिये हुए दो विद्याधर अंकित हैं। प्रधान तथा छोटी तीर्थंकर प्रतिमाओंके पार्श्वमे चौरी-वाहक दिखाये गये हैं।

मूर्तिकी चौकी भी काफी अलकृत है। उसके बीचमे चक्र है, जिसके दोनों ओर एक-एक सिंह दिखाया गया हैं। चक्रके ऊपर कीर्तिमुखका चित्रण है। चौकीके एक किनारे पर धनके देवता कुबेर दिखाये गये हैं ओर दूसरी ओर गोदमें बच्चा लिये देवी अबिका हैं। चौकीके निचले पहलू पर एक पक्तिमें ब्राह्मी लेख है जो इस प्रकार है—**श्री विरद्धमन समिदेवः। स्म १०६७ राणलसुत्त भरथ प्रतिमा प्रठवि।** (अर्थात् संवत् १०६७में राणलके पुत्र भरथ (भरत) द्वारा श्री वर्द्धमान स्वामीकी मूर्ति प्रतिष्ठापित की गई)।

लेखकी भाषा शुद्ध सस्कृत नहीं है। पहला अश 'श्री वर्द्धमानस्वामिदेवः'का बिगड़ा हुआ रूप है। 'स्म' शब्द विक्रम सवत्के लिये प्रयुक्त हुआ है। ऐसा मानने पर मूर्तिकी प्रतिष्ठाकी तिथि १०१० ई० आती है। पारसनाथ किलेसे इस अभिलिखित मूर्ति तथा समकालीन अन्य मूर्तियोंके प्राप्त होनेसे पता चलता है कि १०वीं-११वीं शतीमें पारसनाथ किला जैन धर्मका एक अच्छा केन्द्र हो गया था। जान पड़ता है कि वहा एक बड़ा जैन विहार भी था। इस स्थानकी खुदाईसे प्राचीन इमारतोंके कई अवशेष प्रकाशमे आये हैं। किलाका सर्वेक्षण और उत्खनन करने पर अधिक महत्वपूर्ण वस्तुएँ प्राप्त हो सकेंगी।

पारसनाथ किलाकी जो आशिक सफाई हुई है उसमें अनेक बेल-बूटेदार इटें, पत्थरके कलापूर्ण खभे, सिरदल, देहली तथा तीर्थंकर मूर्तियाँ प्राप्त हुई हैं। अनेक शिलापट्टों पर बेल-बूटेका काम बहुत सुन्दर है। एक पत्थर पर सगीतमे सलग्न स्त्री-पुरुषोंकी मूर्तिया उकेरी हुई हैं। इन अवशेषोंमेसे मुख्यका परिचय नीचे दिया जाता है—

स० १—**दर्वाजेका सिरदल**—इस सिरदलके बीचमें कमल-पुष्पोंके ऊपर दो सिंह बैठे हुए दिखाये गये हैं। सिंहासनके ऊपर भगवान् तीर्थंकर ध्यानमुद्रामें अवस्थित हैं। उनके अगल-बगल एक-एक तीर्थंकर मूर्ति खड्गासनमें दिखाई गई है। मध्य भागके दोनों ओर भी इसी प्रकारका चित्रण है। सिरदलके दोनों कोनों पर एक-एक तीर्थंकर प्रतिमा खड्गासनमें दो खम्भोंके बीचमे बनी है। सभी तीर्थंकरोंके ऊपर छत्र हैं।

स० २—**देहलीका भाग**—यह अवशेष उस स्थानसे प्राप्त हुआ जहासे भगवान् महावीरजीकी बडी प्रतिमा मिली है। इसके बीचमें कल्पवृक्षका अलकरण है, जिसके प्रत्येक ओर दो-दो देवता हाथमें मगल घट लिए हुए खड़े हैं। उनके खड़े होनेका त्रिभगी भाव बहुत आकर्षक है। इस पत्थरमें किनारेकी ओर शेरकी मूर्ति है। ऐसी ही मूर्ति पत्थरके दायें कोने पर भी थी, जो टूट गई है।

सं० ३—**संगीतका दृश्य**—एक अन्य देहली पर, जो किलेके बीचसे मिली थी, संगीतका दृश्य बड़ी सुन्दरतासे प्रदर्शित किया गया है। इसमें एक ओर कई आकृतियाँ तथा अलकरण बने हैं तथा दूसरी और भावपूर्ण मुद्रामे एक युवती नृत्य कर रही है। उसके अगल-बगल मृदग और मजीर बजाने वाले पुरुष उकेरे हुए हैं। इन तीनोंकी वेषभूषा बड़े कलापूर्ण ढगसे दिखाई गई है।

स० ४—**द्वार-स्तम्भ**—पारसनाथ किलेसे अनेक सुन्दर द्वार स्तम्भ भी मिले हैं। एक स्तम्भके नीचे मकरके ऊपर खडी हुई गगा दिखाई गई हैं। उनके अगल-बगल दो परिचारिकाएँ त्रिभगी भावमे प्रदर्शित हैं। ये मूर्तिया ग्रैवेयक, स्तनहार, किकिणि सहित मेखला तथा अन्य अलकरण धारण किये हुए हैं। खभेके ऊपर पत्रावलीका अकन दिखाया गया है।

सं० ५—यमुना सहित द्वार-स्तम्भ—इस स्तम्भ पर नीचेके भागमें अपने वाहन कच्छप पर आरूढ यमुना दिखाई गई हैं। इनके साथ भी उसी प्रकार परिचारिकायें प्रदर्शित हैं जैसी कि पहले द्वारस्तम्भ पर। इससे पता चलता हैं कि ये दोनों खम्भे एक ही द्वार पर लगे हुए थे। द्वार-खम्भोंके ऊपर गगा-यमुनाका चित्रण गुप्तकालके प्रारम्भसे मिलने लगता है। गुप्तकालके महाकवि कालिदासने दर्वाजे पर लगी हुई देवी रुपा गगा-यमुनाकी मूर्तियोंका उल्लेख इस प्रकार किया है .

"मूर्ते च गगा यमुने तदानीं सचामरे देवमसेविषाताम्।" (कुमारसभव ७,४२)

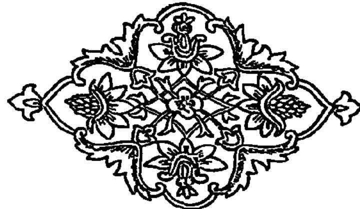
(अर्थात् उस समय मूर्त रूपमें गगा और यमुना हाथोंमें चँवर लिये हुए देवकी सेवामे उपस्थित थीं)।

स० ६—द्वारपाल सहित द्वार-स्तम्भ—इस खम्भेमें नीचे एक मोटा दड लिये द्वारपाल खडा है। उसकी लबी दाढी तथा बालोंका जूड़ा दर्शनीय है। इसका ढग उसी प्रकारका है जैसा कि मध्यकालीन चदेल कलामें मिलता है। इस खभेके ऊपरी भागमें फूलोंका अलकरण दिखाया गया है।

सं० ७—द्वार-स्तम्भका निचला भाग—इस खभेका केवल नीचेका हिस्सा बचा है, जिस पर पूर्वोक्त ढगका एक द्वारपाल खड़ा है। इसकी भी वेशभूषा पहलेके द्वारपाल-जैसी है।

स० ८—भगवान् पार्श्वनाथकी मूर्ति—यह मूर्ति बढापुर गाव से आई थी। यह तारसनाथ किलासे ही वहाँ किसी समय गई होगी। दुर्भाग्यसे इसका मुह, हाथ तथा पैरोंका भाग तोड़ डाला गया है। यह मूर्ति काफी विशाल है। भगवान् ध्यानमुद्रामें सिंहासनके ऊपर बैठे हुए हैं। आसन पर सर्पकी ऐंड़दार कुण्डलिया दिखाई गई हैं और सिरके ऊपर फणका घटाटोप है। अगल-बगल नाग और नागिनकी मूर्तिया उत्कीर्ण हैं। उनके ऊपर ध्यानमुद्रामें तीर्थंकर युग्मकी प्रतिमाए हैं। चरण-चौकीके ऊपर दो अलकृत सिंह दिखाये गए हैं। यह मूर्ति भगवान् महावीरकी पूर्वोक्त प्रतिमाकी तरह बडी कलापूर्ण है। संभवत. मध्यकालमें पारसनाथ किलाकी भूमि पर निर्मित मुख्य मदिरकी यह मूर्ति थी।

पारसनाथ किलेके कितने ही प्राचीन अवशेष इधर-उधर पहुच गए हैं। मुझे नगीनाके जैन मदिरमें कई प्राचीन मूर्तिया देखनेके मिलीं, जिनकी शिल्प-रचना पारसनाथकी ही कलाके अनुरूप है। इन मूर्तियोंमें ध्यानमुद्रामें बैठे हुए तीर्थंकरकी एक मूर्ति विशेष उल्लेखनीय है। स्तम्भका एक भाग भी यहा सुरक्षित है जिस पर खड्गासनमें भगवान तीर्थंकर दिखाये गये हैं। इन सभी प्राचीन अवशेषोंको सुरक्षित रखना आवश्यक है। मध्यकालमें उत्तर भारतमें जैन धर्मका जो विकास हुआ उसे जाननेमें ये कलाकृतियाँ तथा अभिलेख सहायक सिद्ध हुए हैं।



ENGLISH SECTION

A Comparative Study of the Jaina and the Sāṁkhya-Yoga Theories of Pariṇāma

INDUKALA H JHAVERI

THE concept of *Pariṇāma* is very old and its beginnings can be traced as far back as the Rgveda It has passed through many stages of development before it assumed its finally finished form Today it occupies a very important place in Indian Philosophy So much so that it has been commonly accepted as a fundamental doctrine by almost all the systems of Indian Philosophy with slight modifications here or there Though the concept has thus found almost universal recognition, we shall here confine ourselves to a comparative study of the *Pariṇāmavāda* as postulated in the Jaina and the Sāmkhya-Yoga systems because these two systems show close resemblance in this respect

Both the Sāmkhya-Yoga and the Jaina seem to have followed Yāska's definition of *Vipariṇāma*, in their doctrine of *Pariṇāma*, i e, they have viewed the world-process as change in an abiding entity or entities *(vipariṇamate iti apracyavamānasya tattvād vikāram)*

Umāsvāti the author of the *Tattvārtha-sūtra* analyses the *Pariṇāma* nature of reality into *utpāda, vyaya* and *dhrauvya* Vyāsa the commentator of the *Yoga-sūtra* defines *Pariṇāma* as *'avasthitasya dravyasya pūrva-dharma-nivrttau dharmāntarotpattiḥ'* These two views are, in substance, identical

Vyāsa has analysed *Pariṇāma* into *Dharma-Pariṇāma, Lakṣana-*

Parināma and *Avasthā-Parināma*[1] The Jaina has not analysed *Parināma* in this way Nevertheless, these become expressed in his *Dravya-Paryāya* and *Guna-Paryāya* Every *Dravya-Paryāya* (such as a pot in the case of *Pudgala* and manhood (*manusyatva*, in the case of *Jīva*) and *Guna-Paryāya* (such as darkness or yellowness in *Pudgala* or *Jñāna-Paryāya* in *Jīva*) of the Jaina represents *Dharma-Parināma* or change of aspect When the same is viewed from the standpoint of its time variations of past, present and future, it is *Laksana-Parināma* The oldness and newness or *tīvratā-mandatā* in the case of *Jīva* which a *Dravya-Paryāya* or a *Guna-Paryāya* suffers, as a result of time-process, is its *Avasthā-Parināma* This *Avasthā-Parināma*, it must be noted, is possible only in the *Vyañjana-Paryāya* of the Jaina which abides for a certain length of time There cannot be such *Avasthā-Parināma* in the *Artha-Paryāya*[2] as it is momentary

Both the Sāmkhya and the Jaina understand *Parināma* as a wide concept including the material change in time (*Aparispandātmaka-Parināma*) as well as physical movement in space, technically called *Parispanda* Both of them, sometimes, bring these two kinds of changes under two types of *kriyā*, viz, *parināmātmikā kriyā* and *parispandātmikā kriyā* In the Jaina view, the *Parispanda* is possible only in *Jīva* and *Pudgala*, as each *Jīva* and *Pudgala*, that is atom, is limited and, therefore, capable of movement In *Dharma*, *Adharma* and *Ākāśa* which are indivisible wholes and pervade this *loka* (universe), there is evidently no scope for *Parispanda* In the Sāmkhya, *Parispanda* has to be negated in *Prakrti* which is one homogeneous whole and all-pervading It becomes possible in the different products of *Prakrti*, from *Buddhi* onwards, which are limited compared to their cause, the *Prakrti*

There is, however, one difficulty in understanding *Parispanda* in the Sāmkhya, viz, that it has to be visualized without *Ākāsa* Vijñānabhiksu[3] felt this difficulty and hence, he clarified that *Prakrti* subsumes *Ākāśa* But this interpretation is not vouchsafed by the older Sāmkhya texts which derive *Ākāsa* from the *Śabda-Tan-Mātrā* So we must understand

1 See *Vyāsa-bhāsya* on the *Yoga-sūtra*, III 15

2 When we conceive the man as devoid of his subdivisions—as simply a man, it is the one indivisible *Vyañjana-Paryāya* If, however, along with the conception of a man, we at the same time are conscious of the variations of a boy, a youth, etc, these latter are said to be *Artha-Paryāyas* of the *Vyañjana-Paryāya* of a man

3 *Sāmkhya-pravacana-bhāsya* on the *Sāmkhya-sūtra*, II 12 '*Nityau yau dikkālau tau ākāsa-prakrti-bhūtau prakrter guna-visesau eva*'

Parispanda in Sāmkhya before the production of *Ākāśa* as something which is possible without space For the Jaina, however, there is no such difficulty as *Ākāśa* is accepted as an underived entity

The Sāmkhya and the Jaina show certain affinity in regard to the concept of *Kāla* The Sāmkhya does not recognize *Kāla* as an independent entity It is only an aspect of *Prakṛti*, i e identical with the *Pariṇāmas* of *Prakṛti* A moment is identified with the unit of change of the *Gunas* In the Jaina system, there are two divergent views of *Kāla* since the *Āgama* period One regards it as an independent entity, a sixth *Dravya*, while the other identifies it with the changes of *Jīva* and *Ajīva*[4] The second view is similar to that of the Sāmkhya

Next, the Sāmkhya-Yoga view of the regulation of *Pariṇāma* from the point of view of place (*deśa*), time (*kāla*), form (*ākāra*) and extraneous cause (*nimitta*)[5] finds a certain parallel in the Jaina view according to which the *Pariṇāma* of every object is conditioned by substance (*dravya*), place (*ksetra*), time (*kāla*) and the essential characteristics which constitute a thing (*bhāva*) This is illustrated, by means of an illustration of a pot, in the *Rāja-vārtika* thus '*Yathā ghato dravyataḥ pārthivatvena utpadyate na jalatvena Deśataḥ ihatyatvena na pātaliputrakatvena Kālataḥ vartamānakālatayā nātītānāgatābhyām Bhāvataḥ mahattvena na alpatvena (athavā bhāvataḥ raktatvādinā)*'— pp 180-182

4 '*Kālas ca iti eke*'—*Tattvārtha-sūtra*, V 38

5 In the Sāmkhya-Yoga, all things being composed ultimately of the three *gunas*, there are no intrinsic differences between them (*sarvam sarvātmakam*) The only difference is the difference in the constitution of the collocation of the *gunas* Theoretically, therefore, it is possible to change anything in the world to any other provided the necessary collocations could be arranged But still such a change is not possible to an unlimited degree for in the constitution of the relations of the *gunas*, there are limitations and obstacles which cannot be overstepped 'These limitations may generally be counted in the phenomenal world of change, as being of the nature of time, space, form and disposing cause Thus Kashmir being the country of saffron, it does not grow in the Pāñcāla country even though the other causes of its growth may be present there Similarly, there are no rains in the summer [illegible]re, the growth of rice is not possible in that season, [illegible] man cannot take its rise from that of a deer '— [illegible]*oga-sūtra*, III 14

Desa-kālākāra-nimittāpabandhāt na khalu [illegible]*aktir iti*'—*Vyāsa-bhasya* on the *Yoga*-

Parispanda in Sāmkhya before the production of *Ākāśa* as something which is possible without space For the Jaina, however, there is no such difficulty as *Ākāśa* is accepted as an underived entity

The Sāmkhya and the Jaina show certain affinity in regard to the concept of *Kāla* The Sāmkhya does not recognize *Kāla* as an independent entity It is only an aspect of *Prakrti*, i e identical with the *Parināmas* of *Prakrti* A moment is identified with the unit of change of the *Gunas* In the Jaina system, there are two divergent views of *Kāla* since the *Āgama* period One regards it as an independent entity, a sixth *Dravya*, while the other identifies it with the changes of *Jīva* and *Ajīva*[4] The second view is similar to that of the Sāmkhya

Next, the Sāmkhya-Yoga view of the regulation of *Parināma* from the point of view of place (*desa*), time (*kāla*), form (*ākāra*) and extraneous cause (*nimitta*)[5] finds a certain parallel in the Jaina view according to which the *Parināma* of every object is conditioned by substance (*dravya*), place (*ksetra*), time (*kāla*) and the essential characteristics which constitute a thing (*bhāva*) This is illustrated, by means of an illustration of a pot, in the *Rāja-vārtika* thus '*Yathā ghato dravyataḥ pārthivatvena utpadyate na jalatvena Desataḥ ihatyatvena na pātaliputrakatvena Kālataḥ vartamānakālatayā nātītānāgatābhyām Bhāvataḥ mahattvena na alpatvena* (*athavā bhāvataḥ raktatvādinā*)'—pp 180-182

4 '*Kālaś ca iti eke*'—*Tattvārtha-sūtra*, V 38

5 In the Sāmkhya-Yoga, all things being composed ultimately of the three *gunas*, there are no intrinsic differences between them (*sarvam sarvātmakam*) The only difference is the difference in the constitution of the collocation of the *gunas* Theoretically, therefore, it is possible to change anything in the world to any other provided the necessary collocations could be arranged But still such a change is not possible to an unlimited degree for in the constitution of the relations of the *gunas*, there are limitations and obstacles which cannot be overstepped 'These limitations may generally be counted in the phenomenal world of change, as being of the nature of time, space, form and disposing cause Thus Kashmir being the country of saffron, it does not grow in the Pāñcāla country even though the other causes of its growth may be present there Similarly, there are no rains in the summer season, therefore, the growth of rice is not possible in that season, so also the form of a man cannot take its rise from that of a deer'—*Tattvavaiśāradī* on the *Yoga-sūtra*, III 14

'*Sarvam sarvātmakam iti Desa-kālākāra-nimittāpabandhāt na khalu samānakālam ātmanām abhivyaktir iti*'—*Vyāsa-bhasya* on the *Yoga-sūtra*, III 14

'From the standpoint of substance, a pot is produced from the earth and not from the water From the standpoint of place, it is produced here (i e at the particular place where it is produced) and not elsewhere, in Pātaliputra, etc From the standpoint of time, it is produced in the present and not in the past or future From the standpoint of *Bhāva*, it comes to have the *Mahat-Parināma* and not the *Alpa-Parināma* (or it comes to have the qualities of redness, etc) '

The causal theory of the Sāmkhya is the *Satkāryavāda* which is deducible from his doctrine of *Parināma* It means that the effect pre-exists in the cause and is only manifested by causal operation There is no new creation or production of the effect as such The Jaina, even though accepting the doctrine of *Parināma*, calls his causal theory *Sadasatkāryavāda*, i e , the effect is both pre-existent and pre-non-existent It is existent in so far as it potentially pre-exists in the cause, and non-existent in so far as its actual manifestation is a novel emergence Thus the Jaina, too, in the way of the Sāmkhya, regards effect as manifestation of the abiding entity but the phrase *Satkāryavāda* being suggestive of *'Ekāntism'*, the Jaina as an *'Anekāntist'* brings in *Asat* along with *Sat* He also seems to be influenced by the Vaisesika logic which emphasises the newness of the effect, though he would not regard manifestation as new creation in the Vaisesika sense For the Sāmkhya, too, it must be noted, the manifestation (*abhivyakti*) is non-existent (*asat*) and is brought about by the operation of the *Kārakas* but he does not use the term *Asat* Vidyānanda in his *Astasahasrī* draws attention to this by stating that the Jaina view is really meant by the Sāmkhya even though he does not profess it, and that the Sāmkhya cannot maintain his *Satkāryavāda* in an absolute sense without stultifying his whole scheme of metaphysics[6]

The differences in the application of the theory of *Parināma* between the Sāmkhya and the Jaina are due to their differences of view regarding the nature, number and derivation of the original entities The Sāmkhya analyses reality in two ways One, on the principle of 'Sentience' (*Cetana*), and 'Non-sentience' (*Jada*) and the second way is to view reality as *Parināmi* and *Aparināmi* or *Kūtastha* He identifies the sentient with the *Kūtastha* and all change, physical and mental, is relegated to the non-sentient *Prakrti* The Jaina dualism accepts the first principle of division only, viz , Sentience (*Jīva*) and Non-sentience (*Ajīva*) and rejects the second This is the fundamental difference between the Sāmkhya and the

6 *Asta-sahasrī*, p 104

Jaina The latter regards the soul also as undergoing *Parināma* For him, all reality (*Sat*) has the characteristic of *utpāda*, *vyaya* and *dhrauvya* and so both the *Jīva* and the *Ajīva* must possess this characteristic

Next, the Sāmkhya regards the transforming *Prakrti* as responsible for all changing phenomena To make his cosmology systematic, he first derives in a fixed order the twenty-three *tattvas* from *Prakrti* and then regards all phenomena as the result of the qualitative combination and separation of the twenty-three *tattvas* The primary derivation is, in Sāmkhya phraseology, called *Tattvāntara-Parināma*, while the subsequent *parināma* is called *Dharma-Laksana-Avasthā Parināma* For the Jaina, it was not necessary to have *Tattvāntara-Parināma* because he starts with the five or six *tattvāntaras* as fundamental and underived entities The Jaina is really a pluralist because in addition to the category of *Jīvas*, he assumes four underived *Ajīva* categories, viz, *Pudgala*, *Dharma*, *Adharma* and *Ākāsa* He explains all psychic phenomena as resulting from the *Parināmas* of *Jīvas*, all material phenomena from the *Parināmas* of *Pudgala*—consisting of infinite atoms, while *Dharma*, *Adharma* and *Ākāsa* make possible the movement (*gati*), staticity (*sthiti*) and occupation (*avagāha*) respectively of *Jīva* and *Pudgala*

As just said, the essential difference between the Sāmkhya and the Jaina lies in the fact that the principle of *Parināma* is not applied to *Purusas* by the Sāmkhya, while the Jaina would apply it both to *Jīvas* and *Ajīvas* From this difference ensue various differences of views between the Sāmkhya and the Jaina

The denial of *Parināma* in the *Purusas* has made it highly difficult for the Sāmkhya to relate them to the changing *Prakrti* and has prevented them to play any substantial role in the world-phenomena In fact, *Prakrti*, having the inherent power to change, could very well function in the absence of such *Purusas* whose existence, however, makes the natural movement of *Prakrti* teleological This is difficult to grasp because we are accustomed to associate purposive activity with sentient beings

Another consequence of this assumption is that *jñāna*, *bhoga*, *bandha*, *moksa*, etc, which appear as of *Purusa*, become really so many transformations of *Prakrti* *Purusa* is never bound and, therefore, has never to be free He merely witnesses all the transformations of *Prakrti* Thus, in Sāmkhya, truly speaking, *bandha* and *moksa*, are the transformations of *Prakrti*

The above difficulties do not confront the Jaina The application of *Parināma* to *Jīvas* enables him to smoothly relate the two, viz, *Jīva*

and *Pudgala*, and explain their mutual influence and interaction The Jaina theory of *Parināma*, which in the case of *Jīva* takes the form of *bhāva-karma* and in the case of *Pudgala*, that of *dravya-karma*, makes it possible to attribute *jñāna, bhoga, bandha, moksa*, etc , to *Jīvas* directly Thus the infinite variety of phenomena and their significance to *Jīvas*, as objects of knowledge or enjoyment and as objects from which *Jīvas* have to be free, are consistently explained by the Jaina theory of *Parināma*

The only difficulty that the Jaina will have to face is that, if by definition, *Jīva* and *Pudgala* are fundamentally different from each other, how the transformations (*parināmas*) of the one can ever be related to those of the other In the case of the Sāmkhya, there is no such difficulty, because the *Purusas* and *Prakrti* are always distinct from each other and never come in real contact The *bhoga* and *moksa* in the *Purusa* are always *'aupacārika'* (i e , are only a way of speaking)

The Samkhya is thus metaphysically in a stronger position, while the Jaina's position is empirically more comprehensible.



Anekānta and Madhyamā-Pratipad

NATHMAL TATIA

VARDHAMĀNA Mahāvīra started with implicit faith in *ahimsā* and austerities, while Gautama Buddha was impressed by the practice of meditation The supreme problem of Mahāvīra was the conflict of ontological doctrines of his time, which led him and his followers to formulate the doctrine of *anekānta* The Buddha was troubled about the psycho-ethical discipline, specially the final end of meditation and the rational adjustment of various codes of life, hedonistic and ascetic, which he characterized as *madhyamā-pratipad* (middle course)

The ontological pursuits of Mahāvīra and his followers led to the discovery of the conflict in the nature of things, and the resolution of such conflict in their theory of *anekānta* A real must change and this change is impossible without a mode that has originated, a mode that has passed and also an aspect that continues to exist in order to make origination and passing possible In other words, a real must have a persistent feature in order to appropriate change, that is, a real must be a substance capable of assuming modes This is *anekānta*, that is, the doctrine which accepts many-sidedness of a real which is necessarily continuity and change rolled into one

The Buddha singled out the moral aspect of life and discovered the causal doctrine of *pratītyasamutpāda* which traced the final source of life and death in *avidyā* This causal law determined the ontological

speculations of the Buddha and his followers Substance, according to this law, was a myth raised up by imagination The modes alone were real without any underlying unity One mode replaces another in unbroken succession determined by causal nexus The unity is replaced by an infinite chain of self-charged moments in this doctrine of *pratītya-samutpāda* which literally means 'origination depending on relevant causes and conditions' Nothing is independent and self-sufficient in this view The real is also *sūnya*, that is, devoid of a character which is self-explanatory without any reference beyond itself The concept of unity is a composite act of imagination, called *upādāya-prajñapti*, that is, a concept (*prajñapti*) depending upon (*upādāya*) other constituent concepts Nāgārjuna, a Mādhyamika Buddhist, equates *madhyamā-pratipad* with these three aspects of the real when he says —

यः प्रतीत्यसमुत्पादः शून्यता ता प्रचक्ष्महे ।
सा प्रज्ञप्तिरुपादाय प्रतिपत् सैव मध्यमा ॥

Another aspect of *pratītyasamutpāda* and *madhyamā-pratipad* is the non-acceptance of any of a set of two extreme concepts or views Nāgārjuna pays homage to the Buddha as the promulgator of the negation of all sets of conflicting concepts in the following verses —

अनिरोधमनुत्पादमनुच्छेदमशाश्वतम् ।
अनेकार्थमनानार्थमनागममनिर्गमम् ॥

यः प्रतीत्यसमुत्पाद प्रपञ्चोपशम शिव ।
देशयामास सबुद्धस्त वन्दे वदता वरम् ॥

The Yogācāra Buddhist also eulogizes the Buddha's doctrine as the negation of the cognized (*grāhya*) and the cognizer (*grāhaka*)

Thus, the *madhyamā-pratipad*, originally a doctrine of life, came to be interpreted by later Buddhist thinkers as a doctrine of reality, from the ontological as well as the epistemological point of view

Anekānta, on the other hand, was an ontological doctrine from the beginning It was an attempt to explain causation and also a doctrine of relation A substance can have different modes and yet preserve its unity and identity with those modes The criterion of unity is inseparability There can be distinction without difference Modes are different among themselves and *distinct* from the substance, but they are not *different* from the latter The relation between substance and modes is identity-cum-distinction The Buddhist does not agree with the Jaina and consequently fails to find any unity in the knowing, feeling and willing of

the same person, which leads him to the denial of the entitative character of personality Knowing, feeling and willing also are finally rejected by the Mādhyamika Buddhist as unreal Thus, while the theory of *anekānta* was an attempt at the synthesis of the conflict apparent in experience and reason, the *madhyamā-pratipad*, as interpreted by later Buddhist thinkers, accentuated the conflict and denounced both the extremes as untenable and unacceptable If *anekānta* gives an impression of eclecticism, the *madhyamā-pratipad* was made to play a role which it was perhaps not intended to do



Svabhāvavāda (Naturalism) : A Study

V M Kulkarni

THE *Svetāsvatara Upanısad*[1] gıves a lıst of first causes of the varıety of the world accordıng to some thınkers Thıs lıst ıncludes Tıme, Nature, Destıny, Chance (Accıdent), the Elements and *Purusa* Thıs paper wıll confine ıtself maınly to an ınvestıgatıon of the real nature of the doctrıne of *Svabhāva* (Naturalısm as opposed to Accıdentalısm) by scrutınısıng avaılable references to ıt ın Sanskrıt and Prakrıt lıterature

In the commentary to the *Śvetāśvatara* Śankarācārya[2] explaıns *svabhāva* as ınherent nature of a thıng, as, for ınstance, heat of fire In the *Buddhacarıta*[3] Asvaghosa clearly sets forth the vıews of the supporters of *Svabhāvavāda*

1 काल स्वभावो नियतिर्यदृच्छा भूतानि योनि पुरुष इति चिन्त्या ।
सयोग एषा न त्वात्मभावादात्माप्यनीश सुखदु खहेतो ॥
स्वभावमेके कवयो वदन्ति काल तथान्ये परिमुह्यमाना ।
देवस्यैष महिमा तु लोके येनेद भ्राम्यते ब्रह्मचक्रम् ॥
—*Śvetāsvatara* I 2, VI 1

2 स्वभावो नाम पदार्थाना प्रतिनियता शक्ति । अग्नेरौष्ण्यमिव ।

3 अग्नेर्यथा ह्यौष्ण्यमपा द्रवत्व तद्वत्प्रवृत्तौ प्रकृति वदन्ति ॥
केचित्स्वभावादिति वर्णयन्ति शुभाशुभ चैव भवाभवौ च ।
स्वाभाविक सर्वमिद च यस्मादतोऽपि मोघो भवति प्रयत्न ॥

" They teach that there ıs an essentıal force of nature at work ın the contınuance of actıvıty, lıke the essentıal heat of fire and the essentıal lıquıdıty of water Some explaın that good and evıl and exıstence and non-exıstence orıgınate by natural development (*Svabhāva*), and sınce all thıs world orıgınates by natural development, agaın therefore effort ıs vaın That the actıon of each sense ıs lımıted to ıts own class of object, that the qualıtıes of beıng agreeable or dısagreeable ıs to be found ın the objects of the senses, and that we are affected by old age and afflıctıons, ın all that what room ıs there for effort ? Is ıt not purely a natural development ? The oblatıon devourıng fire ıs stılled by water, and the flames cause water to dry up The elements, separate by nature, group themselves together ınto bodıes and, coalescıng, constıtute the world That, when the ındıvıdual enters the womb, he develops hands, feet, belly, back and head, and that hıs soul unıtes wıth that body, all thıs the doctors of thıs school attrıbute to natural development Who fashıons the sharpness of the thorn or the varıed nature of beast and bırd ? All thıs takes place by natural development There ıs no such thıng ın thıs respect as actıon of our own wıll, *a fortıorı* no possıbılıty of effort "[4]

In the *Nyāyasūtra*[5] Gautama states by way of *Pūrvapaksa* that thıngs orıgınate wıthout any cause lıke the sharpness of thorns Vātsyāyana, ın hıs commentary to the *Nyāyasūtra*, explaıns the *sūtra* by addıng a few examples

In the *Māthara-vrttı*[6] to the *Sāmkhya-kārıkā* (v 61), along wıth

यदिन्द्रियाणा नियत प्रचार प्रियाप्रियत्व विषयेपु चैव ।
सयुज्यते यज्जरयार्तिभिश्च कस्तत्र यत्नो ननु स स्वभाव ॥
अद्भिर्हुताश शममभ्युपैति तेजासि चापो गमयन्ति शोषम् ।
भिन्नानि भूतानि शरीरसस्थान्यैक्य च गत्वा जगदुद्वहन्ति ॥
यत्पाणिपादोदरपृष्ठमूर्ध्नां निर्वर्तते गर्भगतस्य भाव ।
यदात्मनस्तस्य च तेन योग स्वाभाविक तत्कथयन्ति तज्ज्ञा ॥
क कण्टकस्य प्रकरोति तैक्ष्ण्य विचित्रभाव मृगपक्षिणा वा ।
स्वभावत सर्वमिद प्रवृत्त न कामकारोऽस्ति कुत प्रयत्न ॥

—*Buddhacarıta* IX 57 (b)-62

4 Translatıon by E H Johnston, Calcutta, 1936

5 अनिमित्ततो भावोत्पत्ति कण्टकतैक्ष्ण्यादिदर्शनात् ।

अनिमित्ता शरीराद्युत्पत्ति । कस्मात् । कण्टकतैक्ष्ण्यादिदर्शनात् । यथा कण्टकस्य तैक्ष्ण्यम्, पर्वतधातूना चित्रता, ग्राव्णा श्लक्ष्णता, निर्निमित्त चोपादानवच्च दृष्ट तथा शरीरादिसर्गोऽपीति ।

—*Nyāyasūtra-Bhāsya* IV 1 22

6 अपरे स्वभावमाहु । स्वभाव कारणमिति । तथा हि—

येन शुक्लीकृता हसा शुकाश्च हरितीकृता ।

Svabhāvavāda (Naturalism) : A Study

V M Kulkarni

The *Śvetāśvatara Upanısad*[1] gıves a lıst of first causes of the varıety of the world accordıng to some thınkers Thıs lıst ıncludes Tıme, Nature, Destıny, Chance (Accıdent), the Elements and *Purusa* Thıs paper wıll confine ıtself maınly to an ınvestıgatıon of the real nature of the doctrıne of *Svabhāva* (Naturalısm as opposed to Accıdentalısm) by scrutınısıng avaılable references to ıt ın Sanskrıt and Prakrıt lıterature

In the commentary to the *Śvetāśvatara* Śankarācārya[2] explaıns *svabhāva* as ınherent nature of a thıng, as, for ınstance, heat of fire In the *Buddhacarıta*[3] Asvaghosa clearly sets forth the vıews of the supporters of *Svabhāvavāda*

1 काल स्वभावो नियतिर्यदृच्छा भूतानि योनि पुरुष इति चिन्त्या ।
संयोग एषा न त्वात्मभावादात्माप्यनीश सुखदु खहेतो ॥
स्वभावमेके कवयो वदन्ति काल तथान्ये परिमुह्यमाना ।
देवस्यैष महिमा तु लोके येनेद भ्राम्यते ब्रह्मचक्रम् ॥
—*Śvetāśvatara* I 2, VI 1

2 स्वभावो नाम पदार्थाना प्रतिनियता शक्ति । अग्नेरौष्ण्यमिव ।

3 अग्नेर्यथा ह्यौष्ण्यमपा द्रवत्व तद्वत्प्रवृत्तौ प्रकृति वदन्ति ॥
केचित्स्वभावादिति वर्णयन्ति शुभाशुभ चैव भवाभवौ च ।
स्वाभाविक सर्वमिद च यस्मादतोऽपि मोघो भवति प्रयत्न ॥

" They teach that there ıs an essentıal force of nature at work ın the contınuance of actıvıty, lıke the essentıal heat of fire and the essentıal lıquıdıty of water Some explaın that good and evıl and exıstence and non-exıstence orıgınate by natural development (*Svabhāva*), and sınce all thıs world orıgınates by natural development, agaın therefore effort ıs vaın That the actıon of each sense ıs lımıted to ıts own class of object, that the qualıtıes of beıng agreeable or dısagreeable ıs to be found ın the objects of the senses, and that we are affected by old age and afflıctıons, ın all that what room ıs there for effort ? Is ıt not purely a natural development ? The oblatıon devourıng fire ıs stılled by water, and the flames cause water to dry up The elements, separate by nature, group themselves together ınto bodıes and, coalescıng, constıtute the world That, when the ındıvıdual enters the womb, he develops hands, feet, belly, back and head, and that hıs soul unıtes wıth that body, all thıs the doctors of thıs school attrıbute to natural development Who fashıons the sharpness of the thorn or the varıed nature of beast and bırd ? All thıs takes place by natural development There ıs no such thıng ın thıs respect as actıon of our own wıll, *a fortıorı* no possıbılıty of effort "[4]

In the *Nyāyasūtra*[5] Gautama states by way of *Pūrvapaksa* that thıngs orıgınate wıthout any cause lıke the sharpness of thorns Vātsyāyana, ın hıs commentary to the *Nyāyasūtra*, explaıns the *sūtra* by addıng a few examples

In the *Māthara-vrttı*[6] to the *Śāmkhya-kārıkā* (v 61), along wıth

---

यदिन्द्रियाणा नियत प्रचार प्रियाप्रियत्व विषयेषु चैव ।
सयुज्यते यज्जरयार्तिभिश्च कस्तत्र यत्नो ननु स स्वभाव ॥
अद्भिर्हुताश शममभ्युपैति तेजासि चापो गमयन्ति शोषम् ।
भिन्नानि भूतानि शरीरसस्थान्यैक्य च गत्वा जगदुद्वहन्ति ॥
यत्पाणिपादोदरपृष्ठमूर्ध्नां निर्वर्तते गर्भगतस्य भाव ।
यदात्मनस्तस्य च तेन योग स्वाभाविक तत्कथयन्ति तज्ज्ञा ॥
क कण्टकस्य प्रकरोति तैक्ष्ण्य विचित्रभाव मृगपक्षिणा वा ।
स्वभावत सर्वमिद प्रवृत्त न कामकारोऽस्ति कुत प्रयत्न ॥

—*Buddhacarıta* IX 57(b)-62

4 Translatıon by E H Johnston, Calcutta, 1936

5 अनिमित्ततो भावोत्पत्ति कण्टकतैक्ष्ण्यादिदर्शनात् ।

अनिमित्ता शरीराद्युत्पत्ति । कस्मात् । कण्टकतैक्ष्ण्यादिदर्शनात् । यथा कण्टकस्य तैक्ष्ण्यम्, पर्वतधातूना चित्रता, ग्राव्णा श्लक्ष्णता, निर्निमित्त चोपादानवच्च दृष्ट तथा शरीरादिसर्गोऽपीति ।

—*Nyāyasūtra-Bhāsya* IV 1 22

6 अपरे स्वभावमाहु । स्वभाव कारणमिति । तथा हि—

येन शुक्लीकृता हसा शुकाश्च हरितीकृता ।

Isvara and *Kāla*, *Svabhāva* is mentioned as the cause of the world, of course, from others' point of view and dismissed as non-existent

In his commentary to the *Sāmkhya-kārikā* (v 61) Gaudapāda[7] writes "Others say, *Svabhāva* is cause of the world By what (or whom) the swan is created white, the peacock of many colours ?", that is, they are so naturally for *Pradhāna*, from its universal creative power, is the *cause of even Kāla (time) , even Svabhāva merges into it , and, therefore,* neither *Kāla* nor *Svabhāva* is cause *Prakrti* (= *Pradhāna*) alone, therefore, is cause

Thus according to Gaudapāda *Svabhāva* merges into the all-embracing cause called *Prakrti*

In the commentary[8] to *Brhatsamhitā* (Bhaṭṭa) Utpala writes The world with its variety originates and gets destroyed through *Svabhāva* alone and none else They (*Svabhāvavādins*) declare "What fashions the sharpness of thorns, and the varied nature of beasts and birds, the sweetness of sugar-cane and the bitter taste of *nimba* ? All this comes about by *Svabhāva* "

It may be noted, in passing, that this verse bears close resemblance to Aśvaghosa's verse cited above

In the *Sarva-Siddhānta-Sangraha*[9] Śankarācārya briefly states the doctrine of *Svabhāva* thus

---

मयूराश्चित्रिता येन स नो वृत्तिं विधास्यति ॥

स्वभावो नाम न कश्चित्पदार्थोऽस्ति यत प्रजानामुत्पत्तिसङ्गति स्यात् तस्माद्यो ब्रूते स्वभाव कारणमिति तन्मिथ्या ।

—*Māthara-Vrtti to Sk* 61

7 अपरे स्वभावकारणिका ब्रुवते । केन शुक्लीकृता हसा मयूरा केन चित्रिता । स्वभावेनैवेति । कालस्यापि प्रधानमेव कारणम् । स्वभावोऽप्यत्रैव लीन । तस्मात् कालो न कारण नापि स्वभाव इति । तस्मात् प्रकृतिरेव कारण न प्रकृते कारणान्तरमस्तीति ।

—*Gaudapādabhāsya* to *Sāmkhyakārikā* 61

8 अपरे अन्ये लौकायतिका स्वभाव जगत कारणमाहु । स्वभावादेव जगद्विचित्रमुत्पद्यते स्वभावतो विलय याति । तथा च तद्वाक्यम् ।

क कण्टकाना प्रकरोति तैक्ष्ण्य विचित्रभाव मृगपक्षिणा च ।
माधुर्यमिक्षो कटुता च निम्बे स्वभावत सर्वमिद प्रवृत्तम् ॥

—Bhattotpala's Commentary to *Brhatsamhitā* I 7

9 न कल्प्यौ सुखदु खाभ्या धर्माधर्मौ परैरिह ।
स्वभावेन सुखी दु खी जनोऽन्यन्नैव कारणम् ॥
शिखिनश्चित्रयेत् को वा कोकिलान् क प्रकूजयेत् ।
स्वभावव्यतिरेकेण विद्यते नात्र कारणम् ॥

—*Sarvasiddhāntasangraha* II 4-5

"In consequence of the existence of pleasure and pain, merit and demerit should not be here (in this connection) postulated by others A man feels pleasure or pain by nature and there is no other cause for it Who colours wonderfully the peacocks, or who makes the cuckoos coo so well ? There is in respect of these things no cause other than nature "

In his commentary[10] to the *Viśesāvasyakabhāsya* Maladhārī Hemacandra quotes three verses giving the views of *Svabhāvavādins* "The supporters of the doctrine of *Svabhāva* (nature, inner nature, natural development) teach that all things originate without any cause They do not regard even *'Sva'* (own, itself) as cause What makes the varied nature of lotuses and of thorns and the like ? What has fashioned the variegated plumage of peacocks ? Whatever is found in this world is all without cause and due to mere accident Like the sharpness of thorns human happiness and grief come about by *Svabhāva* only "

In the course of his discussion about the *Svabhāvavāda* (Introduction to *Ganadharavāda*) Malvania quotes two verses[11] on *Svabhāvavāda* as well-known

"It is due to the all-controlling nature (*Svabhāva*) that some things are ever-existing, some others ever non-existing and still some others varied in nature Fire is hot, water is cool, wind is neither hot nor cool

---

10 सर्वहेतुनिराशस भावाना जन्म वर्ण्यते ।
स्वभाववादिभिस्ते हि नाहु स्वमपि कारणम् ॥
राजीवकण्टकादीना वैचित्र्य क करोति हि ।
मयूरचन्द्रिकादिर्वा विचित्र केन निर्मित ॥
कादाचित्क यदत्रास्ति नि शेप तदहेतुकम् ।
यथा कण्टकतैक्ष्ण्यादि तथा चैते सुखादय ॥

—Maladhārī Hemacandra's Commentary to *Ganadharavāda* II, v 1963

Note The text reads ' मयूरचान्द्रिकादिर्वा विचित्र ' Shri Malvania renders it as "The plumage of the peacock is variegated and the moonlight is bright white " (*Ganadharavāda* (p 45) Gujarat Vidyasabhā, Ahmedabad) It appears to me, however, that the text originally must have read ' मयूरचन्द्रकादिर्वा विचित्र '—which reading eminently suits the context

11 नित्यसत्त्वा भवन्त्यन्ये नित्यासत्त्वाश्च केचन ।
विचित्रा केचिदित्यत्र तत्स्वभावो नियामक ॥
अग्निरुष्णो जल शीत समस्पर्शस्तथानिल ।
केनेद चित्रित तस्मात् स्वभावात् तद्व्यवस्थिति ॥

—Quoted by Shri Malvania in his *Introduction to Ganadharavāda*, p 114

Isvara and *Kāla*, *Svabhāva* is mentioned as the cause of the world, of course, from others' point of view and dismissed as non-existent

In his commentary to the *Sāmkhya-kārikā* (v 61) Gaudapāda[7] writes "Others say, *Svabhāva* is cause of the world By what (or whom) the swan is created white, the peacock of many colours ?", that is, they are so naturally for *Pradhāna*, from its universal creative power, is the cause of even *Kāla* (time) , even *Svabhāva* merges into it , and, therefore, neither *Kāla* nor *Svabhāva* is cause *Prakrti* (= *Pradhāna*) alone, therefore, is cause

Thus according to Gaudapāda *Svabhāva* merges into the all-embracing cause called *Prakrti*

In the commentary[8] to *Brhatsamhitā* (Bhaṭṭa) Utpala writes The world with its variety originates and gets destroyed through *Svabhāva* alone and none else They (*Svabhāvavādins*) declare "What fashions the sharpness of thorns, and the varied nature of beasts and birds, the sweetness of sugar-cane and the bitter taste of *nimba* ? All this comes about by *Svabhāva* "

It may be noted, in passing, that this verse bears close resemblance to Asvaghosa's verse cited above

In the *Sarva-Siddhānta-Sangraha*[9] Śankarācārya briefly states the doctrine of *Svabhāva* thus

---

मयूराश्चित्रिता येन स नो वृत्तिं विधास्यति ॥

स्वभावो नाम न कश्चित्पदार्थोऽस्ति यत प्रजानामुत्पत्तिसङ्गति स्यात् तस्माद्यो ब्रूते स्वभाव कारणमिति तन्मिथ्या ।

—*Māṭhara-Vrtti to Sk* 61

7 अपरे स्वभावकारणिका ब्रुवते । केन शुक्लीकृता हसा मयूरा केन चित्रिता । स्वभावेनैवेति । कालस्यापि प्रधानमेव कारणम् । स्वभावोऽप्यत्रैव लीन । तस्मात् कालो न कारण नापि स्वभाव इति । तस्मात् प्रकृतिरेव कारण न प्रकृते कारणान्तरमस्तीति ।

—*Gaudapādabhāsya* to *Sāmkhyakārikā* 61

8 अपरे अन्ये लौकायतिका स्वभाव जगत कारणमाहु । स्वभावादेव जगद्विचित्रमुत्पद्यते स्वभावतो विलय याति । तथा च तद्वाक्यम् ।

क कण्टकाना प्रकरोति तैक्ष्ण्य विचित्रभाव मृगपक्षिणा च ।
माधुर्यमिक्षो कटुता च निम्बे स्वभावत सर्वमिद प्रवृत्तम् ॥

—Bhattotpala's Commentary to *Brhatsamhitā* I 7

9 न कल्प्यौ सुखदु खाभ्या धर्माधर्मौ परैरिह ।
स्वभावेन सुखी दु खी जनोऽन्यत्रैव कारणम् ॥
शिखिनश्चित्रयेत् को वा कोकिलान् क प्रकूजयेत् ।
स्वभावव्यतिरेकेण विद्यते नात्र कारणम् ॥

—*Sarvasiddhāntasangraha* II 4-5

"In consequence of the existence of pleasure and pain, merit and demerit should not be here (in this connection) postulated by others A man feels pleasure or pain by nature and there is no other cause for it Who colours wonderfully the peacocks, or who makes the cuckoos coo so well? There is in respect of these things no cause other than nature"

In his commentary[10] to the *Viśesāvasyakabhāsya* Maladhārī Hemacandra quotes three verses giving the views of *Svabhāvavādins* "The supporters of the doctrine of *Svabhāva* (nature, inner nature, natural development) teach that all things originate without any cause They do not regard even '*Sva*' (own, itself) as cause What makes the varied nature of lotuses and of thorns and the like? What has fashioned the variegated plumage of peacocks? Whatever is found in this world is all without cause and due to mere accident Like the sharpness of thorns human happiness and grief come about by *Svabhāva* only"

In the course of his discussion about the *Svabhāvavāda* (Introduction to *Ganadharavāda*) Malvania quotes two verses[11] on *Svabhāvavāda* as well-known

"It is due to the all-controlling nature (*Svabhāva*) that some things are ever-existing, some others ever non-existing and still some others varied in nature Fire is hot, water is cool, wind is neither hot nor cool

10 सर्वहेतुनिराशस भावाना जन्म वर्ण्यते ।
स्वभाववादिभिस्ते हि नाहु स्वमपि कारणम् ॥
राजीवकण्टकादीना वैचित्र्य क करोति हि ।
मयूरचन्द्रिकादिर्वा विचित्र केन निर्मित ॥
कादाचित्क यदत्रास्ति नि शेष तदहेतुकम् ।
यथा कण्टकतैक्ष्ण्यादि तथा चैते सुखादय ॥

—Maladhārī Hemacandra's Commentary to *Ganadharavāda* II, v 1963

Note The text reads 'मयूरचन्द्रिकादिर्वा विचित्र' Shri Malvania renders it as "The plumage of the peacock is variegated and the moonlight is bright white " (*Ganadharavāda* (p 45) Gujarat Vidyasabhā, Ahmedabad) It appears to me, however, that the text originally must have read 'मयूरचन्द्रकादिर्वा विचित्र'—which reading eminently suits the context

11 नित्यसत्त्वा भवन्त्यन्ये नित्यासत्त्वाश्च केचन ।
विचित्रा केचिदित्यत्र तत्स्वभावो नियामक ॥
अग्निरुष्णो जल शीत समस्पर्शस्तथानिल ।
केनेद चित्रित तस्मात् स्वभावात् तद्व्यवस्थिति ॥

—Quoted by Shri Malvania in his *Introduction to Ganadharavāda*, p 114

(by itself) By whom or what came this variety? We, therefore, conclude that all this came about by nature (*Svabhāva*)"

Of these two verses, the second is quoted in the *Sarva-darsana-sangraha*[12], which briefly puts the case of *Svabhāvavādins* thus

But an opponent will say, if you thus do not allow *adṛsta*, the various phenomena of the world become destitute of any cause But we cannot accept this objection as valid, since these phenomena can all be produced spontaneously from the inherent nature of things Thus it has been said

"The fire is hot, the water cold, refreshing cool the breeze of morn,
By whom came this variety? From their own nature was it born"

In his commentary[13] to *Uttarādhyayana Sūtra* (Agadadatta, v 75) Devendra gives a verse in Prakrit hinting at *Svabhāvavāda* "Who paints the peacock? Who provides the swans with their graceful gait? Who infuses the sweet fragrance in lotuses and modesty in those who are born in noble families?"

In his commentary to *Saddarśana-Samuccaya*[14] (st 50), as mentioned by Hiriyanna, Gunaratna quotes as the view of others

"Others again say All the variety of this world is explained by its own nature and there is no *karma* whatever serving as its basis"

In the *Mahābhārata*[15] (Śānti-parvan) there are many references to

---

12 नन्वदृष्टानिष्टौ जगद्वैचित्र्यमाकस्मिक स्यादिति चेत्—न तद् भद्रम्। स्वभावादेव तदुपपत्ते । तदुक्तम्—
अग्निरुष्णो जल शीत समस्पर्शस्तथानिल ।
केनेद चित्रित तस्मात्स्वभावात्तद्व्यवस्थिति ॥
—*Sarvadarsanasangraha, Cārvākadarsanam*, p 13
(BORI, Poona, ed 1951)

13 को चित्तेइ मऊर गइ च को कुणइ रायहसाण ।
को कुवलयाण गध विणय च कुलप्पसूयाण ॥
—*Sukhabodhā-Laghuvrtti to Uttarādhyayana Sūtra*
(Agadadatta, v 75)

14 अन्ये पुनराहु—मूलत कर्मैव नास्ति, स्वभावसिद्ध सर्वोऽप्यय जगत्प्रपञ्च इति ।
—Gunaratna's Commentary to *Saddarsanasamuccaya* (st 50)

15 हन्तीति मन्यते कश्चिन्न हन्तीत्यपि चापर ।
स्वभावतस्तु नियतौ भूताना प्रभवाप्ययौ ॥
पश्य प्रह्लाद भूतानामुत्पत्तिमनिमित्तत ।
ह्रास वृद्धि विनाश च न प्रहृष्ये न च व्यथे ॥
स्वभावादेव सदृश्या वर्तमाना प्रवृत्तय ।
स्वभावनिरता सर्वा परितुष्येन्न केनचित् ॥

the doctrine of *Svabhāva*, this passage declares how everything comes about by *Svabhāva*

The next passage[16] is from the same source describing the ultimate source of material universe The *Mahābhārata* records evidence, as pointed out by Hiriyanna[17] in support of two opposite views—the ultimate source was conceived as one and as many

The *Bhagavadgītā*[18] contains many passages which lend support to the doctrine of *Svabhāva* It is pressed into service to explain the difference in the duties of different castes, and its irresistible force is brought to the forefront now and again to persuade Arjuna to fight

In the commentary[19] to the *Sūtrakṛtānga* Śīlānka puts forward by

---

स्वभावभाविनो भावान् सर्वानेवेह निश्चयात् ।
बुध्यमानस्य दर्पो वा मानो वा किं करिष्यति ॥
स्वभावाल्लभते प्रज्ञा शान्तिमेति स्वभावत ।
स्वभावादेव तत्सर्वं यत्किञ्चिदनुपश्यसि ॥

—*Mbh, Śāntiparvan* 25 16, 179 10-11, 222 27, 35

16 पृथिवी ज्योतिराकाशमापो वायुश्च पञ्चम ।
एतद्योनीनि भूतानि तत्र का परिदेवना ॥
केचित्पुरुषकार तु प्राहु कर्मसु मानवा ।
दैवमित्यपरे विप्रा स्वभाव भूतचिन्तका ॥
विकारानेव यो वेद न वेद प्रकृतिं पराम् ।
तस्य स्तम्भो भवेद्बाल्यान्नास्ति स्तम्भोऽनुपश्यत ॥
प्रकृतौ च विकारे च न मे प्रीतिर्न च द्विषे ।
द्वेष्टार च न पश्यामि यो मामद्य ममायते ॥

—*Mbh, Śāntiparvan* 224 17, 232 19, 222 26, 31

17 *Outlines of Indian Philosophy*, p 105

18 प्रकृतिस्त्वा नियोक्ष्यति ॥
स्वभावजेन कौन्तेय निबद्ध स्वेन कर्मणा ।
कर्तुं नेच्छसि यन्मोहात् करिष्यस्यवशोऽपि तत् ॥
कार्यते ह्यवश कर्म सर्वं प्रकृतिजैर्गुणे ॥
प्रकृतिं यान्ति भूतानि ॥
स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥

—*Bhagavadgītā* XVIII 59-60, III 5, III 33, V 14

19 तत्कथमेतज्जगद्वैचित्र्य घटते ?, तद्यथा—कश्चिदीश्वरोऽपरो दरिद्रोऽन्य सुभगोऽपरो दुर्भग सुखी दु खी सुरूपो मन्दरूपो व्याधितो नीरोगीति, एवप्रकारा च विचित्रता किंनिबन्धनेति ?, अत्रोच्यते, स्वभावात्, तथा हि—कुत्रचिच्छिलाशकले प्रतिमारूप निष्पाद्यते, नच कुङ्कुमागरुचन्दनादिविलेपनानुभोगमनुभवति धूपाद्यामोद च,

way of the view of others the *Svabhāvavāda* to explain the variety of the world, the doctrine of *Svabhāva* obviously dismisses the conception of *punya* and *pāpa* for explaining the variety of the universe

In his commentary[20] on *Prasnavyākarana Sūtra* Jñānavimala thus writes about this doctrine "Some believe that the universe was produced by *Svabhāva* and that everything comes about by *Svabhāva* only"

In his commentary[21] to *Prasnavyākarana Sūtra* Abhayadeva attempts to distinguish between *Yadrcchā* and *Svabhāva* He explains all kinds of happiness and grief and every event taking place in the world as due to accident, mere chance *Svabhāva* he explains, after Asvaghosa, as 'natural development'

Siddhasena Divākara[22], Haribhadra and later Jaina writers hold that

---

अन्यस्मिंस्तु पाषाणखण्डे पादक्षाल्नादि क्रियते, न च तयो पाषाणखण्डयो शुभाशुभे स्त, यदुदयात्स तादृग्विधावस्थाविशेष इत्येव स्वभावाज्जगद्वैचित्र्य। तथा चोक्तम्—

कण्टकस्य च तीक्ष्णत्व, मयूरस्य विचित्रता।
वर्णाश्च ताम्रचूडाना, स्वभावेन भवन्ति हि॥

—Śīlānka's Commentary to *Sūtrakrtānga*, folio 21 (a)

20 केचित् स्वभावभावित जगद् मन्यन्ते स्वभावनैव सर्वं सपद्यते।

—*Jñānavimala* to *Praśnavyākarana* 7, fol 29 (cited by Basham)

क कण्टकाना प्रकरोति तैक्ष्ण्य विचित्रभाव मृगपक्षिणां च।
स्वभावत सर्वमिद प्रवृत्त न कामचारोऽस्ति कुत प्रयत्न॥

—Gunaratna *Tarkarahasyadīpikā* to *Saddarsana-Samuccaya*, p 13 (cited by Basham)

Note Referring to this verse Basham writes "Gunaratna quotes a verse which he attributes to the supporters of this doctrine" It will be evident by comparing this verse with Aśvaghosa's (which is already quoted above) that barring slightly variant readings, it is the same as that of Asvaghosa

21 अनभिसंधिपूर्विकार्थप्राप्तिर्यदृच्छा।

अतर्कितोपस्थितमेव सर्वं चित्र जनाना सुखदु खजातम्।
काकस्य तालेन यथाभिघातो न बुद्धिपूर्वोऽत्र वृथाभिमान॥
सत्य पिशाचा स्म वने वसामो भेरीं कराग्रैपि न स्पृशाम।
यदृच्छया सिद्ध्यति लोकयात्रा भेरीं पिशाचा परिताडयन्ति॥

स्वभाव पुनर्वस्तुत स्वत एव तथा परिणतिभाव।
"क कण्टकानाम्" इत्यादि।

—Abhayadeva's Commentary to *Praśnavyākarana Sūtra*

22 कालो सहाव णियई पुव्वकम्म पुरिसकारणेगन्ता।
मिच्छत्त त चेव उ समासओ हुति सम्मत्त॥

to look upon any one out of many causes—*Kāla, Svabhāva, Niyati, Karma, Puruṣakāra*—as the only cause is wrong and to regard them all as causes —some more important and some less important—is the right belief

Before we take up passages refuting *Svabhāvavāda*, it is necessary to examine the interrelation between *Yadṛcchāvāda* and *Svabhāvavāda*, and *Ājīvikism*

YADṚCCHĀVĀDA AND SVABHĀVAVĀDA

Yadṛcchāvāda is also known as *Ahetu-Animitta-Akasmāt-vāda* Gautama and Vātsyāyana [*Nyāyasūtra* (iv 1 22) *Bhāṣya*] give '*Kantaka-taikṣnya*' as an illustration of *Animittavāda* This illustration has been highly popular with, and very often cited by *Svabhāvavādins* in support of their doctrine We would not, therefore, be wrong if we drew the conclusion that Gautama and Vātsyāyana regarded these two doctrines as identical *Śvetāśvatara*, Siddhasena Haribhadra and many later writers mention these two doctrines separately and distinguish between them Hiriyanna[23] very well brings out the distinction between these two doctrines "While the one maintains that the world is a chaos and ascribes whatever order is seen in it to mere chance, the other recognizes that 'things are as their nature makes them' While the former denies causation altogether, the latter acknowledges its universality, but only traces all changes to the thing itself to which they belong"

SVABHĀVAVĀDA A SMALL SUB-SECT OF AJIVIKISM ?

In the course of his exposition of the doctrine of *Niyati* Basham writes " Hence it appears that the *Svabhāvavādins* agreed with the *Niyati-vādins* on the futility of human efforts They were classed in the group of *Akriyāvādins*, or those who did not believe in the utility or effective-ness of *puruṣakāra* It would seem that the *Svabhāvavādin* differed from the *Niyativādin* in that, while the latter views the individual as determined by forces exterior to himself, for the former he was rigidly self-determined by his own somatic and psychic nature These ideas have much in common and we suggest therefore that *Svabhāvavāda* was a small sub-sect of *Ājīvikism*"[24] Granting that "these ideas have much in common" we cannot persuade ourselves to accept Basham's suggestion for from all the references to *Svabhāvavāda* culled in this paper we find

23 *Outlines of Indian Philosophy*, pp 103–104

24 *History and Doctrines of the Ājīvikas*, p 226

that it was more intimately connected with Materialism or *Cārvāka-darsana* It is much more allied to *Cārvākadarśana* in as much as both deny a transmigrating soul, whereas *Niyativāda* believes in an immortal soul Further, in view of the fact that the *Ājīvikas* ultimately merged with the Jainas—which indicates that they had much in common—it would be more proper to regard *Svabhāvavāda* as part and parcel of Materialism as has been done by tradition

SVABHĀVAVĀDA DIALECTIC

That the *Svabhāvavāda* must once have been well-known is evident from the numerous references to it in Sanskrit and Prakrit literature No detailed exposition of it is to be found in any single treatise The only account of this doctrine we have is in the *prima facie* argument or view (*Pūrvapaksa*) given in the works of its opponents for purposes of refutation It is not improbable that the opponents ascribed to the *Svabhāvavādin's* arguments which were easy of refutation So we have to be cautious in judging the *Svabhāvavādin's* powers of logical argument and dialectic skill

In the course of his commentary to *Ganadharavāda*[25] Jinabhadragani more than once mentions *Svabhāvavāda* and refutes it He explains the variety of the world on the basis of the doctrine of *Karman*, which is

---

25 होज्ज सहावो वत्थु निक्कारणया व वत्थुधम्मो वा ।
जइ वत्थु णत्थि तओऽणुवल्द्धीओ खपुप्फ व ॥
अच्चतमणुवलद्धो वि अहतओ अत्थि नत्थि किं कम्म ।
हेऊ व तदत्थिते जो णणु कम्मस्स वि स एव ॥
कम्मस्स वाभि हाण होज्ज सहावो त्ति होउ को दोसो ।
निच्च व सो सभावो सरिसो एत्थ च को हेऊ ॥
सो मुत्तोऽमुत्तो वा जइ मुत्तो तो न सव्वहा सरिसो ।
परिणामओ पय पिव न देहहेऊ जइ अमुत्तो ॥
उवगरणाभावाओ न य हवइ सुहम्म सो अमुत्तो वि ।
कज्जस्स मुत्तिमत्ता सुहसवित्तादिओ चेव ॥
अहवाकारणउ च्चिय सभावओ तोवि सरिसया कत्तो ।
किमकारणओ न भवे विसरिसया किं व विच्छित्ती ॥
अहव सहावो धम्मो वत्थुस्स न सो वि सरिसओ निच्च ।
उप्पायट्ठिइभगा चित्ता ज वत्थुपज्जाया ॥
कम्मस्स वि परिणामो सुहम्म धम्मो सपोग्गलमयस्स ।
हेऊ चित्तो जगओ होइ सहावो त्ति को दोसो ॥

—*Ganadharavāda* vv. 1786-1793

the cornerstone of Jaina philosophy Śīlānka[26], writing as an advocate of *Niyativāda*, disposes of *Svabhāvavāda* as follows

"Moreover the causing of joy and sorrow cannot be ascribed to inherent character (*svabhāva*) For is this different from a man or the same as he? If it is different it is not capable of causing the joy and sorrow which befall him, on account of that difference Nor (if it is) the same (as he) For, if it were, it would be a mere man

"If happiness is experienced as a result of human activity there should be no difference in the reward (of equal exertion), nor should there be lack of reward when equal effort is exerted, whether by servants, merchants or peasants, etc Yet it is often seen that even when no means of livelihood such as service, etc, is followed, rich reward is obtained So nothing is achieved by human effort"

In the *Nyāyamañjarī*[27] Jayanta dismisses this doctrine of *Svabhāva* and establishes that of *Adrsta* or *Karman* Jayanta is well-known as a superb writer on Nyāya This great logician, however, succumbs to the temptation of ascribing a manifestly weak argument to the *Svabhāvavādin*, who argues "The opening of a babe's mouth is spontaneous—natural like the blooming of a lotus bud" The *Siddhāntin* refutes it saying that the blooming of a lotus bud is caused by the touch of the sun's rays and that it is not spontaneous or natural

That the doctrine of *Svabhāva* once enjoyed immense popularity and exerted great influence on the thinkers of those times would be patent to any impartial student of the *Bhagavadgītā* The *Gītā* takes recourse to the doctrine of *Svabhāva* in defending the difference in respective func-

---

26 तथा स्वभावस्यापि सुखदु खादिकर्तृत्वानुपपत्ति । यतोऽसौ स्वभाव पुरुषाद् भिन्नोऽभिन्नो वा । यदि भिन्नो न पुरुषाश्रिते सुखदु खे कर्तुमल तस्माद् भिन्नत्वादिति । नाप्यभिन्न । अभेदे पुरुष एव स्यात् तस्य चाकर्तृत्वमुक्तमेव ।

—Śīlānka's Commentary to *Sūtrakrtānga* folio 31 (a)

यदि पुरुषकारकृत सुखाद्यनुभूयेत तत सेवकवणिक्कर्षकादीना समाने पुरुषकारे सति फलप्राप्तिवैसदृश्य फलप्राप्तिश्च न भवेत् । कस्यचित्तु सेवादिव्यापाराभावेऽपि विशिष्टफलावाप्तिर्दृश्यत इति । अतो न पुरुषकारात् किञ्चिदासाद्यते ।

—Śīlānka's Commentary to *Sūtrakrtānga* folios 30 (b) and 31 (a)

27 ननु कमलमुकुलविकासादिवत्स्वाभाविकमेव शिशोर्मुखविकाशादिकार्यं स्यात्, स्वाभाविक नाम किमुच्यते किमहेतुकमविज्ञातहेतुकमनियतहेतुक वा ।

न चायस्कान्तदृष्टान्तसमाश्रयेण स्वाभाविकमेतद्बालकस्य कुचकलशनिमित्तोपसर्पणमिति वक्तुमुचितमनन्तरमेव निरस्तत्वात् ।

—Jayanta's *Nyāyamañjarī* (Prameyaprakarana, pp 41-42, KSS ed 1936)

tions of the four different castes and emphatically asserts the inherent and irresistible strength of *Svabhāva*

The Jainas, no doubt, criticize this doctrine of *Svabhāva* in their works of philosophical nature but this criticism applies to it only when *Svabhāva* is presented as the only cause of the variety of the world The Jainas find a place for this doctrine under their wide umbrella of *Syādvāda* or *Anekānta* In this connection we draw the attention of the readers to Śīlānka's passage[28] quoted below, accepting *Svabhāvavāda*

ADDENDUM

In the *Tattvasangraha* of Śāntaraksita with the *Pañjikā* (commentary) of Kamalasīla who flourished in the first half of the eighth century A D we find an exposition as well as refutation of *Svābhāvika-jagadvāda* (vv 110-127) The three verses embodying the *Svabhāvavāda,* which are quoted by Maladhārī Hemacandra, very well compare with the corresponding verses in the *Tattvasangraha* (vv 110-112) and it is not unlikely that they are derived from a common source Hemacandra reads *'Rājīvakanta-kādīnām'* in place of *'Rājīvakesarādīnām'*, *'Mayūracandrikādir va'* in place of *'Mayūracandrakādir vā'*—it is gratifying that the emendation in the text of Hemacandra that I have suggested above is supported by the text of the *Tattvasangraha*, the third verse although identical in thought-content differs in its expression The verse of Hemacandra is already cited above Here I quote the verse from the *Tattvasangraha*

यथैव कण्टकादीना तैक्ष्ण्यादिकमहेतुकम् ।
कादाचित्कतया तद्वद्दुःखादीनामहेतुता ॥

The refutation of *Svābhāvika-jagadvāda* by Śāntaraksita may very briefly be summarised thus

"The filaments of the lotus, etc, have the seed, mud and water as the causes Why then should we search for other causes which are not to be found ? If all things come about by *'svabhāva'* why should they appear at particular times and particular places only ? It is clear, therefore, that they have particular causes for their origin and development The *Svābhāvika-jagadvāda* thus stands refuted by *Pratyaksa-pramāna* itself"

28 तथास्ति स्वभावोऽपि कारणत्वेनाशेषस्य जगत , स्वो भाव स्वभाव इति कृत्वा तेन हि जीवाजीवभव्यत्वाभव्यत्वा मूर्तत्वामूर्तत्वाना स्वस्वरूपानुविधानात् तथा धर्माधर्माकाशकालादीनां च गतिस्थित्यवगाहपरत्वादिस्वरूपादानादिति, तथा चोक्तम्—क कण्टकानामित्यादि ।
—Śīlānka's Commentary to *Sūtrakrtānga* folio 213 (b)

The Logical and the Historical Significance of the Jaina Philosophical Tradition

K. K Dixit

A PROPER evaluation of the Jaina philosophical tradition necessarily requires a proper evaluation of the Indian philosophical tradition as a whole For even a reader who has a fairly correct idea of what the Jainas have to say by way of solving the fundamental philosophical problems might underrate or overrate the Jaina performance in case he happens to be ignorant of or misinformed about the background of this performance We therefore begin our treatment of the Jaina philosophical tradition with a brief preliminary survey of the Indian philosophical scene of the times when this tradition arose and developed

By philosophy we understand a reasoned and systematic working out of the fundamental nature of what constitutes reality, and as thus understood philosophy is a comparatively late product of India's otherwise hoary history The material that has come down to us in the form of the Mantra, Brāhmana or even the Āranyaka portion of the Vedas has the remotest affinity with a philosophical enquiry, but the Upanisads seem to make a break with the pre-philosophical past However, even the Upanisadic texts are not of the form of systematic treatises on philosophical problems, for what they do is to narrate stories that inevitably culminate in a dialogue where certain characters discuss

—more or less elaborately—some stray problems whose philosophical import is doubtless obvious The first attempt to systematize the scattered philosophical teachings of the Upanisads was made in the Brahmasūtras, but even they do not seem to have influenced in any material fashion the contemporary discussions on philosophy which went on without taking any serious notice of them till at least the time of Śankara, the author of the earliest available commentary on them In the post-Śankara period there was no doubt a spate of mutually hostile commentaries on the Brahmasūtras, but the scholastic atmosphere that was the hall-mark of these commentaries—Śankara's not excluded —was substantially out of tune with the tradition of free philosophical enquiry that had matured in the country by the time Śankara appeared It is the rise and development of this tradition that constitutes the real subject-matter of a historian of Indian philosophy, and the pre-Śankara phase of this tradition requires to be specially studied with a view to correctly assessing the influence exerted on it by Śankara and his fellow-commentators (all hostile to him as to each other) of the Brahmasūtras

The Indian tradition of a systematic treatment of philosophical problems can be broadly subdivided into two groups One of these repudiates the reality of empirical phenomena and banks on some sort of mystic intuition as the sole means of comprehending that trans-empirical reality which is here declared to be 'real' reality (in contrast to 'illusory' reality that empirical phenomena allegedly are) The other group ascribes sole reality to empirical phenomena and seeks to comprehend their nature through rational means For the sake of convenience the former group might be designated 'transcendentalist', the latter 'empiricist' Now the earliest powerful spokesmen of the transcendentalist trend are the authors adhering to the Buddhist schools of Śūnyavāda and Vijñānavāda while the earliest powerful spokesmen of the empiricist trend are those adhering to the Brahmanical schools of Nyāya, Vaisesika and Mīmāmsā, (the Brahmanical school of Sānkhya, too, was empiricist and had a considerable past, but in the period of systematic treatises—a period which alone matters from the point of view of our present interest—it wielded meagre influence and was extremely vulnerable to criticism) [1] An empiricist trend within the Buddhist camp took some time to crystallize For it

1 From the point of view of our present interest it is also an immaterial consideration whether the Sānkhya as well as the Nyāya and Vaisesika schools had not a 'pre-Brahmanical' past

is the followers and commentators of Dinnāga and Dharmakīrti in their capacity as Sautrāntika thinkers who constitute the really powerful school of Buddhist empiricism, a school whose pre-history may be traced in the philosophical investigations of the Vaibhāsika and Sautrāntika authors of the pre-Dinnāga period That the followers of Dinnāga and Dharmakīrti—and the Masters themselves—have to be studied sometimes in their capacity as Sautrāntikas and sometimes in their capacity as Vijñānavādins is an anomaly but is the only course open to the student who wishes to appreciate the most valuable of the Buddhist contributions to the empiricist tradition of Indian philosophy

It was in this background that the Jaina entered the arena of philosophical enquiry His affiliation to the empiricist tradition was unequivocal but his mode of arguing his case had two conspicuous tendencies In the first place, he thought fit to cross swords with the transcendentalist whose teaching it was that 'real' reality can in no way be described through words (and that because it can in no way be comprehended through rational means) Secondly, he made it a fashion to demonstrate how a particular philosophical thesis of his was a synthesis of two onesided theses whose respective defects it managed to avoid precisely because it was such a synthesis The first of these tendencies was responsible for the emergence of the doctrine of 'seven forms of assertion', the second left its indelible imprint on the stand taken by the Jaina on those burning questions which the empiricist philosophers of the time were seeking to answer in their respective manners We consider these tendencies one by one

A favourite—and basic—argument of the transcendentalist was that each and every empirical phenomenon is illusory because it is in the very nature of things impossible to describe it either as existent or as non-existent or as both existent and non-existent or as neither existent nor non-existent In essence the argument was that an empirical phenomenon is indescribable (and hence illusory) because there is no knowing what this phenomenon is or what it is not And a simple answer to this argument would have been that an empirical phenomenon is describable because we can know both what this phenomenon is and what it is not But as a matter of historical fact the argument in question was considered by the general run of Indian empiricists to be too fantastic to merit an answer To the Jaina this attitude of his empiricist colleagues seemed to betray complacence and he on his part came out with an elaborate rejoinder against the

transcendentalist Thus he maintained that an empirical phenomenon is describable in as many as seven ways, viz

(i) by pointing out what this phenomenon is,

(ii) by pointing out what this phenomenon is not,

(iii) by first pointing out what this phenomenon is and then what it is not,

(iv) by confessing that it is impossible to simultaneously point out what this phenomenon is and what it is not,

(v) by combining the attitudes (i) and (iv),

(vi) by combining the attitudes (ii) and (iv),

(vii) by combining the attitudes (iii) and (iv)

In this rejoinder of the Jaina against the transcendentalist three points are noteworthy

(1) The Jaina suggests that to point out what an empirical phenomenon is is to describe it as existent while to point out what it is not is to describe it as non-existent Thus the transcendentalist who asserts that an empirical phenomenon is describable neither as existent nor as non-existent is sought to be silenced by the Jaina by his counter-assertion that it is describable both as existent and as non-existent An impartial reader should nevertheless take note of the rather technical character of the Jaina's description of an empirical phenomenon as non-existent (i e of his description of it not as something utterly non-existent but as something different from the phenomena that are other than itself)

(2) The Jaina suggests that to confess that it is impossible to simultaneously point out both what an empirical phenomenon is and what it is not is to confess that this phenomenon is indescribable This might seem to be a concession in favour of the transcendentalist who is of the view that an empirical phenomenon is utterly indescribable As a matter of fact, the Jaina simply demonstrates to the transcendentalist the only possible sense in which (according to the Jaina) an empirical phenomenon can be said to be indescribable, he is thus forestalling the latter's extravagant claims in this connection In any case, an impartial reader should take due note of the rather technical character of the Jaina's admission that an empirical phenomenon is also somehow indescribable [2]

2 There is also another sense—not intended in present context—in which the Jaina admits an empirical phenomenon to be indescrib-

(3) The crux of the Jaina's position lies in asserting that an empirical phenomenon is describable both as what it is and as what it is not, an assertion which was fully endorsed by the entire camp of empiricists who stood opposed to the transcendentalist's rank nihilism and obscurantism

The Jaina's intervention in the inner-family discussions of the Indian empiricists had its own peculiar features These empiricists were one in maintaining that the empirical world of physical and psychological phenomena is a veritable reality and is guided in its operations by the law of causal determination, but the different schools offered different accounts of the physical and psychological phenomena and of the functioning of the law of causation The most acute—and the most fruitful—controversies were those in which the Nyāya-Vaisesika authors on the one hand and their Buddhist counterparts on the other were parties, (however, certain typical Sānkhya and Mīmāmsā positions, too, made for a better clinching of the philosophical issues) The most important questions that gave rise to controversy were the following

(i) What is permanent and what is transient in the world of empirical phenomena ?

(ii) What relation holds between a composite body and its component parts ?

(iii) What is the nature of the substance-attribute relationship ?

(iv) What is the nature of the universal—as contrasted to the particular—features exhibited by empirical phenomena ?

The Nyāya-Vaisesika authors were chiefly concerned with the last three questions, the Buddhist authors with the first, but as the controversy developed the two schools defined their respective positions on each of the four questions as follows

(i) On the question of permanence and transience the Buddhists maintained that the entire world of empirical phenomena is ever-changing, so that nothing lasts for more than one moment As against this, the Nyāya-Vaisesikas maintained that certain phenomena are no doubt momentary but that certain others last for a limited period of time while still others last for ever

able That sense is conveyed when it is argued that an empirical phenomenon is indescribable because it is possessed of an infinite number of attributes which it is impossible to describe in their entirety

transcendentalist Thus he maintained that an empirical phenomenon is describable in as many as seven ways viz

(i) by pointing out what this phenomenon is,
(ii) by pointing out what this phenomenon is not
(iii) by first pointing out what this phenomenon is and then what it is not,
(iv) by confessing that it is impossible to simultaneously point out what this phenomenon is and what it is not,
(v) by combining the attitudes (i) and (iv),
(vi) by combining the attitudes (ii) and (iv),
(vii) by combining the attitudes (iii) and (iv)

In this rejoinder of the Jaina against the transcendentalist three points are noteworthy

(1) The Jaina suggests that to point out what an empirical phenomenon is is to describe it as existent while to point out what it is not is to describe it as non-existent Thus the transcendentalist who asserts that an empirical phenomenon is describable neither as existent nor as non-existent is sought to be silenced by the Jaina by his counter-assertion that it is describable both as existent and as non-existent An impartial reader should nevertheless take note of the rather technical character of the Jaina's description of an empirical phenomenon as non-existent (i e of his description of it not as something utterly non-existent but as something different from the phenomena that are other than itself)

(2) The Jaina suggests that to confess that it is impossible to simultaneously point out both what an empirical phenomenon is and what it is not is to confess that this phenomenon is indescribable This might seem to be a concession in favour of the transcendentalist who is of the view that an empirical phenomenon is utterly indescribable As a matter of fact, the Jaina simply demonstrates to the transcendentalist the only possible sense in which (according to the Jaina) an empirical phenomenon can be said to be indescribable, he is thus forestalling the latter's extravagant claims in this connection In any case, an impartial reader should take due note of the rather technical character of the Jaina's admission that an empirical phenomenon is also somehow indescribable [2]

2 There is also another sense—not intended in present context—in which the Jaina admits an empirical phenomenon to be indescrib-

(3) The crux of the Jaina's position lies in asserting that an empirical phenomenon is describable both as what it is and as what it is not, an assertion which was fully endorsed by the entire camp of empiricists who stood opposed to the transcendentalist's rank nihilism and obscurantism

The Jaina's intervention in the inner-family discussions of the Indian empiricists had its own peculiar features These empiricists were one in maintaining that the empirical world of physical and psychological phenomena is a veritable reality and is guided in its operations by the law of causal determination, but the different schools offered different accounts of the physical and psychological phenomena and of the functioning of the law of causation The most acute—and the most fruitful—controversies were those in which the Nyāya-Vaisesika authors on the one hand and their Buddhist counterparts on the other were parties, (however, certain typical Sānkhya and Mīmāmsā positions, too, made for a better clinching of the philosophical issues) The most important questions that gave rise to controversy were the following

(i) What is permanent and what is transient in the world of empirical phenomena ?

(ii) What relation holds between a composite body and its component parts ?

(iii) What is the nature of the substance-attribute relationship ?

(iv) What is the nature of the universal—as contrasted to the particular—features exhibited by empirical phenomena ?

The Nyāya-Vaisesika authors were chiefly concerned with the last three questions, the Buddhist authors with the first, but as the controversy developed the two schools defined their respective positions on each of the four questions as follows

(i) On the question of permanence and transience the Buddhists maintained that the entire world of empirical phenomena is ever-changing, so that nothing lasts for more than one moment As against this, the Nyāya-Vaisesikas maintained that certain phenomena are no doubt momentary but that certain others last for a limited period of time while still others last for ever

able That sense is conveyed when it is argued that an empirical phenomenon is indescribable because it is possessed of an infinite number of attributes which it is impossible to describe in their entirety

(ii) On the question of the relation between a composite body and its component parts the Nyāya-Vaiśeṣikas maintained that a composite body is an independent entity over and above its component parts (the former residing in the latter by the relation technically called Samavāya) As against this the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that there exists a composite body over and above its component parts

(iii) On the question of the substance-attribute relationship the Nyāya-Vaiśeṣikas maintained that substances constitute one group of real entities while their attributes (further subdivided into qualities and actions and residing in substances by Samavāya relation) constitute another such group As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that the empirical world consists of substances on the one hand and their attributes on the other

(iv) On the question of the universal features exhibited by empirical phenomena the Nyāya-Vaiśeṣikas maintained that a universal feature is an independent (and external) entity that resides (by Samavāya relation) in the substances, qualities or actions of which it is the universal feature As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that certain empirical phenomena share a universal feature in common

Now the Jaina found something unsatisfactory—and also something satisfactory—about both the Nyāya-Vaiśeṣika and the Buddhist positions on the four questions here posed Hence in each case he sought to offer a new position which was in his eyes free from the defects vitiating the two rival positions that had held the field The following is how he proceeded

(i) On the question of permanence and transience he maintained that each and every empirical phenomenon is permanent so far as its substance-aspect is concerned while it is momentary so far as its mode-aspect is concerned

(ii) On the question of the relation between a composite body and its component parts he maintained that to assume the form of a composite body is nothing but the assuming of a particular mode by the concerned component parts in their capacity as substances

(iii) On the question of the substance-attribute relationship he maintained that a substance represents the substance-aspect of an

empirical phenomenon while its attributes represent the quality-aspect or the mode-aspect of the phenomenon [3]

(iv) On the question of the universal features exhibited by the empirical phenomena he maintained that a universal feature exhibited by certain particular phenomena is but the mode called 'similarity in relation to the rest' which each of these phenomena comes to assume

On closer perusal it turns out that differences among the Indian empiricists on the question of permanence and transience were more vital than those of the remaining three questions

As a matter of fact, we can even say that on these last three questions the positions adopted by the Nyāya-Vaisesika, the Buddhist and the Jaina schools were vitally the same and can easily be translated from one into another

The reason for it is that all these three schools seek to explain away—as was done by their transcendentalist rivals—the phenomenon of the composition of a body out of certain component parts, the phenomenon of a particular feature belonging to a particular entity, and the phenomenon of a universal feature belonging to a group of entities, in each of these cases the Nyāya-Vaisesika offered his explanation by speaking of these or those independent entities (of the form of substance, qualities, actions, universals) entering into the relationship technically called Samavāya, the Buddhist by speaking of these or those conventional usages being adopted, and the Jaina by speaking of these or those substances assuming different modes There is no denying that each of these modes of speech has its own advantages and disadvantages, but to think—as will be done by the partisans of the three schools in question—that the idea sought to be onveyed by these different modes of speech is not the same seemc fraught with confusion

Then we come to the Nyāya-Vaisesika, the Buddhist and the Jaina treatments of the question of permanence and transience On

3 Certain Jaina scholars make no distinction between quality-aspect and mode-aspect, on their view it can be said that the attributes of a substance represent the mode-aspect of an empirical phenomenon On the other hand, those Jaina scholars who distinguish between quality-aspect and mode-aspect tend to identify quality-aspect with substance-aspect, but since an express distinction between substance-aspect and quality-aspect is necessary to their position the above formulation may be taken to represent this very position

(ii) On the question of the relation between a composite body and its component parts the Nyāya-Vaisesikas maintained that a composite body is an independent entity over and above its component parts (the former residing in the latter by the relation technically called Samavāya) As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that there exists a composite body over and above its component parts

(iii) On the question of the substance-attribute relationship the Nyāya-Vaiśesikas maintained that substances constitute one group of real entities while their attributes (further subdivided into qualities and actions and residing in substances by Samavāya relation) constitute another such group As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that the empirical world consists of substances on the one hand and their attributes on the other

(iv) On the question of the universal features exhibited by empirical phenomena the Nyāya-Vaisesikas maintained that a universal feature is an independent (and external) entity that resides (by Samavāya relation) in the substances, qualities or actions of which it is the universal feature As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that certain empirical phenomena share a universal feature in common

Now the Jaina found something unsatisfactory—and also something satisfactory—about both the Nyāya-Vaisesika and the Buddhist positions on the four questions here posed Hence in each case he sought to offer a new position which was in his eyes free from the defects vitiating the two rival positions that had held the field The following is how he proceeded

(i) On the question of permanence and transience he maintained that each and every empirical phenomenon is permanent so far as its substance-aspect is concerned while it is momentary so far as its mode-aspect is concerned

(ii) On the question of the relation between a composite body and its component parts he maintained that to assume the form of a composite body is nothing but the assuming of a particular mode by the concerned component parts in their capacity as substances

(iii) On the question of the substance-attribute relationship he maintained that a substance represents the substance-aspect of an

empirical phenomenon while its attributes represent the quality-aspect or the mode-aspect of the phenomenon [3]

(iv) On the question of the universal features exhibited by the empirical phenomena he maintained that a universal feature exhibited by certain particular phenomena is but the mode called 'similarity in relation to the rest' which each of these phenomena comes to assume

On closer perusal it turns out that differences among the Indian empiricists on the question of permanence and transience were more vital than those of the remaining three questions

As a matter of fact, we can even say that on these last three questions the positions adopted by the Nyāya-Vaisesika, the Buddhist and the Jaina schools were vitally the same and can easily be translated from one into another

The reason for it is that all these three schools seek to explain away—as was done by their transcendentalist rivals—the phenomenon of the composition of a body out of certain component parts, the phenomenon of a particular feature belonging to a particular entity, and the phenomenon of a universal feature belonging to a group of entities, in each of these cases the Nyāya-Vaisesika offered his explanation by speaking of these or those independent entities (of the form of substance, qualities, actions, universals) entering into the relationship technically called Samavāya, the Buddhist by speaking of these or those conventional usages being adopted, and the Jaina by speaking of these or those substances assuming different modes There is no denying that each of these modes of speech has its own advantages and disadvantages, but to think—as will be done by the partisans of the three schools in question—that the idea sought to be onveyed by these different modes of speech is not the same seemc fraught with confusion

Then we come to the Nyāya-Vaisesika, the Buddhist and the Jaina treatments of the question of permanence and transience On

3 Certain Jaina scholars make no distinction between quality-aspect and mode-aspect, on their view it can be said that the attributes of a substance represent the mode-aspect of an empirical phenomenon On the other hand, those Jaina scholars who distinguish between quality-aspect and mode-aspect tend to identify quality-aspect with substance-aspect, but since an express distinction between substance-aspect and quality-aspect is necessary to their position the above formulation may be taken to represent this very position

(ii) On the question of the relation between a composite body and its component parts the Nyāya-Vaisesikas maintained that a composite body is an independent entity over and above its component parts (the former residing in the latter by the relation technically called Samavāya) As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that there exists a composite body over and above its component parts

(iii) On the question of the substance-attribute relationship the Nyāya-Vaisesikas maintained that substances constitute one group of real entities while their attributes (further subdivided into qualities and actions and residing in substances by Samavāya relation) constitute another such group As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that the empirical world consists of substances on the one hand and their attributes on the other

(iv) On the question of the universal features exhibited by empirical phenomena the Nyāya-Vaisesikas maintained that a universal feature is an independent (and external) entity that resides (by Samavāya relation) in the substances, qualities or actions of which it is the universal feature As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that certain empirical phenomena share a universal feature in common

Now the Jaina found something unsatisfactory—and also something satisfactory—about both the Nyāya-Vaisesika and the Buddhist positions on the four questions here posed Hence in each case he sought to offer a new position which was in his eyes free from the defects vitiating the two rival positions that had held the field The following is how he proceeded

(i) On the question of permanence and transience he maintained that each and every empirical phenomenon is permanent so far as its substance-aspect is concerned while it is momentary so far as its mode-aspect is concerned

(ii) On the question of the relation between a composite body and its component parts he maintained that to assume the form of a composite body is nothing but the assuming of a particular mode by the concerned component parts in their capacity as substances

(iii) On the question of the substance-attribute relationship he maintained that a substance represents the substance-aspect of an

empirical phenomenon while its attributes represent the quality-aspect or the mode-aspect of the phenomenon[3]

(iv) On the question of the universal features exhibited by the empirical phenomena he maintained that a universal feature exhibited by certain particular phenomena is but the mode called 'similarity in relation to the rest' which each of these phenomena comes to assume

On closer perusal it turns out that differences among the Indian empiricists on the question of permanence and transience were more vital than those of the remaining three questions

As a matter of fact, we can even say that on these last three questions the positions adopted by the Nyāya-Vaiśesika, the Buddhist and the Jaina schools were vitally the same and can easily be translated from one into another

The reason for it is that all these three schools seek to explain away—as was done by their transcendentalist rivals—the phenomenon of the composition of a body out of certain component parts, the phenomenon of a particular feature belonging to a particular entity, and the phenomenon of a universal feature belonging to a group of entities, in each of these cases the Nyāya-Vaisesika offered his explanation by speaking of these or those independent entities (of the form of substance, qualities, actions, universals) entering into the relationship technically called Samavāya, the Buddhist by speaking of these or those conventional usages being adopted, and the Jaina by speaking of these or those substances assuming different modes There is no denying that each of these modes of speech has its own advantages and disadvantages, but to think—as will be done by the partisans of the three schools in question—that the idea sought to be onveyed by these different modes of speech is not the same seemc fraught with confusion

Then we come to the Nyāya-Vaisesika, the Buddhist and the Jaina treatments of the question of permanence and transience On

3 Certain Jaina scholars make no distinction between quality-aspect and mode-aspect, on their view it can be said that the attributes of a substance represent the mode-aspect of an empirical phenomenon On the other hand, those Jaina scholars who distinguish between quality-aspect and mode-aspect tend to identify quality-aspect with substance-aspect, but since an express distinction between substance-aspect and quality-aspect is necessary to their position the above formulation may be taken to represent this very position

this question the difference between the Nyāya-Vaiśesika and the Buddhist stands was considerable, that between the Buddhist and the Jaina stands virtually non-existent The following considerations should elucidate the point

The Nyāya-Vaisesika ever remained unconvinced of the correctness of the thesis that it is impossible for an entity while occupying a particular place and time to exhibit precisely the same totality of features as it does while occupying another place and time But it was this very thesis that the Jaina endorsed when he maintained that two empirical phenomena must differ in respect of their mode-aspect even if they happen to be identical in respect of their substance-aspect The Buddhist virtually agreed with the Jaina criticism of the Nyāya-Vaisesika stand, but since he made no distinction between the substance-aspect and the mode-aspect of an empirical phenomenon he expressed this agreement of his by simply maintaining that any two empirical phenomena must differ from each other Thus the Jaina agrees with the Nyāya-Vaisesika insofar as both find it possible to somehow distinguish between an entity and its features, while he agrees with the Buddhist insofar as both hold that the totality of features exhibited at one place and time can never be precisely the same as that exhibited at another Deeper probe, however, reveals that the Jaina's present agreement with the Nyāya-Vaisesika is well-nigh nominal while his present agreement with the Buddhist is extremely substantial For to distinguish or not to distinguish between an entity and its features is almost a matter of adopting or not adopting a particular mode of speech, but to hold or not to hold that the totality of features exhibited at one place and time can never be precisely the same as that exhibited at another is a matter of adopting or not adopting a philosophical thesis of great importance It is therefore a point of material significance that the Buddhist and the Jaina agree in maintaining that the world of empirical phenomena is ever-changing, a thesis in opposition to which the Nyāya-Vaisesika maintains that the world of empirical phenomena is not ever-changing but that it just exhibits change here and there, now and then On the other hand, it is a point of mere formal significance that the Nyāya-Vaisesika and the Jaina agree in employing a terminology that distinguishes between an entity and its features, a procedure in opposition to which the Buddhist employs a terminology that does not make this distinction

In passing, it should also be noted that the Jaina's closer agreement with the Buddhist than with the Nyāya-Vaisesika on the most

crucial question of permanence and transience leads him to agree more closely with the Buddhist than with the Nyāya-Vaisesika also on the remaining three central questions of philosophical enquiry However, as has already been pointed out, on these three questions the difference between the Buddhist and the Nyāya-Vaisesika is itself rather meagre



Vasudhārā-dhāranī : A Buddhist work in use among the Jainas of Gujarat

PADMANABH S JAINI

THE *Vasudhārā-dhāranī,* also variously termed *Vasudhārā-stotra* and *Vasudhārā–dhāranī-kalpa* is a short *dhāranī* (magic formula) text written in Buddhist Sanskrit The main part of the text consists of various *mantras* to be employed in the ritual, but it is set in the framework of a Buddhist *sūtra* which may be summarised as below

"Thus have I heard Once upon a time the Lord while sojourning in the great city of Kosāmbī in a grove called Kantaka was preaching the Doctrine in an assembly of 500 monks and a large number of *bodhisattvas* At that time there lived in Kosāmbī a householder by the name of Sucandra He was a man of tranquil mind, a man of great devotion He had many sons and daughters and had to support a large number of relatives and servants He approached the Lord and having saluted him sat in one corner Seated there he addressed the Lord thus "May I, Lord, be permitted to ask a question to the Lord who is a Tathāgata, an Arhat, a Samyak-sambuddha ?" Thus addressed the Lord said to Sucandra the householder "You may ask, O householder, whatever you wish, I shall please you by answering your questions"

" "Yes, Lord", said Sucandra and asked "How, O Lord, does a son or a daughter of a good family become rich again once he has

become poor, how is he restored to health having become sick ?" Then the Lord said to Sucandra "Why do you, O householder, ask a question relating to poverty ?" To his question the householder replied "I am poor, O Lord, I am impoverished, O Sugata I have many sons and daughters, many relatives and servants, many people to feed May the Lord preach me that Discourse (*dharma-paryāya*) by which the poor may become rich, the sick may become well, endowed with plenty of wealth and corn, gold and silver, pleasing to heart and eyes, may become masters of charity, of great charity May they become wealthy with pearls and beryls, diamonds and conches, silver and gold, well established with prosperous families, houses, wives, sons and daughters "

"Thus asked, the Lord said to Sucandra "There, O householder, in the long past, in the incalculable ages bygone, appeared in the world a Lord by the name of Vajradharasāgaranirghosa, a Tathāgata, an Arhat, a Samyak-sambuddha, endowed with wisdom and discipline, knower of the universe, supreme charioteer of men, a great teacher of gods and men, a Buddha From that Tathāgata, O householder, have I heard this *dhāranī* called *Vasudhārā* (Shower of Wealth), have learnt and mastered it and have explained it to others I shall also now teach that *dhāranī* to you by the glory of which a son of a good family is not obstructed by human beings or inhuman beings, by *yaksas* or by *pisācas*, etc Whosoever, O householder, a son or a daughter of a good family, memorizes this *dhāranī*, writes it down in a book, or even listens to it, and one who worships it having first offered elaborate worship to the Tathāgatas, the Arhats and the Samyak-sambuddhas, to him or to her the *devatās* (the goddess Vasudhārā and others), inspired by their devotion to the dispensation (*sāsana*) of the Buddha and the Samgha, will approach in person and cause the rains of wealth and corn, of gold and coins "

"Then the Lord uttered the *dhāranī* and said "These, O householder, are the charm-words of this *dhāranī* It should be repeated for six months after worshipping all Tathāgatas That place where this *mahāvidyā* (powerful charm) is read becomes sacred Having worshipped the Tathāgatas, Ārya-Avalokitesvara (a *bodhisattva*) and the *mantra-devatā* (i e , Vasudhārā) in an auspicious place or in the chamber of treasure a magic circle should be drawn and the *dhāranī* should be repeated thrice One who thus properly propitiates his house is filled with all kinds of wealth and gold and all his obstructions are removed Therefore, O householder, learn this *Vasudhārā-dhāranī*,

master it and preach it to others It will be conducive to your great merit, wealth and well-being "

"Then Sucandra the householder having heard this *dhāranī* from the Lord, having become pleased and happy, elated fell at the feet of the Lord and said "I have now learnt this *dhāranī*, O Lord, and have grasped it well I shall now explain it in detail to others also "

"Instantaneously, Sucandra the householder's treasury was filled with riches Then Sucandra departed from the Lord having saluted him and having circumambulated him a hundred-thousand times "

"Then the Lord addressed venerable Ānanda "Go you, Ānanda, go to the residence of Sucandra the householder and see his abode filled with all kinds of wealth "

"Then venerable Ānanda approached the house of Sucandra and returned to the Lord and asked "What, O Lord, is the cause that Sucandra has suddenly become a man of great wealth ?" "Ānanda, Sucandra the householder is devoted, is of great devotion, his intentions are noble He has learnt this *Vasudhārā-dhāranī*, has grasped it and will preach it to others also Therefore, Ānanda, you too learn this *dhāranī*, grasp it, recite it and preach it to others That will be for the good of many, for the happiness of many, for the well-being of gods and men I do not see, O Ānanda, anyone in this whole world of gods and demons, of the Māra and Brahma, of the Śramanas and Brāhmanas who will overcome this powerful charm (*Mahāvidyā*), such a contingency does not exist Why is it so ? Because, O Ānanda, these *mantras* of the *Vasudhārā-dharānī* are unbreakable, they will not even be heard by beings who have lost their roots of good Why is that ? Because it is the word of all Tathāgatas, by all Tathāgatas is this *dhāranī* uttered, controlled, and sealed by their own seal, and preached for the well being of all poor people and for the removal of all fears, obstructions and calamities "

"Then the venerable Ānanda asked the Lord What is the name of this Discourse, O Lord, and by what title shall I know it ? The Lord said Therefore, O Ānanda, you may call it by the title of *Sucandra-grhapati-pariprcchā*[1] or the *Vasudhārā-dhāranī-kalpa* "

"The Lord said thus, and the venerable Ānanda and those monks

1 It would appear from this that this was another title of the *Vasu-dhārā-stotra* As a matter of fact, however, this is also a title of a different work, MSS of which are found in Nepal See below.

and the *bodhisattvas* and the entire assembly welcomed the preaching of the Lord "

In 1961, while on a visit to Ahmedabad, I first came to know of of the *Vasudhārā-dhāraṇī* from Munirāja Śrī Punyavijayajī He knew the Buddhist origin of the work and surprised me by the additional information that the work was being used by the (Śvetāmbara) Jaina community in their *upāśrayas*[2] as a useful text The Jainas are well known for their liberal attitude towards the use of books originating from their rival schools Their libraries store them, their *ācāryas* write commentaries on them and even teach them to their disciples in the classical spirit of the *Anekāntavāda* But we know of no other non-Jaina work than the *Vasudhārā-dhāraṇī* which was employed in their rituals

Apparently the origins of this work were forgotten A Buddhist work, like the image of a Buddha, can be very easily confused with a Jaina work The words like *sarvajña, jina, arhat* and *vītarāga* are a common property of both these schools and could be employed to designate their respective teachers, viz , the Buddha and the Tīrthankaras The opening words of greeting in our three MSS , viz , (A) *oṃ namaḥ srī jina-sāsanāya*, (B) *oṃ namaḥ srī jināya*, and (C) *oṃ namaḥ srī vītarāgāya* (the only sign of Jainism found in the whole text) were in all probability appended by the Jaina copyists It is, however, not inconceivable that these, or one of these, might have been an integral part of the original MS which formed the basis of our MSS If this conjecture is right then it could be assumed that the Jainas were misled by this into believing it to be a genuine Jaina work But sooner or later some learned Jaina as he read through the text and found the teacher referred to as the Buddha would have certainly detected the error The probability thus remains that the work was introduced in the ritual, with the full knowledge of its alien origin, to assist the Jaina layman in propitiating the goddess of wealth on the New-year day Once introduced to achieve this purely secular end the Jaina layman conveniently ignored its origin The Jaina *yatis*[3] who must have recited this *stotra* also seem to have apparently participated in the ritual with the same spirit, viz , that of assisting the *upāsaka* in his worldly

2 A place where the Jaina monks live

3 A person who is considered lower than the monk but higher than the layman

pursuits, either not suspecting the origin of the text or ignoring it as a matter of little or no consequence

There are, however, indications in our MSS that the *dhāranī* was recited not in public places (i e, the Jaina temples) but in private homes and by non-Jaina teachers or priests It is stated in the colophon of two (B and C) of our three manuscripts that the *stotra* should be recited seated on a magic circle (*mandala*) in the innermost chamber of the house where the treasury is located The colophon of one MS (C) further adds that it should be read after offering to the priest (*guru*) milk, clothes and silver coins It also states that if at the time of its recitation [the *yajamāna*] enters a room to the left of the recitation chamber, and while attentively listening to the *stotra* engages in intercourse, a son will be born to him It is hard to believe that a Jaina monk could easily be persuaded to render a service of this nature even in a private household of a Jaina layman It appears more plausible that the term *guru* refers not to a Jaina monk but to a Brahmin priest It is customary even to this day to find such *pūjārīs* or Brahmin priests employed in the rich Jaina households for the purpose of offering worship of an elaborate nature to the Jaina deities surrounded by *devatās* of Jaina and non-Jaina pantheon The part played by the *Vasudhārā-dhāranī* in the Jaina community thus appears to have been ultimately restricted to private homes of a few Jainas served mainly by Brahmin priests who might have utilized similar other non Jaina tantric texts like the *Devī-māhātmya* or the *Candī-stotra* popular among the Hindus of Gujarat

The peculiar circumstance of coming across this hitherto unpublished Buddhist work enjoying the hospitality of its rival community rendered it a very interesting find, and I decided to collect its manuscripts Three small MSS (each of six folios) were made available to me by the courtesy of Munirāja Śrī Punyavijayajī and Pandit Dalsukh Malvania, Director of the L D Institute of Indology, Ahmedabad

Upon my arrival in London I learnt that Professor J Brough, Professor of Sanskrit in the University of London, had also obtained two MSS of this work from Nepal (1) *Vasudhārā-dhāranī* (No 41), (2) *Vasudhārā-vrata-kathā* (No 46a) and one MS of an allied work called *Sucandrāvadāna* (No 87) Of these the first and the third are written in Buddhist Sanskrit and the second is in Newārī One MS of the *Vasudhārā-dhāranī* (No 1355) agreeing with Professor Brough's No 41 and one of the *Sucandrāvadāna* (No 1400) agreeing with Brough's

No 87 were found in the Cambridge University Library [4] Several MSS connected with these texts are also listed in the *Catalogue of the Sanskrit MSS in the Tokyo University Library*, Tokyo, 1965 (Nos 355–362 and see also p 345) There are six Tibetan works dealing with Vasudhārā in the *Tibetan Tripitaka*[5] There are three Chinese versions dated respectively mid-seventh century, mid-eighth century and late tenth century [6] Several images and *mandalas* of the goddess Vasudhārā originating in Nepal have also been found [7] In view of this vast literature connected with the cult of Vasudhārā, it was decided by us to prepare a critical edition of the *Vasudhārā-dhāranī* utilizing the various MSS of its different versions The work is in progress and may take a longer time than earlier envisaged As the three MSS found in Ahmedabad form a distinct group, I have found it desirable to publish them in advance in order to elicit more information about it from the Jaina community and also to emphasize the need of diccovering remaining MSS of this work in their rich *bhandāras*

The three Ahmedabad MSS used here in preparing the text of the *Vasudhārā-dhāranī* are referred to as A (No 3222), B (No 2848), and C (No 5730) [8] Despite the different wordings of the initial greetings to the Jina, viz, *jinasāsanāya* (A), *jināya* (B), and *vītarāgāya* (C) (found only in these three MSS) all three retain a common error in in their first three folios where the sequence of the text has been

4 See C Bendall's Catalogue of the Buddhist Sanskrit MSS in the University Library, Cambridge, 1883 The following MSS may be consulted (1) *Vasudhārā-dhāranī* (No 1355), (2) *Ārya-srī Vasudhārā nāmāstottara-śatakam* (No 1356), (3) *Vasumdharā-devī-vrata* (No 1357), (4) *Sucandrāvadāna* (No 1400), (5) *Vasudhārā-dhāranī-kathā* (No 1680 and 1690)

5 The following may be consulted *Ārya-vasudhārā-nāma dhāranī* (341–1) *Vasudhārā–sādhana* (4059–80), *Vasudhārā-dhāranyupasdesa* (4061–81), *Ārya-vasudhārā-nāma Astottara-śataka* (4524/81), *Vasudhārinīkalpa* (5127/81) and *Vasusrīkalpa* (5128/87) (Tokyo–Kyoto ed 1955–61)

6 *Taishō Tripitaka*, vol 20, Nos 1162, 1163, 1164 I owe these references to Professor J Brough

7 See *Art of Nepal* by Stella Kramrisch, Journal of the Indian Society of Oriental Art I, 1933, Calcutta, p 129, Plates XXXIX, XL

8 These numbers refer to the Index of the Library of L D Institute, Ahmedabad

pursuits, either not suspecting the origin of the text or ignoring it as a matter of little or no consequence

There are, however, indications in our MSS that the *dhāranī* was recited not in public places (i e, the Jaina temples) but in private homes and by non-Jaina teachers or priests It is stated in the colophon of two (B and C) of our three manuscripts that the *stotra* should be recited seated on a magic circle (*mandala*) in the innermost chamber of the house where the treasury is located The colophon of one MS (C) further adds that it should be read after offering to the priest (*guru*) milk, clothes and silver coins It also states that if at the time of its recitation [the *yajamāna*] enters a room to the left of the recitation chamber, and while attentively listening to the *stotra* engages in intercourse, a son will be born to him It is hard to believe that a Jaina monk could easily be persuaded to render a service of this nature even in a private household of a Jaina layman It appears more plausible that the term *guru* refers not to a Jaina monk but to a Brahmin priest It is customary even to this day to find such *pūjārīs* or Brahmin priests employed in the rich Jaina households for the purpose of offering worship of an elaborate nature to the Jaina deities surrounded by *devatās* of Jaina and non-Jaina pantheon The part played by the *Vasudhārā-dhāranī* in the Jaina community thus appears to have been ultimately restricted to private homes of a few Jainas served mainly by Brahmin priests who might have utilized similar other non-Jaina tantric texts like the *Devī-māhātmya* or the *Candī-stotra* popular among the Hindus of Gujarat

The peculiar circumstance of coming across this hitherto unpublished Buddhist work enjoying the hospitality of its rival community rendered it a very interesting find, and I decided to collect its manuscripts Three small MSS (each of six folios) were made available to me by the courtesy of Munirāja Śrī Punyavijayajī and Pandit Dalsukh Malvania, Director of the L D Institute of Indology, Ahmedabad

Upon my arrival in London I learnt that Professor J Brough, Professor of Sanskrit in the University of London, had also obtained two MSS of this work from Nepal (1) *Vasudhārā-dhāranī* (No 41), (2) *Vasudhārā-vrata-kathā* (No 46a) and one MS of an allied work called *Sucandrāvadāna* (No 87) Of these the first and the third are written in Buddhist Sanskrit and the second is in Newārī One MS of the *Vasudhārā-dhāranī* (No 1355) agreeing with Professor Brough's No 41 and one of the *Sucandrāvadāna* (No 1400) agreeing with Brough's

No 87 were found in the Cambridge University Library [4] Several MSS connected with these texts are also listed in the *Catalogue of the Sanskrit MSS in the Tokyo University Library*, Tokyo, 1965 (Nos 355-362 and see also p 345) There are six Tibetan works dealing with Vasudhārā in the *Tibetan Tripitaka*[5] There are three Chinese versions dated respectively mid-seventh century, mid-eighth century and late tenth century [6] Several images and *mandalas* of the goddess Vasudhārā originating in Nepal have also been found [7] In view of this vast literature connected with the cult of Vasudhārā, it was decided by us to prepare a critical edition of the *Vasudhārā-dhāranī* utilizing the various MSS of its different versions The work is in progress and may take a longer time than earlier envisaged As the three MSS found in Ahmedabad form a distinct group, I have found it desirable to publish them in advance in order to elicit more information about it from the Jaina community and also to emphasize the need of diccovering remaining MSS of this work in their rich *bhandāras*

The three Ahmedabad MSS used here in preparing the text of the *Vasudhārā-dhāranī* are referred to as A (No 3222), B (No 2848), and C (No 5730) [8] Despite the different wordings of the initial greetings to the Jina, viz, *jinasāsanāya* (A), *jināya* (B), and *vītarāgāya* (C) (found only in these three MSS) all three retain a common error in in their first three folios where the sequence of the text has been

4 See C Bendall's Catalogue of the Buddhist Sanskrit MSS in the University Library, Cambridge, 1883 The following MSS may be consulted (1) *Vasudhārā-dhāranī* (No 1355), (2) *Ārya-srī Vasudhārā nāmāstottara-satakam* (No 1356), (3) *Vasumdharā-devī-vrata* (No 1357), (4) *Sucandrāvadāna* (No 1400), (5) *Vasudhārā-dhāranī-kathā* (No 1680 and 1690)

5 The following may be consulted *Ārya-vasudhārā-nāma dhāranī* (341-1) *Vasudhārā-sādhana* (4059-80), *Vasudhārā-dhāranyupasdesa* (4061-81), *Ārya-vasudhārā-nāma Astottara-sataka* (4524/81), *Vasudhārinīkalpa* (5127/81) and *Vasusrīkalpa* (5128/87) (Tokyo-Kyoto ed 1955-61)

6 *Taishō Tripitaka*, vol 20, Nos 1162, 1163, 1164 I owe these references to Professor J Brough

7 See *Art of Nepal* by Stella Kramrisch, Journal of the Indian Society of Oriental Art I, 1933, Calcutta, p 129, Plates XXXIX, XL

8 These numbers refer to the Index of the Library of L D Institute, Ahmedabad

broken by the misplacement of certain paragraphs as indicated below in the text This must be the result of following a faulty MS tradition It is apparent therefore that all three MSS have either been copied from a single original MS yet to be found, or one of them has served as the original for the remaining two

Of the three again, B and C have many common readings which sometimes appear to be improvements made on the readings in A B and C have also a long passage at the end of the text of the *stotra* explaining the various blessings obtained by its recitation, a feature totally absent from A For these reasons we are inclined to believe that A is older than the other two A is also the only dated MS and we have chosen it for the basic text Variant readings in B and C, even when they appear to be better than A, are given in the footnotes Only a few scribal errors in A have been emended with the help of B and C and are noted in the footnotes as occurring in A No attempt has otherwise been made to correct the MS in keeping with the normal practice of editing works in Buddhist Sanskrit

The colophon of A states that the work was written for the benefit of Sah sri Indraji Sundara[9], son of Pamanīya, in the year Samvat 1695, i e, A D 1638 The work has thus been known to the Jainas of Gujarat for at least three centuries, and it should be possible to find many more MSS of this work in Gujarat Great importance attaches to the date of this MS, since the Nepalese MSS of this work in Professor Brough's collection and in the University Library, Cambridge are based on a different set of MSS far larger in size than our A, and contain large portions of additional material mainly in the form of *mantras* and details regarding the actual rites Only one of these, viz, No 1355 of the Cambridge University Library is dated as Nepali Samvat 696 (A D 1576) If this be the true date of this MS, it is apparent that the MSS A, B and C have preserved an earlier redaction, which would render them of great value for a history of the Vasudhārā cult in general and for a critical edition of the *Vasudhārā-dhāranī* in particular

9 The name of this patron is not found in any other *prasastis* published recently in the *Catalogue of Sanskrit and Prakrit MSS* from the L D Institute of Indology, Ahmedabad

श्री वसुधाराधारणी ।*

ॐ नम[1]ः । श्री जिनशासनाय[2] ।
ससारद्वयदैन्यस्य प्रतिहन्त्र दिनावहे[3] ।
वसुधारे सुधाधारे नमस्तुभ्य कृपामहे[4] ॥ १ ॥

एव मया श्रुतमेकस्मिन् समये भगवान् कोशाम्ब्या महानगर्या[5] कण्टकसज्ञके महावनचरे घोसितारामे महाभिक्षुसघेन सार्धं पञ्चमात्रैर्भिक्षुशतैस्सवरबहुलैश्च तपोधनै[6]र्बोधिसत्वैर्महासत्वैः[7] सर्वशुद्धधर्मगुणसमनुगतैः[8] परिवृतः पुरस्कृतो धर्म[9] देशयति स्म ।

तेन पुनः[10] खलु समयेन कौशाम्ब्या महानगर्यां सुचन्द्रो[11] नाम गृहपतिः प्रतिवसति स्म । उपशान्तेन्द्रिय उपशान्तमानसो[12] बहुपोष्यो बहुपुत्रो बहुदुहितृको[13] बहुभृत्यपरिजनसम्पन्न[14] श्राद्धो महाश्राद्धः कल्याणाशयः [येन] भगवास्तेनोपसक्रान्तः[15] । उपसक्रम्य भगवतः[16] पादौ शिरसाभिवन्द्य भगवन्त[17] अनेकशत-सहस्रप्रदक्षणीकृत्यैकान्ते न्यषीदत्[18] । एकान्ते[19] निषण्णश्च[20] सुचन्द्रो गृहपतिर्लब्धावसरो भगवन्तमेतदवोचत् ।

पृच्छेयमह[21] भगवन्त तथागत अर्हन्त सम्यक्संबुद्ध किञ्चित् प्रदेश सचेत्[22] मे भगवानवकाश कुर्यात् पृष्टप्रश्नव्याकरणाय । एवमुक्ते भगवान् सुचन्द्र गृहपतिमेतदवोचत् । पृच्छ[23] त्व गृहपते यद्यदेवाकाक्षसि[24], अह ते यथाप्रश्नव्याकरणाय चित्तमाराधयिष्ये । एवमुक्ते सुचन्द्रो गृहपतिः साधु भगवन्निति कृत्वा भगवतः प्रतिश्रुत्य भगवन्तमेतदवोचत् ।

---

* A refers to MS No 3322 used here as our text
B refers to MS No 2848
C refers to MS No 5730

1 C नमो ।
2 A –य । B श्री जिनाय । C श्री वीतरागाय ।
3 B दिनामये । C दिवामहे ।
4 BC कृपामये ।
5 BC महानगर्या विहरति स्म ।
6 A –नै ।
7 A –त्वै ।
8 A –शुद्ध– । C –सुद्धर्म– ।
9 A धर्म । BC धर्मं ।
10 B खलु पुन । 11 A सुचन्द्रौ ।
12 B –मना । C मान ।
13 B –त्रिको । 14 B बहुभृत्यपरिजन ।
15 B –तेनोपक्रान्त । 16 A भगवत ।
17 ABC follow here a faulty MS tradition and read –भगवन्त गृहपतिर्दरिद्रताया प्रश्न परिपृच्छति । अथ सुचन्द्रो गृहपतिर्भगवन्तमेतदवोचत् । दरिद्रोऽह भगवन् upto कुटुम्बाश्च भवेयु । एवमुक्ते भगवान् सुचन्द्रगृहपतिमेतदवोचत् । अस्ति गृह [here there is a gap] मनेकशत-सहस्रकृत्व प्रदक्षिणीकृत्यैकान्ते निषीदत् upto किमिति त्व [here there is a gap] तेष्वसख्येयेषु कल्पेष्वतीतेषु प्रमाणेषु यदासीत् । We have rearranged the sequence of the text with the help of Brough's Nepalese MS No 41
18 A निषीदत् । BC न्यषीदत् । 19 A एकान्ति । BC एकान्ते ।
20 A निषिण्णश्च । BC निषिन्नस्य ।
21 A पृच्छैकमह । B पृच्छेय । C पृच्छेह ।
22 B सचेन् । C सचेत् ।
23 A पपृच्छ । B पृच्छ । C पृच्छ ।
24 A –काक्षसि । BC –कांक्षसि ।

कथ भगवन्[1] कुलपुत्रो वा कुलदुहिता वा दरिद्रो भूत्वा अदरिद्रो भवति व्याधितश्च[2] भूत्वा अव्याधितो भवति । अथ खलु भगवान् जानन्नेव[3] सुचन्द्र[4] गृहपतिमेतदवोचत् । किमिति त्व [गृहपते[5] दरिद्रतायाः परिप्रश्न पृच्छसि एवमुक्ते] गृहपतिर्भगवन्त एतदवोचत् । दरिद्रोऽह भगवन्[6] दरिद्रोऽह सुगत बहुपोष्यो[7] बहुपुत्रो बहुदुहितृको[8] बहुभृत्यपरिजनसपन्नश्च[9] । तद्दर्शयतु[10] भगवांस्तादृश धर्मपर्याय येन दरिद्रा. सत्वा.[11] अदरिद्राः भवेयु व्याधिताश्च सत्वा[12] अव्याधिता[13] भवेयु बहुधनधान्यकोशकोष्टागारसम्पन्नाश्च[14] भवेयु· प्रिया[15] मनापाश्च[16] मनोज्ञाः[17] सदर्शनीयाश्च भवेयुः दानपतयो महादानपतयश्च अक्षीणहिरण्यसुवर्णधनधान्यरत्नकोशकोष्टागाराश्च[18] भवेयु. । मणिमुक्तावैडूर्यवज्रशङ्खशिलाप्रवालजातरूपरजतसमृद्धाश्च[19] भवेयुः ।[20]सुप्रतिष्ठितसुसमृद्धगृहपुत्रदार-[21] कुटुम्बाश्च भवेयुः ।

एवमुक्ते[22] भगवान् सुचन्द्रगृहपतिमेतदवोचत् । अस्ति गृहपते[23] तेष्वपि असख्येयेषु[24] कल्पेष्वतीतेषु प्रमाणेषु[25] यदासीत् तेन कालेन तेन समयेन भगवान् वज्रधरसागरनिर्घोषो नाम तथागतोऽर्हन् सम्यक्संबुद्धो लोक उत्पात(दि[26]) विद्याचरणसम्पन्नो[27] लोकविदनुत्तर·[28] पुरुषदम्यसारथि.[29] शास्ता देवमनुष्याणा च[30] बुद्धो भगवान् । तस्य तथागतस्यान्तिकान्मया[31] गृहपते अय वसुधारा नाम धारिणी[32] श्रुता श्रुत्वा चोपगृहीता[33] धारिता वाचिता पर्यवाप्ता प्रवर्त्तिता प्रकीर्त्तिता अनुमोदिता परेभ्यश्च विस्तरेण[34] सप्रकाशिता[35] अहमप्येतर्हि[36] गृहपते ता धारिणीं भाषिष्ये यथा अस्या धारिण्याः प्रभावेन कुलपुत्र मानुषा[37] न विहेठयन्ति अमानुषा. यक्षाः . राक्षसाः प्रेताः . पिशाचा भूता कुम्भाण्डा[38]

---

1 AC भगवान् । B भगवन् ।
2 C व्याधितो भूत्वा ।
3 C –एव ।
4 C –न्द्रो ।
5 Restored from Brough's Nepalese MS 41
6 AC –वान् । B –वन् ।
7 AC –पोश्यो । B –पोष्यो ।
8 Not in BC
9 C –परिजनश्च ।
10 B देशयतु । C दर्शयतु ।
11–12 AC सर्वा । B सत्वा ।
13 A अव्याधि । BC अव्याधिता ।
14 A कोष्ट–। BC कोश– ।
15 A प्रिय । BC प्रिया ।
16 Not in B
17 B मनोज्ञाश्च । C मनोन्या ।
18 B–गारसपन्नाश्च ।
19 C मणिमुक्तावज्रवैडूयशङ्ख– ।
20 C सुप्रतिष्टित– ।
21 C सुसमृद्धि– ।
22 A एवमुक्ति । BC –क्ते ।
23 ABC read अस्ति गृहमनेकशतसहस्रकृत्व प्रदक्षणीकृत्य as a result of following a faulty MS tradition See above
24 C असख्येषु ।
25 A प्राणेषु । BC प्रमाणेषु । N अप्रमाणेषु which appears to be correct
26 BC उत्पातादि । N उत्पादि ।
27 AC –चारण– । B चरण– ।
28 C –दुनुत्तर । 29 ABC –दन्य– । Nepal (41)–दम्य– ।
30 BC देवाना च मनुष्याणा च ।
31 C तथागत शान्तिकान् ।
32 A धारिणी throughout in A
33 B श्रुत्वोपगृहीता । C चोद्गृहीता ।
34 A विस्तारेण । BC विस्तरेण ।
35 A सप्रकाशिता । BC –ता ।
36 B –प्ता ।
37 C कुल्पुत्रमानुषा ।
38 B कुमाण्डा । C adds कुम्भीन्द्रा ।

स्कन्दा अपस्मारा उस्ता पूतना कटपूतना यातुधाना न विहेठयन्ति।[1] मूत्राहारा[2] रुधिराहारा विष्ठाहारा वसाहारा मांसाहारा श्लेष्माहारा पूआहारा सिंहाणकाहारा खेलाहारा मेधाहारा मद्याहारा जाताहारा जीविताहारा बल्याहारा माल्याहारा यावदुच्छिष्टाहारा[2] न विहेठयन्ति। यस्य चेय गृहपते[3] धारिणी श्राद्धस्य कुलपुत्रस्य वा कुलदुहितुर्वा हृदयगता हस्तगता श्रुतिमात्रगता पर्यवाप्ता प्रवर्तिता प्रकीर्तिता[4] विचिंतिता धारिता वाचिता लिखिता अनुमोदिता परेभ्यश्च[5] संप्रकाशिता च[6] भविष्यति तस्य कुलपुत्रस्य कुलदुहितुर्वा दीर्घरात्र[7] अर्थाय सुखाय हिताय क्षेमाय सुभिक्षाय योगसंभाराय भविष्यति। यश्चैमा[8] वसुधाराधारिणीं[9] तथागतेभ्योऽर्हद्भ्य सम्यक्सम्बुद्धेभ्यो महतीं[10] उदारा पूजा कृत्वा नमस्कृत्वा अर्चयेत् अर्धरात्रेश्चतुर्वारान्[11] तस्य देवता आत्तमनस्काः[12] प्रमुदिताः प्रीताः सौमनस्यजातास्स्वयमेवागत्य[13] धनधान्यहिरण्यसुवर्णरत्नवृष्टिं पातयिष्यन्ति वा प्रीतास्तथागतशासने प्रीता बुद्धप्रशस्या[14] प्रीता संघप्रशस्या प्रीता मम धर्मभाणकस्याशयेन[15] च। नमो रत्नत्रयाय। ॐ नमो भगवते वज्रधरसागरनिर्घोषाय तथागतस्यार्हते सम्यक्सबुद्धाय तद्यथा ॐ श्री[16] सुरूपे सुवदने भद्रे सुभद्रे भद्रवति मंगले सुमंगले मंगलवति अर्गले अर्गलवति चन्द्रे चन्द्रवति अले अचले अचपले उद्घातिनि उद्भेदिनि उच्छेदिनि उद्योतिनि शस्यवति[17] धनवति धान्यवति उद्योतवति श्रीमति प्रभवति अमले विमले निर्मले रुरुमे सुरूपे सुरूपविमले[18] अर्चनस्ते अतनस्ते वितनस्ते अनुनस्ते(?) अवनतहस्ते विश्वकेशि विश्वनिशि विश्वनशि विश्वरूपिणि विश्वनखि विश्वशिरे विशुद्धशीले विगूहनीये विशुद्धनीये उत्तरे अनुत्तरे अकुरे[19] नकुरे[19] प्रभकुरे[19] ररमे रिरिमे रुरुमे खलमे खिखिमे खुखुमे धधमे धिधिमे धुधुमे ततरे ततरे तुरे[20] तुरे[20] तर तर तारय तारय मा सर्वसत्वांश्च वज्रे वज्रे वज्रगर्भे वज्रोपमे वज्रिणि[21] वज्रवति उक्के बुक्के लुक्के धुक्के कक्के हुक्के ढक्के टक्के वरक्के आवर्तिनि[22] निवर्तिनि[23] निवर्षणि[24] प्रवर्षणि वर्धनि[25] प्रवर्धनि[26] निष्पादनि वज्रधरसागर-निर्घोष तथागत अनुस्मर अनुस्मर सर्वतथागतसत्यमनुस्मर संघसत्यमनुस्मर अनिहारि[27] अनिहारि[27] तप तप कुट कुट पूर पूर पूरय पूरय भगवति वसुधारे मम सपरिवारस्य सर्वेषा सत्वाना च भर भर भरणि

---

1 A सु–। BC मू–।
2–2 B all words end with visarga C follows A
3 A –पति। BC –पते।
4 AB प्रकीर्तता। C प्रकीकृता।
5 ABC परैश्च।
6 Not in C
7 C –रात्रिं।
8 C यस्यैमा।
9 A –णी।
10 C महता।
11 C अर्धरात्रे चतु–।
12 A मनस्का। BC आत्तमनस्का।
13 A मोमनस्य–।
14 A प्रबुद्ध–। BC बुद्ध–।
15 A धर्मभाषणकस्याशयेन। C धर्मभाणकस्याशयेन। B धर्मभाणकस्यागयेन।
16 B श्रीं।
17 A शिष्यवति। B शस्यवति। C सस्यवति।
18 C reads विश्वमसि after this
19 A –कुरे। BC –कुरे।
20 Removed in B
21 A वज्राणि।
22 B आवर्त्तनि।
23 B निवर्त्तनि।
24 A निपर्धणि (?)। BC निवर्षणि।
25 C वर्धिनि।
26 C प्रवर्धिनि।
27 B अनिहार। C अनिहारि।

शान्तमति[1] जयमति महामति सुमगल्मति[2] पिंगलमति सुभद्रमति शुभमति चन्द्रमति आगच्छागच्छ समयमनुस्मर स्वाहा[3]। स्वभावमनुस्मर स्वाहा। धृतिं । सर्वतथागताना विनय . हृदय उपहृदय जय विजय सर्वसत्त्वविजयमनुस्मर[4] स्वाहा।

ॐ श्रीं वसुमुखीं स्वाहा। ॐ[5] श्रीं वसुश्री स्वाहा[6]। ॐ[7] श्रीं वसुश्रिये[8] स्वाहा। ॐ वसुमति स्वाहा। ॐ वसुमतिश्रिये स्वाहा। ॐ वस्वे स्वाहा। ॐ वसुदे स्वाहा। ॐ वसुधरि स्वाहा। ॐ धरिणि[9] धारिणि[10] स्वाहा। ॐ समयसौम्ये समयकरि महासमये स्वाहा। ॐ श्रिये स्वाहा। ॐ श्रीकरि स्वाहा। ॐ धनकरि स्वाहा। ॐ धान्यकरि[11] स्वाहा।

मूलमन्त्र। ॐ श्रिये श्रीकरि स्वाहा[12]। ॐ[13] धनकरि[14] धान्यकरि[15] रत्नवर्षणि स्वाहा[16]। साध्यमन्त्र[17]। ॐ वसुधारे स्वाहा। हृदयम्। लक्ष्म्यै[18] स्वाहा। ॐ[19] उपहृदयम्। ॐ लक्ष्मी भूतलनिवासिने[20] स्वाहा। स यथा[21] द[21] ॐ यानपात्रावहे स्वाहा। मा दूरगामिनी[22] अनुत्पन्नाना द्रव्याणामुत्पादिनि उत्पन्नाना द्रव्याणा वृद्धिंकरि[23] त्रुटे[24] लिटे लिटे लि[24] इत इत आगच्छागच्छ[25] भगवति[26] मा विलम्ब मनोरथ मे परिपूरय। दशभ्यो[27] दिग्भ्यो[28] यथोदकधारा[29] परिपूरयन्ति[30] महीं यथा तमासि[31] भास्करो[32] रश्मिना[33] विध्यापयति[34] चिरतनानि यथा शशी शीताशुना निष्पादयत्यौषधीः[35]।

इन्द्रो वैवस्वतश्चैव[36] वरुणो धनदो[37] यथा[38]।
मनोनुगामिनी[39] सिद्धि[40] चिन्तयन्ति सदा नृणाम्[41]॥

---

1 BC शान्ति–।
2 C adds विजयमति महामति।
3 BC add आकारमनुस्मर स्वाहा। आवरण अनुस्मर स्वाहा। प्रभावमनुस्मर स्वाहा।
4 BC add सर्वतथागतविजय अनुस्मर स्वाहा।
5 Removed ın B
6 C श्री।
7 *C adds before thıs* ॐ श्री वसुश्रिये स्वाहा।
8 C –श्रीये।
9 BC –रणि।
10 B –रणि।
11 B धनाकरि।
12 Not ın BC
13 Not ın BC
14 C धनकरि।
15 C धान्यकरि।
16 Not ın A
17 B –मन्त्र। C मन्त्रा।
18 BC ॐ लक्ष्मीये।
19 Not ın BC
20 B –निवासिनिये। C –निवासनिये।
21 B यथौद।
22 C दूरगामिनि।
23 B वृद्धिकरि।
24–24 C ॐ टिलि टिलि टेलि टेलि।
B त्रुटिलि २ टेलि २।
25 C आगछागछ।
26 C भवति।
27 A दिशिभ्यो। C दिशभ्यो।
28 B दिश्यो।
29 B –धारा।
30 B –यति।
31 C तमासि।
32 A –रे। C भास्वरो।
33 BC रस्मिना।
34 B विध्यायते। C विधायते।
35 A –धी।
36 A वैवस्रुत–। BC वैवश्वत–।
37 C धनद।
38 C स्तथा।
39 A –मिनि।
40 A –सिद्धी।
41 C adds ॥ ? ॥

तथेमानि यथाकाम चिन्तित[1] सतत मम ।
प्रयत्न[2]तु[2] प्रसिद्धयन्तु सर्वमन्त्रपदानि[3] च[3] ॥

तद्यथा । सुट सुट खट खट खिटि[4] खिटि[4] खुट्ट खुट्ट मरु[5] मरु[5] मुञ्च मुञ्च मरुञ्च[6] मरुञ्च[6] तर्प्पिणि[7] तर्प्पिणि[7] तर्जनि तर्जनि देहि देहि दापय दापय उत्तिष्ठ उत्तिष्ठ हिरण्यसुवर्णं प्रदापय स्वाहा । अन्नपानाय स्वाहा । वसुनिपाताय[8] स्वाहा । गौ.[9] स्वाहा सुरभे स्वाहा । वसु स्वाहा । वसुपतये स्वाहा[10] । इन्द्राय स्वाहा । यमाय स्वाहा । वरुणाय स्वाहा । वैश्रवणाय स्वाहा[11] । दिग्भ्यो विदिग्भ्य. स्वाहा । उत्पादयन्तु मे काश्चाविरह अनुमोदयन्तु इम[12] मे[12] मन्त्रपदाः । ॐ हू[13] ह्रीं एह्येहि भगवति दद[14] दापय[14] स्वाहा । एतद्भगवत्या आर्यवसुधाराया हृदय महापापकारिणोऽपि सिद्ध्यति[15] पुरुषप्रमाणान् स्वभोगान्[16] ददाति ईप्सित[17] मनोरथ परिपूरयति कामदुहान्[18] यान् कामान् कामयति तास्तानीप्सितान् परिपूरयति । मूलविद्या । नमो रत्नत्रयाय । नमो देवि धनददुहिते वसुधारे धनधारा पातय कुरु २ धनेश्वरी धनदे रत्नदे हे[19] हेमधनरत्नसागरमहानिधाने निधान-कोटिशतसहस्रपरिवृते[20] एह्येहि भगवति प्रविश्य मत्पुर मद्भवने महाधनधान्यधारा पातय कुरु २ ॐ हू[21] त्रट कैलासवासिनीये[22] स्वाहा । महाविद्या । ॐ वसुधारे महद्वृष्टिनिपातिनि वसु स्वाहा । मूलहृदय । ॐ वसुधारे सर्वार्थसाधिनि[23] साधय २ उद्धर २ रक्ष २ । सर्वार्थनिधियन्त्र बब टट बब[24] टण्ट[25] डण्ड[26] स्वाहा । परमहृदय । ॐ नमो भगवत्यै आर्यलेवडिके यथा जीवसरक्षणि[27] फलहस्ते दिव्यरूपे धनदे वरदे शुद्धे विशुद्धे शिवकरि[28] शान्तिकरि भयनाशिनि[29] भयदूषणि सर्वदुष्टान् भञ्जय २ मोहय २ जम्भय २ स्तम्भय २ मम शान्तिं पुष्टिं[30] वश्य रक्षा[31] च कुरु २ स्वाहा । लेवडिका[32] धारिणीय[33] ।

इय सा गृहपते इमानि वसुधाराधारिणीमन्त्रपदानि[34] सर्वतथागताना अर्हता सम्यक्सबुद्धाना पूजा कृत्वा षण्मासान्नावर्तयेत्[35] ततः सिद्धा भवति यस्मिंश्च स्थाने इय महाविद्या वाच्यते सा दिक् पूज्यमाना

1 B चिन्तन्तु । C चिन्तते ।
2–2 C प्रयच्छन्तु ।
3–3 A –पदान् इह । B पदानि च ।
4–4 C पिटि पिटि ।
5–5 B सुर सुर । C सुरु सुरु ।
6–6 B मुरञ्च । C मुरुञ्च ।
7–7 BC तर्प्पणि ।
8 A वसुनि पाताय । C वसुनिपताय ।
9 C गौ ।
10 C adds वसुधिपतये स्वाहा ।
11 C adds कुबेराय स्वाहा ।
12–12 BC इमे ।
13 B –हू ।
14–14 AC ददाय । B दद दापय ।
15 AC सिद्ध्यन्ति । B सिद्ध्यति ।
16 BC श्च भोगान् ।
17 A इप्सित ।
18 BC सर्वकामदुहान् ।
19 Not in BC
20 BC –कोटी– ।
21 BC हू ।
22 A –वासिन्यै ।
23 BC –साधने ।
24 C बब ।
25 BC टट ।
26 BC दण्ड ।
27 C –क्षिणि ।
28 B श्वकरि । C शिवकरि ।
29 A –नासिनि । B –नाशनि । C –नाशिनि ।
30 C तुष्टिं ।
31 B रक्ष ।
32 B लेवडिक– ।
33 B धारणीं ।
34 C –मन्त्रधारणीपदानि ।
35 B षण्मासान् आ– ।

शान्तमति[1] जयमनि महामनि सुमगलमति[2] पिगलमति सुमद्रमनि शुभमति चन्द्रमनि आगच्छागच्छ समयमनुस्मर स्वाहा[3] । स्वभावमनुस्मर स्वाहा । धृर्ति । सर्वतथागताना विनय हृदयं . उपहृदय जय विजय . सर्वसत्वविनयमनुस्मर[4] स्वाहा ।

ॐ श्री वसुमुखी स्वाहा । ॐ[5] श्री वसुश्री स्वाहा[6] । ॐ[7] श्री वसुश्रिये[8] स्वाहा । ॐ वसुमति स्वाहा । ॐ वसुमतिश्रिये स्वाहा । ॐ वस्वे स्वाहा । ॐ वसुदे स्वाहा । ॐ वसुधरि स्वाहा । ॐ धरिणि[9] धारिणि[10] स्वाहा । ॐ समयसौम्ये समयकरि महासमये स्वाहा । ॐ श्रिये स्वाहा । ॐ श्रीकरि स्वाहा । ॐ धनकरि स्वाहा । ॐ धान्यकरि[11] स्वाहा ।

मूलमन्त्र । ॐ श्रिये श्रीकरि स्वाहा[12] । ॐ[13] धनकरि[14] धान्यकरि[15] रत्नवर्षणि स्वाहा[16] । साध्यमन्त्र[17] । ॐ वसुधारे स्वाहा । हृदयम् । लक्ष्म्यै[18] स्वाहा । ॐ[19] उपहृदयम् । ॐ लक्ष्मी भूतलनिवासिने[20] स्वाहा । स यथा[21] ह[21] ॐ यानपानावहे स्वाहा । मा दूरगामिनी[22] अनुत्पन्नाना द्रव्याणामुत्पादिनि उत्पन्नाना द्रव्याणा वृद्धिकरि[23] त्रुटे[24] लिटे लिटे लि[24] इत इत आगच्छागच्छ[25] भगवति[26] मा विलम्ब मनोरथ मे परिपूरय । दशाभ्यो[27] दिग्भ्यो[28] यथोदकधारा[29] परिपूरयन्ति[30] मर्ही यथा तमासि[31] भास्करो[32] रश्मिना[33] विध्यापयति[34] चिरतनानि यथा शशी शीताशुना निष्पादयत्यौषधीः[35] ।

इन्द्रो वैवस्वतश्चैव[36] वरुणो धनदो[37] यथा[38] ।
मनोनुगामिनी[39] सिद्धि[40] चिन्तयन्ति सदा नृणाम्[41] ॥

---

1 BC शान्ति– ।
2 C adds विजयमति महामति ।
3 BC add आकारमनुस्मर स्वाहा । आवरण अनुस्मर स्वाहा । प्रभावमनुस्मर स्वाहा ।
4 BC add सर्वतथागतविजय अनुस्मर स्वाहा ।
5 Removed in B
6 C श्री ।
7 C adds before this ॐ श्री वसुप्रिये स्वाहा ।
8 C –श्रीये ।
9 BC –रणि ।
10 B –रणि ।
11 B धनाकरि ।
12 Not in BC
13 Not in BC
14 C धनकरि ।
15 C धान्यकरि ।
16 Not in A
17 B –मन्त्र । C मन्त्रा ।
18 BC ॐ लक्ष्मीये ।
19 Not in BC
20 B –निवासिनिये । C –निवाशनिये ।
21 B यथेद ।
22 C दूरगामिनि ।
23 B वृद्धिकरि ।
24–24 C ॐ टिलि टिलि टेलि टेलि ।
B त्रुटिलि २ टेलि २ ।
25 C आगच्छागछ ।
26 C भवति ।
27 A दिशिभ्यो । C दिशाभ्यो ।
28 B दिश्यो ।
29 B –धारा ।
30 B –यति ।
31 C तमासि ।
32 A –रे । C भास्वरो ।
33 BC रश्मिना ।
34 B विध्यायते । C विंधायते ।
35 A –धी ।
36 A वैवश्रुत– । BC वैवश्रुत– ।
37 C धनद ।
38 C स्तथा ।
39 A –मिनि ।
40 A –सिद्धी ।
41 C adds ॥ १ ॥

तथेमानि यथाकाम चिन्तित[1] सतत मम ।
प्रयत्न[2]तु[2] प्रसिद्ध्यन्तु सर्वमन्त्रपदानि[3] च[3] ॥

तद्यथा । सुट सुट खट खट खिटि[4] खिटि[4] खुट्टु खुट्टु मरु[5] मरु[5] मुञ्च मुञ्च मरुञ्च[6] मरुञ्च[6] तर्प्पिणि[7] तर्प्पिणि[7] तर्जनि तर्जनि देहि देहि दापय दापय उत्तिष्ठ उत्तिष्ठ हिरण्यसुवर्ण प्रदापय स्वाहा । अन्नपानाय स्वाहा । वसुनिपाताय[8] स्वाहा । गौ.[9] स्वाहा सुरभे स्वाहा । वसु स्वाहा । वसुपतये स्वाहा[10] । इन्द्राय स्वाहा । यमाय स्वाहा । वरुणाय स्वाहा । वैश्रवणाय स्वाहा[11] । दिग्भ्यो विदिग्भ्यः स्वाहा । उत्पादयन्तु मे काक्षाविरह अनुमोदयन्तु इम[12] मे[12] मन्त्रपदाः । ॐ हू[13] ह्रीं एह्येहि भगवति दद[14] दापय[14] स्वाहा । एतद्भगवत्या आर्यवसुधाराया हृदय महापापकारिणोऽपि सिद्ध्यति[15] पुरुषप्रमाणान् स्वभोगान्[16] ददाति ईप्सित[17] मनोरथ परिपूरयति कामदुहान्[18] यान् कामान् कामयति तास्तानीप्सितान् परिपूरयति । मूलविद्या । नमो रत्नत्रयाय । नमो देवि धनददुहिते वसुधारे धनधारा पातय कुरु २ धनेश्वरी धनदे रत्नदे हे[19] हेमधनरत्नसागरमहानिधाने निधान-कोटिशतसहस्रपरिवृते[20] एह्येहि भगवति प्रविश्य मत्पुर मद्भवने महाधनधान्यधारा पातय कुरु २ ॐ हू[21] त्रट कैलासवासिनीये[22] स्वाहा । महाविद्या । ॐ वसुधारे महवृष्टिनिपातिनि वसु स्वाहा । मूलहृदय । ॐ वसुधारे सर्वार्थसाधिनि[23] साधय २ उद्धर २ रक्ष २ । सर्वार्थनिधियन्त्र वव टट वव[24] टष्ट[25] डण्ड[26] स्वाहा । परमहृदय । ॐ नमो भगवत्यै आर्यलेवडिके यथा जीवसरक्षणि[27] फलहस्ते दिव्यरूपे धनदे वरदे शुद्धे विशुद्धे शिवकरि[28] शान्तिकरि भयनाशिनि[29] भयदूषणि सर्वदुष्टान् भञ्जय २ मोहय २ जम्भय २ स्तम्भय २ मम शान्तिं पुष्टिं[30] वश्य रक्षा[31] च कुरु २ स्वाहा । लेवडिका[32] धारिणीय[33] ।

इय सा गृहपते इमानि वसुधाराधारिणीमन्त्रपदानि[34] सर्वतथागताना अर्हता सम्यक्सबुद्धाना पूजा कृत्वा षण्मासान्नावर्तयेत्[35] ततः सिद्धा भवति यस्मिंश्च स्थाने इय महाविद्या वाच्यते सा दिक् पूज्यमाना

---

1 B चिन्तन्तु । C चिन्तते ।
2–2 C प्रयच्छन्तु ।
3–3 A –पदान् इह । B पदानि च ।
4–4 C घिटि घिटि ।
5–5 B सुर सुर । C सुरु सुरु ।
6–6 B मुरञ्च । C मुरुञ्च ।
7–7 BC तर्प्पणि ।
8 A वसुनि पाताय । C वसुनिपताय ।
9 C गौ ।
10 C adds वसुधिपतये स्वाहा ।
11 C adds कुबेराय स्वाहा ।
12–12 BC इमे ।
13 B –ह्रा ।
14–14 AC ददाय । B दद दापय ।
15 AC सिद्ध्यन्ति । B सिद्ध्यति ।
16 BC श्च भोगान् ।
17 A इप्सित ।
18 BC सर्वकामदुहान् ।
19 Not in BC
20 BC –कोटी– ।
21 BC हू ।
22 A –वासिन्यौ ।
23 BC –साधने ।
24 C वव ।
25 BC टट ।
26 BC दण्ह ।
27 C –क्षिणि ।
28 B श्वकरि । C शिवकरि ।
29 A –नासिनि । B –नाशनि ।
C –नाशिनि ।
30 C तुष्टिं ।
31 B रक्ष ।
32 B लेवडिक– ।
33 B धारणीं ।
34 C –मन्त्रधारणीपदानि ।
35 B षण्मासान् आ– ।

शान्तमति[1] जयमति महामति सुमंगल्मति[2] पिंगलमति सुमद्रमति शुभमति चन्द्रमति आगच्छागच्छ समयमनुस्मर स्वाहा[3] । स्वभावमनुस्मर स्वाहा । धृतिं । सर्वतथागताना विनय हृदय उपहृदय जय विजय सर्वसत्वविनयमनुस्मर[4] स्वाहा ।

ॐ श्रीं वसुमुखीं स्वाहा । ॐ[5] श्रीं वसुश्री स्वाहा[6] । ॐ[7] श्रीं वसुश्रिये[8] स्वाहा । ॐ वसुमति स्वाहा । ॐ वसुमतिश्रिये स्वाहा । ॐ वस्वे स्वाहा । ॐ वसुदे स्वाहा । ॐ वसुधरि स्वाहा । ॐ धरिणि[9] धारिणि[10] स्वाहा । ॐ समयसौम्ये समयकरि महासमये स्वाहा । ॐ श्रिये स्वाहा । ॐ श्रीकरि स्वाहा । ॐ धनकरि स्वाहा । ॐ धान्यकरि[11] स्वाहा ।

मूलमन्त्र । ॐ श्रिये श्रीकरि स्वाहा[12] । ॐ[13] धनकरि[14] धान्यकरि[15] रत्नवर्षणि स्वाहा[16] । साध्यमन्त्र[17] । ॐ वसुधारे स्वाहा । हृदयम् । लक्ष्म्यै[18] स्वाहा । ॐ[19] उपहृदयम् । ॐ लक्ष्मी भूतलनिवासिने[20] स्वाहा । स यथा[21] द[21] ॐ यानपात्रावहे स्वाहा । मा दूरगामिनी[22] अनुत्पन्नाना द्रव्याणामुत्पादिनि उत्पन्नाना द्रव्याणा वृद्धिकरि[23] त्रुटे[24] लिटे लिटे लि[24] इत इत आगच्छआगच्छ[25] भगवति[26] मा विलम्ब मनोरथ मे परिपूरय । दशभ्यो[27] दिग्भ्यो[28] यथोदकधारा[29] परिपूरयन्ति[30] महीं यथा तमासि[31] भास्करो[32] रश्मिना[33] विध्यापयति[34] चिरतनानि यथा शशी शीतांशुना निध्यादयत्यौषधीः[35] ।

इन्द्रो वैवस्वतश्चैव[36] वरुणो धनदो[37] यथा[38] ।
मनोनुगामिनी[39] सिद्धि[40] चिन्तयन्ति सदा नृणाम्[41] ॥

1 BC शान्ति– ।
2 C adds विजयमति महामति ।
3 BC add आकारमनुस्मर स्वाहा । आवरण अनुस्मर स्वाहा । प्रभावमनुस्मर स्वाहा ।
4 BC add सर्वतथागतविजय अनुस्मर स्वाहा ।
5 Removed in B
6 C श्री ।
7 C adds before this ॐ श्री वसुप्रिये स्वाहा ।
8 C –श्रीये ।
9 BC –रणि ।
10 B –रणि ।
11 B धनाकरि ।
12 Not in BC
13 Not in BC
14 C धनकरि ।
15 C धान्यकरि ।
16 Not in A
17 B –मन्त्र । C मन्त्रा ।
18 BC ॐ लक्ष्मीये ।
19 Not in BC
20 B –निवासिनिये । C –निवासनिये ।
21 B यथोद ।
22 C दूरगामिनि ।
23 B वृद्धिकरि ।
24–24 C ॐ टिलि टिलि टेलि टेलि ।
B त्रुटिलि २ टेलि २ ।
25 C आगछागछ ।
26 C भवति ।
27 A दिशिभ्यो । C दिशभ्यो ।
28 B दिश्यो ।
29 B –धारा ।
30 B –यति ।
31 C तमासि ।
32 A –रे । C भास्वरो ।
33 BC रस्मिना ।
34 B विध्यायते । C विंधायते ।
35 A –धी ।
36 A वैवश्रुत– । BC वैवश्रुत– ।
37 C धनद ।
38 C स्तथा ।
39 A –मिनि ।
40 A –सिद्धी ।
41 C adds ॥ १ ॥

तथेमानि यथाकाम चिन्तित[1] सतत मम ।
प्रयत्न[2]तु[2] प्रसिद्धयन्तु सर्वमन्त्रपदानि[3] च[3] ॥

तद्यथा । सुट सुट खट खट खिटि[4] खिटि[4] खुट्ट खुट्ट मरु[5] मरु[5] मुच मुच मरुञ्च[6] मरुञ्च[6] तर्प्पिणि[7] तर्प्पिणि[7] तर्जनि तर्जनि देहि देहि दापय दापय उत्तिष्ठ उत्तिष्ठ हिरण्यसुवर्णं प्रदापय स्वाहा । अन्नपानाय स्वाहा । वसुनिपाताय[8] स्वाहा । गौ.[9] स्वाहा सुरभे स्वाहा । वसु स्वाहा । वसुपतये स्वाहा[10] । इन्द्राय स्वाहा । यमाय स्वाहा । वरुणाय स्वाहा । वैश्रवणाय स्वाहा[11] । दिग्भ्यो विदिग्भ्य. स्वाहा । उत्पादयन्तु मे काश्चाविरह अनुमोदयन्तु इम[12] मे[12] मन्त्रपदा. । ॐ हू[13] ह्रीं एह्येहि भगवति दद[14] दापय[14] स्वाहा । एतद्भगवत्या आर्यवसुधाराया हृदय महापापकारिणोऽपि सिद्ध्यति[15] पुरुषप्रमाणान् स्वभोगान्[16] ददाति ईप्सित[17] मनोरथ परिपूरयति कामदुहान्[18] यान् कामान् कामयति तास्तानीप्सितान् परिपूरयति । मूलविद्या । नमो रत्नत्रयाय । नमो देवि धनददुहिते वसुधारे धनधारा पातय कुरु २ धनेश्वरी धनदे रत्नदे हे[19] हेमधनरत्नसागरमहानिधाने निधान-कोटिशतसहस्रपरिवृते[20] एह्येहि भगवति प्रविश्य मत्पुर मद्भवने महाधनधान्यधारा पातय कुरु २ ॐ हू[21] त्रट कैलासवासिनीये[22] स्वाहा । महाविद्या । ॐ वसुधारे महद्वृष्टिनिपातिनि वसु स्वाहा । मूलहृदय । ॐ वसुधारे सर्वार्थसाधिनि[23] साधय २ उद्धर २ रक्ष २ । सर्वार्थनिधियन्त्र वव टट वव[24] टण्ट[25] डण्ड[26] स्वाहा । परमहृदय । ॐ नमो भगवत्यै आर्यलेवडिके यथा जीवसरक्षणि[27] फलहस्ते दिव्यरूपे धनदे वरदे शुद्धे विशुद्धे शिवकरि[28] शान्तिकरि भयनाशिनि[29] भयदूषणि सर्वदुष्टान् भञ्जय २ मोहय २ जम्भय २ स्तम्भय २ मम शान्ति पुष्टिं[30] वश्य रक्षा[31] च कुरु २ स्वाहा । लेवडिका[32] धारिणीय[33] ।

इय सा गृहपते इमानि वसुधाराधारिणीमन्त्रपदानि[34] सर्वतथागताना अर्हता सम्यक्सम्बुद्धाना पूजा कृत्वा षण्मासान्नावर्तयेत्[35] ततः सिद्धा भवति यस्मिंश्च स्थाने इय महाविद्या वाच्यते सा दिक् पूज्यमाना

1 B चिन्तन्तु । C चिन्तते ।
2–2 C प्रयच्छन्तु ।
3–3 A –पदान् इह । B पदानि च ।
4–4 C षिटि षिटि ।
5–5 B सुर सुर । C सुरु सुरु ।
6–6 B सुरञ्च । C सुरुञ्च ।
7–7 BC तर्प्पणि ।
8 A वसुनि पाताय । C वसुनिपताय ।
9 C गौ ।
10 C adds वसुधिपतये स्वाहा ।
11 C adds कुबेराय स्वाहा ।
12–12 BC इमे ।
13 B –हू ।
14–14 AC ददाय । B दद दापय ।
15 AC सिद्ध्यन्ति । B सिद्ध्यति ।
16 BC श्च भोगान् ।
17 A इप्सित ।
18 BC सर्वकामदुहान् ।
19 Not in BC
20 BC –कोटी– ।
21 BC हू ।
22 A –वासिन्यै ।
23 BC –साधने ।
24 C बब ।
25 BC टट ।
26 BC दण्ड ।
27 C –क्षिणि ।
28 B श्रकरि । C शिवकरि ।
29 A –नासिनि । B –नाशनि । C –नाशिनि ।
30 C तुष्टिं ।
31 B रक्ष ।
32 B लेवडिक– ।
33 B धारणीं ।
34 C –मन्त्रधारणीपदानि ।
35 B षण्मासान् आ– ।

[illegible] सुमनमति[2] [illegible] सुमद्रमति [illegible] चन्द्रमति आगच्छागच्छ समयम-[illegible] । [illegible] स्वाहा । [illegible] सोपागतानां [illegible] उदय उपहृदय जय [illegible] स्वाहा ।

ॐ श्री [illegible] स्वाहा । ॐ श्री वसुधी स्वाहा[6] । ॐ[7] श्री वसुप्रिये[7] स्वाहा । ॐ वसुमति स्वाहा । ॐ [illegible] स्वाहा । ॐ [illegible] स्वाहा । ॐ वसुदे स्वाहा । ॐ वसुमरि स्वाहा । ॐ धरिणि[9] धारिणि[10] स्वाहा । ॐ [illegible] स्वाहा । ॐ श्रिये स्वाहा । ॐ श्रीकरि स्वाहा । ॐ धनकरि स्वाहा । ॐ धान्यकरि[11] स्वाहा ।

[illegible] । ॐ श्रिये श्रीकरि स्वाहा[12] । ॐ[13] धनकरि[14] धान्यकरि[15] रत्नवर्षिणि स्वाहा[16] । साध्यमन्त्र[17] । ॐ [illegible] स्वाहा । [illegible] । [illegible][18] स्वाहा । ॐ[19] उदद्दयम् । ॐ लक्ष्मी भूतलनिवासिने[20] स्वाहा । [illegible][21] [illegible] ॐ [illegible] स्वाहा । मा दुर्गामिनी[22] अनुत्पन्नाना द्रव्याणामुत्पादिनि उत्पन्नाना द्रव्याणा [illegible][23] [illegible][24] [illegible] आगच्छागच्छ[25] भगवति[26] मा विलम्ब मनोरथ मे परिपूरय । [illegible][27] [illegible][28] [illegible]धारा[29] परिपूरयति[30] मही यथा तमासि[31] भास्करो[32] रश्मिना[33] विध्यापयति[34] [illegible] यथा शशी [illegible] निशादयत्योर्मी[35] ।

इन्द्रो [illegible][36] [illegible] धनदो[37] यथा[38] ।
[illegible][39] सिद्धि[40] [illegible] सदा नृणाम्[41] ॥

---

1 BC [illegible] ।
2 C adds [illegible] ।
3 BC add [illegible] स्वाहा । [illegible] स्वाहा ।
4 BC add [illegible] स्वाहा ।
5 Removed in B
6 C [illegible] ।
7 C adds before this ॐ श्री वसुप्रिये स्वाहा ।
8 C –[illegible] ।
9 BC –[illegible] ।
10 B –[illegible] ।
11 B [illegible] ।
12 Not in BC
13 Not in BC
14 C [illegible] ।
15 C धान्यकरि ।
16 Not in A
17 B –[illegible] । C मन्त्रा ।
18 BC ॐ लक्ष्मीये ।
19 Not in BC
20 B –निवासिनिये । C –निवासिनिये ।
21 B यपीद ।
22 C दुर्गामिनि ।
23 B त्रुडिकरि ।
24–24 C ॐ टिलि टिलि टेलि टेलि ।
B त्रुटिलि २ टेलि २ ।
25 C आगच्छागच्छ ।
26 C भवति ।
27 A दिशिम्यो । C दिशाम्यो ।
28 B दिश्यो ।
29 B –धारा ।
30 B –यति ।
31 C तमासि ।
32 A –रे । C भास्वरो ।
33 BC रश्मिना ।
34 B विध्यायते । C विधायते ।
35 A –धी ।
36 A वैवश्रुत– । BC वैवश्वत– ।
37 C धनद ।
38 C रतथा ।
39 A –मिनि ।
40 A –सिद्धी ।
41 C adds ॥ १ ॥

तथेमानि यथाकाम चिन्तित[1] सतत मम ।
प्रयत्न[2]तु[2] प्रसिद्ध्यन्तु सर्वमन्त्रपदानि[3] च[3] ॥

तद्यथा । सुट सुट खट खट खिटि[4] खिटि[4] खुदु खुदु मरु[5] मरु[5] मुच मुच मरुञ्च[6] मरुञ्च[6] तर्प्पिणि[7] तर्प्पिणि[7] तर्जनि तर्जनि देहि देहि दापय दापय उत्तिष्ठ उत्तिष्ठ हिरण्यसुवर्णं प्रदापय स्वाहा । अन्नपानाय स्वाहा । वसुनिपाताय[8] स्वाहा । गौः[9] स्वाहा सुरभे स्वाहा । वसु स्वाहा । वसुपतये स्वाहा[10] । इन्द्राय स्वाहा । यमाय स्वाहा । वरुणाय स्वाहा । वैश्रवणाय स्वाहा[11] । दिग्भ्यो विदिग्भ्य. स्वाहा । उत्पादयन्तु मे काङ्क्षाविरह अनुमोदयन्तु इम[12] मे[12] मन्त्रपदा । ॐ हू[13] ह्रीं एह्येहि भगवति दद[14] दापय[14] स्वाहा । एतद्भगवत्या आर्यवसुधाराया हृदय महापापकारिणोऽपि सिद्ध्यति[15] पुरुषप्रमाणान् स्वभोगान्[16] ददाति ईप्सित[17] मनोरथ परिपूरयति कामदुहान्[18] यान् कामान् कामयति तास्तानीप्सितान् परिपूरयति । मूलविद्या । नमो रत्नत्रयाय । नमो देवि धनददुहिते वसुधारे धनधारा पातय कुरु २ धनेश्वरी धनदे रत्नदे हे[19] हेमधनरत्नसागरमहानिधाने निधानकोटिशतसहस्रपरिवृते[20] एह्येहि भगवति प्रविश्य मत्पुर मद्भवने महाधनधान्यधारा पातय कुरु २ ॐ हू[21] त्रट कैलासवासिनीये[22] स्वाहा । महाविद्या । ॐ वसुधारे महद्वृष्टिनिपातिनि वसु स्वाहा । मूलहृदय । ॐ वसुधारे सर्वार्थसाधिनि[23] साधय २ उद्धर २ रक्ष २ । सर्वार्थनिधियन्त्र वव टट वव[24] टण्ट[25] डण्ड[26] स्वाहा । परमहृदय । ॐ नमो भगवत्यै आर्यलेवडिके यथा जीवसरक्षणि[27] फलहस्ते दिव्यरूपे धनदे वरदे शुद्धे विशुद्धे शिवकरि[28] शान्तिकरि भयनाशिनि[29] भयदूषणि सर्वदुष्टान् भञ्जय २ मोहय २ जम्भय २ स्तम्भय २ मम शान्ति पुष्टि[30] वश्य रक्षा[31] च कुरु २ स्वाहा । लेवडिका[32] धारिणीय[33] ।

इय सा गृहपते इमानि वसुधाराधारिणीमन्त्रपदानि[34] सर्वतथागताना अर्हता सम्यक्सबुद्धाना पूजा कृत्वा षण्मासान्नावर्तयेत्[35] ततः सिद्धा भवति यस्मिंश्च स्थाने इय महाविद्या वाच्यते सा दिक् पूज्यमाना

---

1 B चिन्तन्तु । C चिन्तते ।
2–2 C प्रयच्छन्तु ।
3–3 A –पदान् इह । B पदानि च ।
4–4 C षिटि षिटि ।
5–5 B सुर सुर । C सुरु सुरु ।
6–6 B सुरञ्च । C सुरुञ्च ।
7–7 BC तर्प्पणि ।
8 A वसुनि पाताय । C वसुनिपताय ।
9 C गौ ।
10 C adds वसुधिपतये स्वाहा ।
11 C adds कुवेराय स्वाहा ।
12–12 BC इमे ।
13 B –हा ।
14–14 AC ददाय । B दद दापय ।
15 AC सिद्ध्यन्ति । B सिद्ध्यति ।
16 BC श्च भोगान् ।
17 A इप्सित ।
18 BC सर्वकामदुहान् ।
19 Not in BC
20 BC –कोटी– ।
21 BC हू ।
22 A –वासिन्यौ ।
23 BC –साधने ।
24 C वव ।
25 BC टट ।
26 BC दण्ड ।
27 C –क्षिणि ।
28 B श्वकरि । C शिवकरि ।
29 A –नासिनि । B –नाशनि । C –नाशिनि ।
30 C तुष्टिं ।
31 B रक्ष ।
32 B लेवडिक– ।
33 B धारणीं ।
34 C –मन्त्रधारणीपदानि ।
35 B षण्मासान् आ– ।

शान्तमति[1] जयमति महामति सुमगल्मति[2] पिंगलमति सुमद्रमति शुभमति चन्द्रमति आगच्छागच्छ समयमनुस्मर स्वाहा[3]। स्वभावमनुस्मर स्वाहा। धृति . । सर्वतथागताना विनय . हृदय उपहृदय जय विजय सर्वसत्वविजयमनुस्मर[4] स्वाहा।

ॐ श्रीं वसुमुखी स्वाहा। ॐ[5] श्रीं वसुश्री स्वाहा[6]। ॐ[7] श्रीं वसुश्रिये[8] स्वाहा। ॐ वसुमति स्वाहा। ॐ वसुमतिश्रिये स्वाहा। ॐ वस्वे स्वाहा। ॐ वसुदे स्वाहा। ॐ वसुधरि स्वाहा। ॐ धरिणि[9] धारिणि[10] स्वाहा। ॐ समयसौम्ये समयकरि महासमये स्वाहा। ॐ श्रिये स्वाहा। ॐ श्रीकरि स्वाहा। ॐ धनकरि स्वाहा। ॐ धान्यकरि[11] स्वाहा।

मूलमन्त्र। ॐ श्रिये श्रीकरि स्वाहा[12]। ॐ[13] धनकरि[14] धान्यकरि[15] रत्नवर्षिणि स्वाहा[16]। साध्यमन्त्र[17]। ॐ वसुधारे स्वाहा। हृदयम्। लक्ष्म्यै[18] स्वाहा। ॐ[19] उपहृदयम्। ॐ लक्ष्मी भूतलनिवासिने[20] स्वाहा। स यथा[21] द[21] ॐ यानपात्रावहे स्वाहा। मा दूरगामिनी[22] अनुत्पन्नाना द्रव्याणामुत्पादिनि उत्पन्नाना द्रव्याणा वृद्धिकरि[23] त्रुटे[24] लिटे लिटे लि[24] इत इत आगच्छागच्छ[25] भगवति[26] मा विलम्ब मनोरथ मे परिपूरय। दशभ्यो[27] दिग्भ्यो[28] यथोदकधारा[29] परिपूरयन्ति[30] मही यथा तमासि[31] भास्करो[32] रश्मिना[33] विध्यापयति[34] चिरतनानि यथा शशी शीतांशुना निष्पादयत्यौषधीः[35]।

इन्द्रो वैवस्वतश्चैव[36] वरुणो धनदो[37] यथा[38]।
मनोनुगामिनी[39] सिद्धि[40] चिन्तयन्ति सदा नृणाम्[41]॥

---

1 BC शान्ति–।
2 C adds विजयमति महामति।
3 BC add आकारमनुस्मर स्वाहा। आवरण अनुस्मर स्वाहा। प्रभावमनुस्मर स्वाहा।
4 BC add सर्वतथागतविजय अनुस्मर स्वाहा।
5 Removed in B
6 C श्री।
7 C adds before this ॐ श्री वसुप्रिये स्वाहा।
8 C –श्रीये।
9 BC –रणि।
10 B –रणि।
11 B धनाकरि।
12 Not in BC
13 Not in BC
14 C धनकरि।
15 C धान्यकरि।
16 Not in A
17 B –मन्त्र। C मन्त्रा।
18 BC ॐ लक्ष्मीये।
19 Not in BC
20 B –निवासिनिये। C –निवाशनिये।
21 B यथीद।
22 C दूरगामिनि।
23 B वृद्धिकरि।
24–24 C ॐ टिलि टिलि टेलि टेलि।
B त्रुटिलि २ टेलि २।
25 C भागछागछ।
26 C भवति।
27 A दिशिभ्यो। C दिशाभ्यो।
28 B दिश्यो।
29 B –धारा।
30 B –यति।
31 C तमासि।
32 A –रे। C भास्वरो।
33 BC रस्मिना।
34 B विध्यायते। C विंधायते।
35 A –धी।
36 A वैवश्रुत–। BC वैवश्रुत–।
37 C धनद।
38 C स्तथा।
39 A –मिनि।
40 A –सिद्धी।
41 C adds ॥ १ ॥

तथेमानि यथाकाम चिन्तित[1] सतत मम ।
प्रयत्न[2]तु[2] प्रसिद्धयन्तु सर्वमन्त्रपदानि[3] च[3] ॥

तद्यथा । सुट सुट खट खट खिटि[4] खिटि[4] खुटु खुटु मरु[5] मरु[5] मुच मुच मरुञ्च[6] मरुञ्च[6] तर्प्पिणि[7] तर्प्पिणि[7] तर्जनि तर्जनि देहि देहि दापय दापय उत्तिष्ठ उत्तिष्ठ हिरण्यसुवर्ण प्रदापय स्वाहा । अन्नपानाय स्वाहा । वसुनिपाताय[8] स्वाहा । गौः[9] स्वाहा सुरभे स्वाहा । वसु स्वाहा । वसुपतये स्वाहा[10] । इन्द्राय स्वाहा । यमाय स्वाहा । वरुणाय स्वाहा । वैश्रवणाय स्वाहा[11] । दिग्भ्यो विदिग्भ्य. स्वाहा । उत्पादयन्तु मे काक्षाविरह अनुमोदयन्तु इम[12] मे[12] मन्त्रपदाः । ॐ हू[13] ह्रीं एह्येहि भगवति दद[14] दापय[14] स्वाहा । एतद्भगवत्या आर्यवसुधाराया हृदय महापापकारिणोऽपि सिद्ध्यति[15] पुरुषप्रमाणान् स्वभोगान्[16] ददाति ईप्सित[17] मनोरथ परिपूरयति कामदुहान्[18] यान् कामान् कामयति तास्तानीप्सितान् परिपूरयति । मूलविद्या । नमो रत्नत्रयाय । नमो देवि धनददुहिते वसुधारे धनधारा पातय कुरु २ धनेश्वरी धनदे रत्नदे हे[19] हेमधनरत्नसागरमहानिधाने निधान-कोटिशतसहस्रपरिवृते[20] एह्येहि भगवति प्रविश्य मत्पुर मद्भवने महाधनधान्यधारा पातय कुरु २ ॐ हू[21] त्रट कैलासवासिनीये[22] स्वाहा । महाविद्या । ॐ वसुधारे महवृष्टिनिपातिनि वसु स्वाहा । मूलहृदय । ॐ वसुधारे सर्वार्थसाधिनि[23] साधय २ उद्धर २ रक्ष २ । सर्वार्थनिधियन्त्र वव टट वव[24] टण्ट[25] डण्ड[26] स्वाहा । परमहृदय । ॐ नमो भगवत्यै आर्यलेवडिके यथा जीवसरक्षणि[27] फलहस्ते दिव्यरूपे धनदे वरदे शुद्धे विशुद्धे शिवकरि[28] शान्तिकरि भयनाशिनि[29] भयदूषणि सर्वदुष्टान् भञ्जय २ मोहय २ जम्भय २ स्तम्भय २ मम शान्ति पुष्टि[30] वश्य रक्षा[31] च कुरु २ स्वाहा । लेवडिका[32] धारिणीय[33] ।

इय सा गृहपते इमानि वसुधाराधारिणीमन्त्रपदानि[34] सर्वतथागताना अर्हता सम्यक्संबुद्धाना पूजा कृत्वा षण्मासान्नावर्तयेत्[35] ततः सिद्धा भवति यस्मिंश्च स्थाने इय महाविद्या वाच्यते सा दिक् पूज्यमाना

---

1 B चिन्तन्तु । C चिन्तते ।
2–2 C प्रयच्छन्तु ।
3–3 A –पदान् इह । B पदानि च ।
4–4 C पिटि पिटि ।
5–5 B सुर सुर । C सुरु सुरु ।
6–6 B मुरञ्च । C मुरुञ्च ।
7–7 BC तर्पणि ।
8 A वसुनि पाताय । C वसुनिपताय ।
9 C गौ ।
10 C adds वसुधिपतये स्वाहा ।
11 C adds कुवेराय स्वाहा ।
12–12 BC इमे ।
13 B –ह्रां ।
14–14 AC ददाय । B दद दापय ।
15 AC सिद्ध्यन्ति । B सिद्ध्यति ।
16 BC श्च भोगान् ।
17 A इप्सित ।
18 BC सर्वकामदुहान् ।
19 Not in BC
20 BC –कोटी– ।
21 BC हू ।
22 A –वासिन्यै ।
23 BC –साधने ।
24 C वव ।
25 BC टट ।
26 BC दण्ड ।
27 C –क्षिणि ।
28 B श्रकरि । C शिवकरि ।
29 A –नासिनि । B –नाशनि ।
C –नाशिनि ।
30 C तुष्टि ।
31 B रक्ष ।
32 B लेवडिक– ।
33 B धारणीं ।
34 C –मन्त्रधारणीपदानि ।
35 B षण्मासान् आ– ।

भवति पौष्टिककार्ये स्वगृहे परगृहे वा भगवतस्तथागतस्यार्यावलोकितेश्वरस्य च मन्त्रदेवतायाश्चाग्रत. सर्वबुद्ध-बोधिसत्वेभ्यो नमस्कृत्वा शुभे स्थाने कोशे कोष्टागारे वा चन्दनेन चतुरस्रमण्डल कृत्वा त्रीन् वारान् आवर्तयन्[1] ततो गृहपते कुलपुत्रस्य वा[2] कुलदुहितुर्वा महापुरुषमात्रया[3] वसुधारया गृह परिपूरयति सर्वधनधान्यहिरण्य-सुवर्णरत्नैः[4] सर्वोपकरणैश्च सर्वोपद्रवाश्च नाशयति। तेन हि त्व गृहपते[5] उद्गृहीष्वेमा[6] वसुधारा नाम धारिणीं[7] धारय वाचय देशय उद्ग्राहय पर्यवाप्नुहि[8] प्रवर्तय अनुमोदय परेभ्यश्च विस्तरेण सप्रकाशय तद् भविष्यति दीर्घरात्र अर्थाय हिताय सुभिक्षाय क्षेमाय योगसम्भाराय चेति।

साधु भगवन्निति सुचन्द्रो गृहपति.[9] भगवतोऽन्तिकादिमा वसुधारा[10] नाम धारिणीं[11] श्रुत्वा हृष्टः[12] तुष्ट उदग्र[13] आत्तमना. प्रमुदितः[14] प्रीतिसौमनस्यजातो[15] भगवत[16]श्चरणयोर्निपत्य[17] कृतकरपुटो भूत्वा भगवन्त-मेतदवोचत्। उद्गृहीता मे[18] भगवन् इय वसुधारा[19] नाम धारिणी[20] प्रकीर्तिता[21] धारिता वाचिता पर्यवाप्ता अनुमोदिता मनसानुपरिचिंतिता[22] च परेभ्यश्च विस्तरेण इदानीं सम्प्रकाशयिष्यामीति[23]।

अथ तत्क्षणमात्रेण सुचन्द्रो नाम गृहपति[:] [24]परिपूर्णकोशकोष्टागारो बभूव। अथ खलु सुचन्द्रो गृहपतिः[24] भगवन्त अनेकशतसहस्रकृत्व.[25] प्रदक्षिणीकृत्य भगवत पादौ शिरसाभिवन्द्य भगवन्त अनेकश. पुनः पुनरवलोक्य[26] भगवतोऽन्तिकात् प्रक्रान्त.[27]।

अथ[28] खलु भगवानायुष्मन्त आनन्द आमन्त्रयते स्म। गच्छ त्व आनद सुचन्द्रस्य गृहपतेरगार गत्वा च[29] परिपूर्ण पश्य सर्वधनधान्यहिरण्यरत्नसुवर्णै. सर्वोपकरणैर्महाकोशकोष्टागाराणि च[30] परिपूर्णानि।

अथ खल्वायुष्मान् आनदो भगवतः प्रतिश्रुत्य येन कोशाम्बी महानगरी येन सुचन्द्रस्य गृहपतेरगार[31] तेनोपसंक्रान्त।[32] उपसङ्क्रम्याभ्यन्तर प्रविश्याद्राक्षीत् तत् परिपूर्ण[33] सर्वधनधान्यहिरण्यसुवर्णै.[34] सर्वोपकरणैश्च

1 BC आवर्तयेत्।
2 Not in C
3 B –मात्र या।
4 BC –हिरण्यरत्नसुवर्णै।
5 A –पति। B –पते। Not in C
6 B –हीस्वेमां। C ग्रण्हीस्वेमा।
7 BC धारणीं।
8 A पर्यु–। BC पर्य–।
9 A –पति। BC –पति।
10 BC –धारा।
11 BC –धारणीं।
12 BC हृष्ट।
13 A उदगृह। BC उदग्र।
14 B –ता। C –तो।
15 B –यातो।
16 C –वतो श्च–।
17 C –श्चरणयो निपत्य।
18 Not in B
19 C –धारा।
20 C धारिणीं।
21 AB प्रकीर्तता। C प्रकीकृता।
22 BC मनसा सुपरिचिंतिता।
23 C सप्रशयिष्यामीति।
24–24 Not in A but occurs in BC
25 A –कृत। C –कृत्वा।
26 A –अवलोके। BC –लोक्य।
27 B –न्त।
28 C अत्र।
29 Not in C
30 Not in C
31 C –रागार।
32 C –क्रान्त।
33 C परिपूणसर्व–।
34 C –सुवर्णा।

महाकोशकोष्टागाराणि च परिपूर्णानि। दृष्ट्वा च विस्मितो हृष्टः[1] सन्तुष्टः उदग्र आत्तमना[2] प्रमुदितः प्रीतिसौमनस्यजातो येन भगवांस्तेन उपसक्रान्तः। उपसक्रम्य भगवतः पादौ शिरसाभिवन्द्य[3] भगवन्तमेतदवोचत्। को भगवन् हेतु क प्रत्ययोऽस्य येन सुचन्द्रो गृहपतिर्महाधनो[4] महाभोगो [5]महाकोशकोष्टागारः[6] सर्वधनधान्यसमृद्धः[7] सवृत्त.[8] । भगवानाह । श्राद्धानद सुचन्द्रगृहपतिः[9] परमश्राद्धः कल्याणाशयः। उद्गृहीता च[10] तेनेय[11] वसुधारा नाम धारिणी[12] धारिता वाचिता देशिता ग्राहिता पर्यवाप्ता प्रकीर्तिता[13] अनुमोदिता इदानीं परेभ्यश्च[14] सप्रकाशयिष्यति।

तेन चानद त्वमप्युद्गृहीष्वेमा[15] वसुधारा[16] नाम धारिणीं[17] धारय वाचय देशय ग्राहय पर्यवाप्नुहि प्रवर्तय प्रकीर्तय[18] अनुमोदय परेभ्यश्च विस्तरेण सप्रकाशय। यस्येय कुलपुत्रस्य वा[19] कुलदुहितुर्वा[20] हस्तगता गृहगता पुस्तकगता भविष्यति न तस्य रोगदुर्भिक्षमरककातारादयो[21] भविष्यन्ति[22] क्रमेण[23] विभवास्तस्य[24] प्रवर्धिष्यन्ते[25] तद् भविष्यति बहुजनहिताय बहुजनसुखाय लोकानुकम्पायै महतो जनकायस्यार्थाय[26] सुखाय देवाना च मनुष्याणा च।

नाह आनद त धर्मं[27] समनुपश्यामि सदेवके लोके समारके[28] सब्रह्मके[29] सश्रमणब्राह्मणिकाया[30] प्रजाया सदेवमानुषासुराया[31] च इमा वसुधारा[32] नाम धारिणीं[33] महाविद्या अन्यथा करिष्यति अतिक्रमिष्यति वा नैतत्स्थान[34] विद्यते। तत् कस्य हेतोः। अभेद्या[35] ह्येते आनद वसुधाराधारिणीमन्त्रा[36] न वैते[37] क्षीणकुशलमूलाना सत्वाना[38] श्रुतिपथ[मप्या]गमिष्यन्ति कः[39] पुनर्वादो[40] पुस्तकगतामपि कृत्वा गृहे

1 B हृष्ट।
2 B –मना।
3 C सिरसा–।
4 A –पति महा–।
5 A –कोश को–। BC –कोशको–।
6 A –कोष्टागार। BC –गार।
7 BC सर्वधान्यहिरण्यसुवर्णसमृद्ध।
8 B सवृत।
9 A –पति। C –न्द्रो गृहपति।
10 C व।
11 B तेन इय।
12 C धारणी।
13 AB प्रकीर्तता। C प्रकीकृता।
14 A परेश्च। परेभ्यश्च।
15 C त्वमप्यनुगृहीष्वेमा।
16 C –रा।
17 C धारणीं।
18 A प्रकीर्तह। BC प्रकीकुरु।
19 Not in C
20 BC वा हृदयगता।
21 BC –मरक–। A –मवार–।
22 A भविष्यति। BC –ष्यन्ति।
23 C क्रमेण।
24 C adds धन।
25 C –ष्यते।
26 A –कायस्यर्थाय। B –कायस्यर्थै।
27 A धर्म। BC धर्मं।
28 A सनारके। BC समारके।
29 C शब्रह्मके।
30 C सश्रवणिके सब्राह्म–।
31 C –मानुषासुराणा।
32 B –धारा।
33 C धारिणी।
34 A –स्थान। BC –स्थान।
35 B अभिद्या।
36 C –धारिणी मन्त्रपदा।
37 C चैते।
38 AC शुत्वाना। B सत्वाना।
39 A श्रुतिपथम्यागमिष्यन्ति। BC –मप्या–।
40 C adds ये।

धारयिष्यन्ति[1] । तत् कस्य हेतोः । सर्वतथागताना ह्येतद् वाक्य[2] सर्वतथागतैरेषा[3] धारिणी भाषिता अधिष्ठिता[4] स्वमुद्रिकया[5] मुद्रिता प्रभाविता प्रकाशिता प्रकीर्तिता[6] अनुमोदिता प्रशस्ता[7] सवर्तिता[8] विवृतोत्तानीकृता[9] आरोचिता[10] स्वाख्याता सुनिर्दिष्टा च सर्वसत्वाना दरिद्राणा नानाव्याधिपरिपीडिताना[11] सर्वदुष्टभयोपद्रवाणा[12] चार्थायेति ।

आनन्द आह । उद्गृहीता मे भगवन्निय वसुधारा नाम धारिणी[13] धारिता वाचिता ग्राहिता[14] देशिता प्रवर्त्तिता प्रकीर्तिता[15] अनुमोदिता मनसा सुपरिचिंतिता[16] ।

अथ खल्वायुष्मान् आनद उत्थायासनादेकासमुत्तरासग कृत्वा दक्षिणजानुमण्डल पृथिव्या प्रतिष्ठाप्य येन भगवास्तेनाञ्जलिं प्रणम्य तस्या वेलाया कृतकरपुटो भूत्वा इदमुदानयति स्म ।

अर्चिंतियो भगवान् बुद्धो बुद्धधर्मो[17]ऽप्यचिंतय[18] ।
अचिंतयो[19] हि[20]ऽत्र सत्ताना[20] विपाकश्चाप्यचिंतय[21] ॥
शास्त्राय[22] नेहि सर्वज्ञ जरामरणपारग[23] ।
धर्मराज फलप्राप्ता[24] बुद्धवीर[25] नमोस्तु ते ॥

---

1 C –ष्यति ।
2 C वाक्ये ।
3 C –गतर् एषा ।
4 A अध्यक्षिता । BC अधिष्ठिता ।
5 BC स्वमुद्रया ।
6 A प्रकीर्तता । BC प्रकीकृता ।
7 A अप्रशस्ता । BC प्रशस्ता ।
8 C सम्प्रवर्त्तिता ।
9 C विधृतो– ।
10 C आसेविता ।
11 C –व्याधिमारिपरि– ।
12 C –सर्वदुष्टोपद्रवाणा ।
13 C धारणीं ।
14 B after देशिता ।
15 A प्रकीर्तता । BC प्रकीकृता ।
16 A सुपरिश्चितिता । BC सुपरिचिंतिता ।
17 B –धर्मा ।
18 C अर्चिंतया ।
19 C अर्चिंत्ये ।
20–20 BC प्रसन्नाना (instead of ऽत्र सत्ताना) ।
21 B –अर्चिंतय ।
22 C स्म(?)स्ताय ।
23 BC –पारग ।
24 B फलप्राप्त । C फल प्राप्त ।
25 B –विर । C वीर ।

The Nepalese Ms seems to preserve a better reading

अचिन्तयो भगवान् बुद्धो बुद्धधर्माप्यचिन्तयो ।
अचिन्तयोऽभिप्रसन्नाना विपाकश्चाप्यचिन्तया ॥
शास्ताऽऽजानेय सर्वज्ञ धर्मराजपरम्परा ।
पारगामिफलप्राप्तो बुद्धवीर नमोस्तु ते ॥

The Divyāvadāna has preserved parts of these two verses

एव ह्यचिन्तिया बुद्धा बुद्धधर्माप्यचिन्तिया ॥ १० ॥
अचिन्तिय प्रसन्नानामप्रतिहतधर्मचक्रप्रवर्तिनाम् ।
सम्यक्सबुद्धाना नाल गुणपारमधिगन्तुम् ॥ ११ ॥
(P L Vaidya's edition XXXI, p 306)

अथ खल्वायुष्मान् आनदो हृष्टः तुष्टः[1] आत्तमना[2] प्रमुदितः प्रीतिसौमनस्यजातो भगवन्तमेतदवोचत् । को नाम भगवन्[3] धर्मपर्यायः[4] कञ्चेमा[5] धारयामि । भगवानाह । तेन हि त्वमानद सुचन्द्रगृहपतिपरिपृच्छेत्यपि[6] धारय सर्वधनधान्यमित्यपि[7] धारय सर्वतथागतप्रशस्तो[8] वसुधाराधारिणीकल्प[9] इत्यपि धारय ।

इदमवोचद् भगवन्नात्तमना[10] आयुष्मान् आनदस्ते च भिक्षवस्ते च बोधिसत्वा सा सर्वावती[11] पर्षद्[12] सदेवमानुषासुरगन्धर्वाश्च[13] लोको भगवतो भाषितमभ्यनदन्निति ।

इत्यार्यवसुधाराधारिणी[14] समाप्ता[15] ॥ छ ॥ छ ॥ छ ॥[16] (?) संवत् १६९५ वर्षे अश्वन वदि ७ भृगुवासरे ॥ छ ॥ छ ॥ छ ॥ साहश्री पमनीयासुत साहश्री ५ इन्द्रजी सुदर पठनार्थे परोपकारार्थम् ॥ ॥ शुभ भवतु लेखकपाठकयो ॥ छ ॥ श्री• ॥

~~~~~~~~~~~~~~~

1 C तुष्टोदग्र ।

2 BC आत्तमना ।

3 C भगवान् ।

4 A –पर्याय ।

5 B कश्चैना । C कस्येना । (Perhaps we should read कथञ्चेन)

6 C सुचन्द्रो गृहपतिं परिपृच्छेत्यपि । (N सुचद्रस्य गृहपते परिपृच्छेत्यपि ।)

7 N gives a better reading सर्वधनधान्यहिरण्यसुवर्णरत्ननिधानमित्यपि ।

8 C सर्वतथागते प्रशास्तोस्ते ।

9 C –धारिणीं– ।

10 C –त्तमाना ।

11 A सर्वंवती । BC सर्वावती ।

12 BC परिषद् ।

13 C मानुषासुर गन्धर्वाश्च ।

14 B –वसुधारास्तोत्र ।

15 B सम्पूर्ण ।

16 After this B has the following

इय वसुधारा धनदपुत्री यत्र गृहे धनादिक तिष्ठति यच्च मुख्य गृह तत्र चतुर्दिक्षु गोमयलिप्तानि चत्वारि मण्डलानि कृत्वा तन्मध्ये पञ्चमण्डल तस्मिन्नुपविष्ट उत्तराभिमुखो भूत्वा पवित्रगात्रो वसुधारा नाम धारिणीं महानवद्यविद्या वाचयति तद् वाचकगृहपति सुमति सावधानतया एकदृष्टिरेकाग्रमनास्तत्र प्रतिपादितस्वरस्यपस्य(?) द्वितय स्वकरस्य(?) गोचराकर्ति(?) अविच्छिन्नप्रभिन्नभोगयोग च विधत्ते ।

इति वसुधारा नाम धारिणी महाशास्त्र महाप्रभाव सर्वरोगदोषहर धनधान्यकोशकोष्टागारकुटुम्बपुत्रपौत्रादिदारा-परिवृतजन करोति पठयमान गुण्यमान श्रूयमान धार्यमाण पुस्तकगत सर्वविजयकर भवति ।

इति वसुधाराकल्प सम्पूर्णेति भद्रम् ॥

C has the following after इत्यार्यवसुधाराधारिणी समाप्ता ।

गुरो क्षीरोदकवस्त्र तथा रूप्यटकक हस्ते दत्वा च वा[च्या] ।

आर्यवसुधारिणी सपूर्ण ।

इय वसुधारा धनदपुत्री यत्र गृहे धनादिक तिष्ठति यश्च मुख्यगृह तत्र गृहे चतुर्दिक्षु गोमय लिप्तानि मण्डलानि क्रियन्ते तन्मध्ये पञ्चम मण्डल तत्रोपविष्ट उत्तराभिमुखो भूत्वा पवित्रगात्रो वसुधारां वाचयति वामपार्श्वगृह उपविश्य सावधान शृणोति भोम(ग ?) च करोति सुतोत्पत्ति ।

श्री वसुधारास्तोत्र समाप्त ।

स्त्रे(शो ?)भापठनार्थम् ॥
~~~~~~~~~~~~~~~

धारयिष्यन्ति[1] । तत् कस्य हेतो' । सर्वतथागताना ह्येतद् वाक्य[2] सर्वतथागतैरेषा[3] धारिणी भाषिता अधिष्ठिता[4] स्वमुद्रिकया[5] मुद्रिता प्रभाविता प्रकाशिता प्रकीर्तिता[6] अनुमोदिता प्रशस्ता[7] सवर्तिता[8] विवृतोत्तानीकृता[9] आरोचिता[10] स्वाख्याता सुनिर्दिष्टा च सर्वसत्वाना दरिद्राणा नानाव्याधिपरिपीडिताना[11] सर्वदुष्टभयोपद्रवाणा[12] चार्थायेति ।

आनन्द आह । उद्गृहीता मे भगवन्निय वसुधारा नाम धारिणी[13] धारिता वाचिता ग्राहिता[14] देशिता प्रवर्तिता प्रकीर्तिता[15] अनुमोदिता मनसा सुपरिचिंतिता[16] ।

अथ खल्वायुष्मान् आनद उत्थायासनादेकासमुत्तरासग कृत्वा दक्षिणजानुमण्डल पृथिव्या प्रतिष्ठाप्य येन भगवास्तेनाञलिं प्रणम्य तस्या वेलाया कृतकरपुटो भूत्वा इदमुदानयति स्म ।

अर्चिंतियो भगवान् बुद्धो बुद्धधर्मो[17]ऽप्यचिंतय[18] ।
अचिंतयो[19] हि[20]ऽत्र सत्ताना[20] विपाकश्चाप्यचिंतय[21] ॥
शास्त्राय[22] नेहि सर्वज्ञ जरामरणपारग[23] ।
धर्मराज फलप्राप्ता[24] बुद्धवीर[25] नमोस्तु ते ॥

1 C –ष्यति ।
2 C वाक्ये ।
3 C –गतर् एषा ।
4 A अध्यक्षिता । BC आधिष्ठिता ।
5 BC स्वमुद्रया ।
6 A प्रकीर्तता । BC प्रकीकृता ।
7 A अप्रशस्ता । BC प्रशस्ता ।
8 C सम्प्रवर्त्तिता ।
9 C विधृतो– ।
10 C आसेविता ।
11 C –व्याधिमारिपरि– ।
12 C –सर्वदुष्टोपद्रवाणां ।
13 C धारणीं ।
14 B after देशिता ।
15 A प्रकीर्तता । BC प्रकीइता ।
16 A सुपरिश्चितिता । BC सुपरिचिंतिता ।
17 B –धर्मा ।
18 C अचिंतया ।
19 C आचिंत्ये ।
20–20 BC मम्नाना (instead of ऽत्र सत्ताना) ।
21 B –अचिंतय ।
22 C स्म(?)स्ताय ।
23 BC –पारग ।
24 B फलप्राप्त । C फल प्राप्त ।
25 B –विर । C वीर ।

The Nepalese Ms seems to preserve a better reading

अचिन्तयो भगवान् बुद्धो बुद्धधर्मोप्यचिन्तयो ।
अचिन्तयोऽभिप्रसन्नाना विपाकश्चाप्यचिन्तया ॥
शास्ताऽऽजानेय सर्वज्ञ धर्मराजपरम्परा ।
पारगामिफलप्राप्तो बुद्धवीर नमोस्तु ते ॥

The Divyāvadāna has preserved parts of these two verses

एव ह्यचिन्तिया बुद्धा बुद्धधर्माप्यचिन्तिया ॥ १० ॥
अचिन्तिय प्रसन्नानामप्रतिहतधर्मचक्रप्रवर्तिनाम् ।
सम्यक्सबुद्धाना नाल गुणपारमधिगन्तुम् ॥ ११ ॥
(P L Vaidya's edition XXXI, p 306)

अथ खल्वायुष्मान् आनदो हृष्टः तुष्ट.[1] आत्तमना[2] प्रमुदितः प्रीतिसौमनस्यजातो भगवन्तमेतदवोचत् । को नाम भगवन्[3] धर्मपर्यायः[4] कश्चेमा[5] धारयामि । भगवानाह । तेन हि त्वमानद सुचन्द्रगृहपतिपरिपृच्छेत्यपि[6] धारय सर्वधनधान्यमित्यपि[7] धारय सर्वतथागतप्रशस्तो[8] वसुधाराधारिणीकल्प[9] इत्यपि धारय ।

इदमवोचद् भगवन्नात्तमना[10] आयुष्मान् आनदस्ते च भिक्षवस्ते च बोधिसत्वा सा सर्वावती[11] पर्षद्[12] सदेवमानुषासुरगन्धर्वाश्च[13] लोको भगवतो भाषितमभ्यनन्दन्निति ।

इत्यार्यवसुधाराधारिणी[14] समाप्ता[15] ॥ छ ॥ छ ॥ छ ॥[16] (?) संवत् १६९५ वर्षे अश्वन वदि ७ भृगुवासरे ॥ छ ॥ छ ॥ छ ॥ साहश्री पमनीयासुत साहश्री ५ इन्द्रजी सुदर पठनार्थं परोपकारार्थम् ॥ ॥ शुभ भवतु लेखकपाठकयो ॥ छ ॥ श्रीः ॥

---

1 C तुष्टेदग्र ।

2 BC आत्तमना ।

3 C भगवान् ।

4 A –पर्याय ।

5 B कश्चेना । C कस्येना । (Perhaps we should read कथञ्चेन)

6 C सुचन्द्रो गृहपतिं परिपुच्छेत्यपि । (N सुचद्रस्य गृहपते परिपृच्छेत्यपि ।)

7 N gives a better reading सर्वधनधान्यहिरण्यसुवर्णरत्ननिधानमित्यपि ।

8 C सर्वतथागते प्रशास्तोस्ते ।

9 C –धारिणीं– ।

10 C –त्तमाना ।

11 A सर्ववती । BC सर्वावती ।

12 BC परिषत् ।

13 C मानुपासुर गन्धर्वाश्च ।

14 B –वसुधारास्तोत्र । 15 B सम्पूर्ण ।

16 After this B has the following

इय वसुधारा धनदपुत्री यत्र गृहे धनादिक तिष्ठति यच्च मुख्य गृह तत्र चतुर्दिक्षु गोमयलिप्तानि चत्वारि मण्डलानि कृत्वा तन्मध्ये पञ्चमण्डल तस्मिन्नुपविष्ट उत्तराभिमुखो भूत्वा पवित्रगात्रो वसुधारा नाम धारिणीं महानवद्यविद्या वाचयति तद् वाचकगृहपति सुमति सावधानतया एकदृष्टिरेकाग्रमनास्तत्र प्रतिपादितस्वरस्यपस्य(?) द्वितय स्वकरस्य(?) गोचराकर्ति(?) अविच्छिन्नप्रभिन्नभोगयोग च विधत्ते ।

इति वसुधारा नाम धारिणी महाशास्त्र महासप्रभाव सर्वरोगदोषहर धनधान्यकोशकोष्टागारकुटुम्बपुत्रपौत्रादिदारा-परिवृतजन करोति पठयमान गुण्यमान श्रूयमान धार्यमाण पुस्तकगत सर्वविजयकर भवति ।

इति वसुधाराकल्प सम्पूर्णेति भद्रम् ॥

C has the following after इत्यार्यवसुधाराधारिणी समाप्ता ।

गुरो क्षीरोदकवस्त्र तथा रूप्पटकक हस्ते दत्वा च वा[च्या] ।

आर्यवसुधारिणी सपूर्ण ।

इय वसुधारा धनदपुत्री यत्र गृहे धनादिक तिष्ठति यश्च मुख्यगृह तत्र गृहे चतुर्दिक्षु गोमय लिप्तानि मण्डलानि क्रियन्ते तन्मध्ये पञ्चम मण्डल तत्रोपविष्ट उत्तराभिमुखो भूत्वा पवित्रगात्रो वसुधारां वाचयति वामपार्श्वगृह उपविश्य सावधान शृणोति भोम(ग ?) च करोति सुतोत्पत्ति ।

श्री वसुधारास्तोत्र समाप्त ।

से(शो ?)भापठनार्थम् ॥

‘A Saint like That’ and ‘A Saviour’ In Prakrit, Pali, Sanskrit and Tibetan Literature

Gustav Roth

Prakrit *tāi* may represent Sanskrit *tyāgin* “one, who abandons [worldly-mindedness]”, *tāpin* “one, who exercises asceticism”, *tāyin* “one, who protects”, *trāyin* “one, who protects” according to PSM[1] The Abhidhānarājendra[2] limits itself to two various possibilities *tāi* = *tāpi(yi)n* or *trāyin* We are concerned with *tāi* usually interpreted as *tāyin*[3] and *trāyin* respectively

In Buddhist-Sanskrit texts *tāyin* is frequently mentioned A metre of twelve syllables in a *pāda* occurring in the *Mahāparinirvāṇasūtra*[4] II, Vorg 12 9, p 190-91 runs for instance as follows in his last two lines

---

1 Pt H Tri Śeth, *Pāia-Sadda-Mahannavo* (PSM), Kalkatta *samvat* 1985 = 1928, p 532

2 *Abhidhānarājendraḥ Kosaḥ* Śrīmad-Vijayarājendrasūrīsvara-viracitah, Ratlām Śrī Vira samvat 2440 = Khistābdah 1913, Vol IV, p 2220

3 This term does not occur in classical Sanskrit There is, however, the verb *tāy* (*tāyate, tāyita*) 1 To spread, extend, proceed in continuous line, 2 To protect, preserve, and *tāyanam* · 1 Proceeding well, succeeding, 2 Increase, growth (v Apte)

4 Ernst Waldschmidt, Das *Mahāparinirvāṇasūtra* (MPS), Text in Sanskrit and Tibetisch verglichen mit dem Pali nebst einer Uber-

śrutveha vākyam asitasya tāyinaḥ
svarge ramante sugatasya śrāvakāḥ ||

A Palı parallel passage ın Anguttara-Nıkāya V, XXXIV = Vol 3, p 40 (PTS-edıtıon) reads ın the last two pādas

katvāna vākyam asitassa tādino
ramanti sagge sugatassa sāvakā ||

Thıs ıs one example of many passages, where Buddh -Skt *tāyin* appears ın the same context, ın whıch correspondıng Palı *tādin* ıs embedded[5] It has been notıced sınce long[6] that Palı *tādi(n)* "such, such lıke, of such (good) qualıtıes" ıs closely connected wıth Vedıc Sanskrıt *tādṛs* and *tādṛn*, as ıt ıs taught by Pānını VII 1 83 ın hıs Astādhyāyī[7] The correspondence *tāyi(n)* = *tādi(n)* = *tādi (n)* makes ıt clear enough that *tāyi(n)* and *tādṛ(n)* are also closely related to each other On account of thıs we may try to translate the Skt -quotatıon of the above mentıoned MPS passage as follows "After havıng heard the word of a saınt lıke that (*tāyinaḥ*) who ıs not attached (*a-sitasya*), the dıscıples of the Sugata take theır delıght ın heaven "

sita ın *a-sitasya* ıs certaınly P p p of the Skt root *sā*, *si* 'to bınd'

---

setzung der chınesıschen Entsprechung ım Vınaya der Mūlasarvāstıvādıns, Teıl II, Akademıe-Verlag Berlın 1951

5 Cf Heınrıch Luders, *Beobachtungen uber dıe Sprache des buddhıstıschen Urkanons*, herausgegeben von Ernst Waldschmıdt, Akademıe-Verlag Berlın 1954, § 108 Buddh -Skr *tāyi* (= P *tādi*, Sk *tādṛs*) "eın So-Gearteter" Luders understands *tāyi – tādi* ın assocıatıon wıth the well known term *tathāgata* . He suggests that *tāyin* = Skt *tādṛs*, ın whıch ıntermedıate *d* has been dropped, has come from an Eastern Mıddle-Indıc vernacular and was taken over unchanged, as ıt ıs a technıcal term (p 94) See P V Bapat, *Tāyin, Tāyi, Tādi* ın the *D R Bhandarkar Volume*, ed B Ch Law, Calcutta 1940, pp 249-258 Bapat (255) has shown that the ınterpretatıon of *tāyi* as a "protector" ıs of later orıgın, whıch ıs proved by the early Chınese translatıons of the Trıpıtaka Bapat "They sımply show that the word was understood, ın general, as an equıvalent of "one who knows no sorrow", "one who has no superıor", "a truthful man", "a holy man" ın general, or an epıthet of the Buddha or Bodhısattva "

6 R C Chılders, A Dıctıonary of the Palı Language, London 1875 "*tādi* (adj) lıke that, such [*tādṛs*] The questıon ıs, ıf thıs term orıgınally meant *such as the Buddha* or more ın general *such as a relıgıous man ought to be, thus holy*" Cf Edgerton's BHSD under *tāyin*, Palı Text Socıety Dıctıonary under *tādin*

7 Otto Böhtlıngk, *Pānını's Grammatık*, Leıpzıg 1887, p 384

This is fully confirmed by the Tibetan translation in the Mūlasarvāsti-vāda Vinaya[8] quoted in Waldschmidt's MPS II, 12 9

ma-bcins skyob-pa de'i gsun thos-nas |

" Having heard the word of the Protector, who is not bound "

This Tibetan translation evokes another problem it does not confirm *tāyin* as *tādṛś* Tibetan *skyob-pa* means " to protect, defend, preserve, save " according to Jaschke[9] This translation of *tāyin* agrees with that of the *Mahāvyutpatti*-lexicon[10] which gives *trāyī* (*tāyī*) = Tib *skyob-pa*[11] as the fifteenth epithet of *Tathāgata* amongst the 101 *Tathāgatasya paryāya-nāmāni* at its beginning Going through different Buddh -Skt texts we will find that *tāyin* is regularly translated into *skyob-pa* wherever a Tibetan translation is available As an example the Skt -version of the Udānavarga I, 2 may serve, which reads in the first two pādas

evam uktam bhagavatā sarvābhijñena tāyinā[12] |

The corresponding Tibetan[13] reads *thams-cad-mkhyen-pa skyob-pa po* | (only what refers to the second *pāda* is quoted here)

---

8 The Mahāparinivānasūtra is included here in the Vinayaksudraka-vastu In the Tibetan Tripitaka Peking Edition, Tokyo-Kyoto 1958, Vol 44, the Mahāparinirvānasūtra begins p 210, Ne 218 b 5 (end of the line) and ends p 236, Ne 285 a 5 It is followed by the report on the Council of Rājagrha

9 H A Jāschke, A Tibetan-English Dictionary, London 1881, Reprinted London 1949

10 The Mahāvyutpatti (Mvy) ed Sakaki, Tokyo 1926 is a dictionary on Buddhist terms in Sanskrit, Tibetan and Chinese, which was composed at about 800 A D

tāyī (*trāyī*) is not mentioned in the *Dharma-Samgraha*, A Collection of Buddh Techn Terms, Oxford 1885

11 The Chinese characters also mean "protect, protect well, save", as Mr Imanishi from Tokyo kindly tells me

12 It is my pleasure to refer to the recent publication of Franz Bernhard *Udānavarga*, Sanskrittexte aus den Turfanfunden X, Band I, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Guttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1965 Compare here the last *pāda* of Uv XIX 2 *tāyī sa sarvam prajahāti duḥkham* || and p 256, Var lect 3 a), n 14

13 Hermann Beckh, *Udānavarga*, Eine Sammlung Buddhistischer Spruche in Tibetischer Sprache, Berlin 1911, p 1

Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* (BHSD) New Haven, 1953 under *tāyin* has already noticed the discrepancy between *tāy* (*in*) = Skt *tādṛs* and its Tib translation *skyob-pa* He judges "Tib doubtless has a secondary popular etymology"

The consequence of the Tibetan way of translating *tāyin* can be observed in so many ways that in cases of doubts, if one should read *tāyī* or *tāpī* in a Sanskrit MS, one will certainly prefer *tāyī*[14] when the corresponding Tibetan passage reads *skyob-pa* And even in a case where *tāyī* occurs without having *skyob-pa* in the parallel Tibetan passage we may conclude that the Tibetan translator had no *tāyī* before him in his Sanskrit MS

The question arises how *tāyin*, which obviously had its home in the Middle-Indic Prakrit sphere, could survive in its original form even in Sanskrit texts, though its meaning was determined as Protector and not by anything which could remind us of "Such a one" The argument that *tāyin* was taken over unchanged into Sanskrit, as it had become a technical term[15] does not fully explain, why this term had not been sanskritized into *trāyin* throughout its occurrences, after the meaning "Protector" had been assigned to *tāyin*, as the Tibetan translations of this term show The main presupposition for a correct transformation of a Prakritic word into Sanskrit was that its elements were of such a kind that they could be clearly ascertained The tendency thereby is to return to a Sanskrit form which is supposed to be the original one The task of transformimg *tāyin* correctly into the corresponding Sanskrit form was not as easy as in the case of *sammā-sambuddha* for instance In the case of *tāyin* a correct analysis of the term was necessary in order to reach *tādṛś* with which this word originally was connected The Tibetan translation of *tāyin* shows clearly that the original meaning had changed It was, therefore, nearly impossible to transform *tāyin* into *tādrs*[16] for those who were arranging Middle-Indic text on the ground of the changed meaning of a comparatively rare word, the original meaning of which had become obsolete

How the meaning "protector" became attached to *tāyin* is clearly to see We should try to realise, how a translator had to behave, who was going to translate such a term He will certainly have consulted

14 So Cecil Bendall was not sure if *āhāra-prajñātāpino* is correct or *o-tāyino* in his edition of Śāntideva's Śikṣāsamuccaya (p 31 3 and n 1), as *ya* and *pa* cannot be discerned in his Proto-Bengali-cum-Maithili MS

15 Luders-Waldschmidt, Urkanon, § 108, p 94

16 Occasionally there appears *tādrnaḥ* instead of *tāyinaḥ*, cf Bernhard Udānavarga, p 256 quoted under Var lect 3d) (Chakr) *devāpi tasya sprhayanti tādrnaḥ* Cf n 12 of my article

This is fully confirmed by the Tibetan translation in the Mūlasarvāstivāda Vinaya[8] quoted in Waldschmidt's MPS II, 12 9

ma-bcıns skyob-pa de'ı gsun thos-nas |

" Having heard the word of the Protector, who is not bound "

This Tibetan translation evokes another problem it does not confirm *tāyın* as *tādṛs* Tibetan *skyob-pa* means " to protect, defend, preserve, save " according to Jaschke[9] This translation of *tāyın* agrees with that of the *Mahāvyutpattı*-lexicon[10] which gives *trāyī* (*tāyī*) = Tib *skyob-pa*[11] as the fifteenth epithet of *Tathāgata* amongst the 101 *Tathāgatasya paryāya-nāmānı* at its beginning Going through different Buddh -Skt texts we will find that *tāyın* is regularly translated into *skyob-pa* wherever a Tibetan translation is available As an example the Skt -version of the Udānavarga I, 2 may serve, which reads in the first two pādas

evam uktam bhagavatā sarvābhıȷñena tāyınā[12] |

The corresponding Tibetan[13] reads *thams-cad-mkhyen-pa skyob-pa po* | (only what refers to the second *pāda* is quoted here)

8 The Mahāparınıvānasūtra is included here in the Vinayaksudrakavastu In the Tibetan Tripitaka Peking Edition, Tokyo-Kyoto 1958, Vol 44, the Mahāparınırvānasūtra begins p 210, Ne 218 b 5 (end of the line) and ends p 236, Ne 285 a 5 It is followed by the report on the Council of Rājagrha

9 H A Jäschke, A Tibetan-English Dictionary, London 1881, Reprinted London 1949

10 The Mahāvyutpattı (Mvy) ed Sakakı, Tokyo 1926 is a dictionary on Buddhist terms in Sanskrit, Tibetan and Chinese, which was composed at about 800 A D

tāyī (*trāyī*) is not mentioned in the *Dharma-Samgraha*, A Collection of Buddh Techn Terms, Oxford 1885

11 The Chinese characters also mean "protect, protect well, save", as Mr Imanıshı from Tokyo kindly tells me

12 It is my pleasure to refer to the recent publication of Franz Bernhard *Udānavarga*, Sanskrittexte aus den Turfanfunden X, Band I, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1965 Compare here the last *pāda* of Uv XIX 2 *tāyī sa sarvam praȷahātı duḥkham* || and p 256, Var lect 3 a), n 14

13 Hermann Beckh, *Udānavarga*, Eine Sammlung Buddhistischer Spruche in Tibetischer Sprache, Berlin 1911, p 1

Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* (BHSD) New Haven, 1953 under *tāyın* has already noticed the discrepancy between *tāy* (*ın*) = Skt *tādṛs* and its Tib translation *skyob-pa* He judges "Tib doubtless has a secondary popular etymology"

The consequence of the Tibetan way of translating *tāyin* can be observed in so many ways that in cases of doubts, if one should read *tāyī* or *tāpī* in a Sanskrit MS, one will certainly prefer *tāyī*[14] when the corresponding Tibetan passage reads *skyob-pa* And even in a case where *tāyī* occurs without having *skyob-pa* in the parallel Tibetan passage we may conclude that the Tibetan translator had no *tāyī* before him in his Sanskrit MS

The question arises how *tāyin*, which obviously had its home in the Middle-Indic Prakrit sphere, could survive in its original form even in Sanskrit texts, though its meaning was determined as Protector and not by anything which could remind us of "Such a one" The argument that *tāyin* was taken over unchanged into Sanskrit, as it had become a technical term[15] does not fully explain, why this term had not been sanskritized into *trāyin* throughout its occurrences, after the meaning "Protector" had been assigned to *tāyin*, as the Tibetan translations of this term show The main presupposition for a correct transformation of a Prakritic word into Sanskrit was that its elements were of such a kind that they could be clearly ascertained The tendency thereby is to return to a Sanskrit form which is supposed to be the original one The task of transformimg *tāyin* correctly into the corresponding Sanskrit form was not as easy as in the case of *sammā-sambuddha* for instance In the case of *tāyin* a correct analysis of the term was necessary in order to reach *tādrs* with which this word originally was connected The Tibetan translation of *tāyin* shows clearly that the original meaning had changed It was, therefore, nearly impossible to transform *tāyin* into *tādrs*[16] for those who were arranging Middle-Indic text on the ground of the changed meaning of a comparatively rare word, the original meaning of which had become obsolete

How the meaning "protector" became attached to *tāyin* is clearly to see We should try to realise, how a translator had to behave, who was going to translate such a term He will certainly have consulted

14 So Cecil Bendall was not sure if *āhāra-prajñātāpino* is correct or o-*tāyino* in his edition of Śāntideva's Śiksāsamuccaya (p 31 3 and n 1), as *ya* and *pa* cannot be discerned in his Proto-Bengali-cum-Maithili MS

15 Luders-Waldschmidt, Urkanon, § 108, p 94

16 Occasionally there appears *tādrnaḥ* instead of *tāyinaḥ*, cf Bernhard Udānavarga, p 256 quoted under Var lect 3d) (Chakr) *devāpi tasya sprhayanti tādrnaḥ* Cf n 12 of my article

first all the Śabdakosa at his disposal and Sanskrit pandits as well, the encyclopaedic knowledge of whom was proverbial in those days They will have drawn his attention to the Sanskrit root *tay* (*tayate*) "to go towards, to protect"[17] and *tāy* (*tāyate*, Pass *tan*) "to spread, proceed in a continuous stream of line" and (=*trai*) "to protect" To this group the aorist forms *atāyi* and *atāyista* also belong mentioned in the Kasikā (7th cent A D) to Pānini III 1 61, further *tāyana* "proceedind well, successful progress" in Pānini (5th cent B C) I 3 38 *vrttisarga-tāyanesu kramaḥ* || We see that there is a Sanskrit root *tay* and *tāy*, which would easily present itself to a man, who was concerned with *tāyin* Once *tāyin* was connected with Sanskrit root *tāy* no necessity was felt to sanskritize a term, which was regarded as Sanskritic from the origin of its root This seems to be the reason, the main reason that the originally Prakritic term *tāyin* survived unchanged in Buddhist and in Jain Sanskit texts as well, as we will see later This viewpoint is fully confirmed by the great Jaina lexicographer Śrī Hemacandrācārya (12th cent A D) who teaches in Abhidhānacintāmani IV 24 *Tāyikās Tarjikābhidhāḥ*, commenting on that *tāyante Tāyikāh* | *tarjayanti Tarjikāh* ||[18] "The Tāyika [are those who] protect (or spread), the Tarjika [are those who] threaten"

Hemacandrācārya's *Haimadhātupārāyanam* clearly attributes the meaning of "protecting" to *tayi* *tayi nayi raksane ca* | *ca-kārād gatau* | *tayate teye tayitā* | *nin cāvaśyaketi nini tāyī* || (I 797) || and *tāyrd samtāna-pālanayoḥ* | *samtānah prabandhah* | *tāyate tatāye tāyitā* | [19] *nin cāvaśyaketi nini tāyī* || (I 806) ||[20]

These examples show that the meaning "protector" was attributed to *tāyin* on the ground that lexicographers connected it with the roots *tay* and *tāy* which were regarded as Sanskrit roots This also explains the fact that Tibetan translators translate *skyob-pa* = "protector" wherever they meet *tāyin* There is a fixed tradition about *tāyin* =

---

17 Cf Monier-Williams, Sanskrit-English Dictionary, repr Oxford 1951

18 The *Abhidhānacintāmani* of Kalikala Sarvagna Shri Hemachandracharya by Hargovindas and Behechardas, Bhavnagar, Veer era 2441, p 383 The corresponding note in *PW* is incomplete

19 The following text refers to Pānini III 1 61 and to its Kāsikā This passage is omitted by me

20 *The Dhātupātha of Hemacandra*, ed by Joh Kirste, Wien Bombay 1901, p 97 and p 98

" protector " embracing both the Jain lexicographer and Buddh -Sanskrit-Tibetan lexicography[21]

We may, therefore, conclude that the original correspondence *tāyi(n)* = *tādi(n)* = *tādr(n)* had become obsolete at a later time and was replaced by the equation *tāyī* = *trāyī* in both the Jaina and the Bauddha communities

Let us now make an attempt to determine the position of *tāyin* in Jaina Literature. We already noticed that *trāyī* (*tāyī*) is mentioned as the fifteenth epithet of the *Tathāgata* in the Buddh Mahāvyutpatti-lexicon In Hemacandrācārya's Abhidhānacintāmani on the other side we do not find *tāyī* given as an epithet of a *Jina* Epithets of a *Jina* like *Arhan*, *Pāragatas*, *Trikālavit*, etc are mentioned HC I verse 24, 25 (o c p 9), but no *tāyī* is found among them This situation is in full accordance with what we find in the list of epithets to Bhagavān Mahāvīra in the Ardhamāgadhi Śvetāmbara-Jaina Canon, where in the long list of Mahāvīra's epithets no *tāyin* can be traced Regarding this list I may refer to the beginning of the fourth anga, called Samavāe[22], of the fifth, called Viyāhapannatti[23], and of the sixth called Nāyādhammakahāo[24], where no *tāyin* is traceable among the epithets of Mahāvīra In the Uvanga also, whenever a complete list of Mahāvīra's epithets is given[25], *tāyin* is not mentioned among them Hemacandrācārya's silence about *tāyin* as an epithet to Bhagavān Mahāvīra may indicate that he followed here the traditional line which did not have *tāyin* as a specific epithet of the *Jina*[26]

What the occurrence of *tāī* in the Śvet Jaina Canon is concerned one can only observe that this term exists more for itself in its own

21 Cf Mahāvyutpatti 15

22 For references vide *Suttāgame padhamo amso*, Pupphabhikkhunâ sampādio, Gurgāõ-Chāvani (Pūrvapamjāb) 1953, p 316

23 Suttāgame p 384, Viyāhapannatti here under the name of Bhagavaī

24 Suttāgame I p 942, line 2, cf P Steinthal, *Specimen der Nāyādhammakahā*, Dissertation, Leipzig 1881, p 9, § 8

25 E Leumann, *Das Aupapātika-Sūtra*, Dissertation, Leipzig 1882, § 16, p 28 and § 20, p 33 The same text in Suttāgame Vol II p 3 22, p 5 29 under the title of Ovavāiyasuttam Cf Suttāgame II p 41 26 under *Rāyapasenaiyam*

26 However, the list of epithets given in Abhidhānacintāmani I 24, 25 does not agree with that of the above mentioned canonical references

specific weight, not included in a catalogue of terms and epithets Let me quote some examples from the Uttarajjhayanasutta[27] which is the first in the Mūlasutta section of the Śvet Jaina Canon Utt VIII 9 reads as follows

pāne ya nāivāejjā/se samīya[28] *tti vuccaī tāī* |
tao se pāvayam kammam/nijjāi udagam va thalāo ||[29]

Translation "He, who does not destroy living beings, a saint like that (*tāī*) is called circumspect (*samīya*)[30], thereupon the evil *karma* is going away from him as water from the tableland "

The meaning given for *tāī* here would well suit the context The semantic interrelationship between the two *tāī* and *tādṛn* is evident in our verse The occurrence of *tāī* in the context of this verse is of special importance as this sacred term occurs in a stanza, which is composed in the rare metre of the older rhythmic movement of the *āryā* This older form of the *āryā* is characteristic of the older layers

27 Editions at hand *Uttarādhyayanasūtram, Samskrtacchāyā-padārthānvaya-mūlārthopetam, ātmajñānaprakāsikā-Hindī-bhāsā-tīkāsahitam ca anuvādaka* Jainamuni Śrī Śrī Śrī 1008 upādhyāya Śrī Ātmārāmjī Mahārāj, prakāsaka Jaina Śāstra mālā kāryālaya, Lāhaur, Mahāvīrābda 2465 = Īsavī sam 1939, Vol I, Vol II published Lāhaur 1941, Vol III Lāhaur 1942, (abbr Ātmārāmji) When I paid a visit to His Holiness at Ludhiana/Panjab in July 1954 he graciously presented this monumental work to me
Jarl Charpentier, *The Uttarādhyayanasūtra* edited, Upsala 1922
Suttāgame Vol II p 977 beginning of *Uttarajjhayanasuttam*

28 This is how Ātmāramjī reads Charpentier (94) and *Suttāgame* II 987 read *samīi tti* This term designates a holy man who is concerned with the five *samii iriyā-bhāsesanādāne uccāre samiī iya* | Utt XXIV 2, cf W Schubring, *Die Lehre der Jainas*, Berlin und Leipzig 1935, § 173

29 The way how Ātmārāmjī had this stanza printed shows that he recognized where the caesura falls I am scanning

– – | ˘ – ˘ | – – | – / – ˘ | – – | ˘ – ˘ | – – | –
˘ – | ˘ – ˘ | – – | – / – | – ˘ ˘ | ˘ – ˘ | ˘ – | – ||

This is exactly the older form of the *āryā* metre which was discovered by H Jacobi, ZDMG 38, p 555 ff , it was again discussed by L Alsdorf in his article on *Itthīparinnā*, Indo-Iranian Journal Vol II, 1958, Nr 4, p 252–53

30 By translating "circumspect" I follow Jacobi's suggestion Vide H Jacobi, *Gaina Sūtras* translated from Prakrit, Part II The Uttarādhyayana Sūtra, The Sūtrakritānga Sūtra, Oxford 1895 in *The Sacred Books of the East*, Vol XLV, p 33

of the Jaina Siddhānta, while the common *āryā* dominates in the younger strata of it This shows that *tāī* in the sense of a "saint like that" is already at home in the earliest layers of the Jaina Canon

In our verse *tāī* is connected with a saint who is taking care of not doing any harm to living beings and—as a saint like that—he is taking everything into account of not hurting any living creature while he is walking, talking, going on almsfood, receiving cloth etc, and observing nature's call

Even more striking the semantic interrelationship between *tāī* and *tādṛn* is expressed in the archaic solemn *āryā* of Utt VIII 4

savvam gantham kalaham ca/vippajahe tahāviham (he) bhikkhū |
savvesu kāma-jāesu/pāsamāno na lippaī tāī ||[31]

Translation "A monk of such qualities should abandon all bondage and contention He, who sees [the bitter consequences] in all sorts of pleasures, a saint like that will not be stained [with the Karma] "[32]

Charpentier notes the Var lect *tahāvihe* before *bhikkhū* instead of *tahāviham* Both Ātmārāmjī (I 310) and Charpentier (93) prefer *tahāviham* If we accept the reading *tahāvihe* "of such qualities", we get an attributive adjective connected with *bhikkhū* "a monk of such qualities", and gain the correspondent term of *tāī* The expression "a monk of such qualities" refers to the previous verse Utt VIII 3, to the qualifications of a *munivaro* like Kapila kevalī, who is called *vigaya-moho* and *nāna-damsana-samaggo* and clearly bears upon *tāī* the last word of this stanza This correlation speaks strongly in favour of the old equation *tāī* = *tādṛn* which appears to be still alive in this ancient verse

Ātmārāmji[33] understands *tāī* = Skt *trāyī* and he translates *ātmā*

---

31 This stanza is also composed in the archaic rhythmic movement of the older āryā I am scanning

– – | – – | ˘ ˘ – | ˘ / – | ˘ ˘ – | ˘ – ˘ | – – | – |
– – | ˘ – ˘ | – – | ˘ / – ˘ | – – | ˘ – ˘ | – – | – ||

32 Jacobi (33) translates "All fetters (of the soul), and all hatred, everything of this kind, should a monk cast aside, he should not be attached to any pleasures examining them well and taking care of himself"

33 Śrī Ātmārāmjī Mahāraj the late headmonk of the Sthānakvāsī Śvetāmbara Jainas resided at Ludhiana/Panjab Due to his unequalled memory His Holiness had the strength to lay down his

specific weight, not included in a catalogue of terms and epithets Let me quote some examples from the Uttarajjhayanasutta[27] which is the first in the Mūlasutta section of the Śvet Jaina Canon Utt VIII 9 reads as follows

pāne ya nāivāejjā/se samīya[28] *tti vuccaī tāī* |
tao se pāvayam kammam/nijjāi udagam va thalāo ||[29]

Translation "He, who does not destroy living beings, a saint like that (*tāī*) is called circumspect (*samīya*)[30], thereupon the evil *karma* is going away from him as water from the tableland "

The meaning given for *tāī* here would well suit the context The semantic interrelationship between the two *tāī* and *tādrn* is evident in our verse The occurrence of *tāī* in the context of this verse is of special importance as this sacred term occurs in a stanza, which is composed in the rare metre of the older rhythmic movement of the *āryā* This older form of the *āryā* is characteristic of the older layers

---

27 Editions at hand *Uttarādhyayanasūtram, Samskrtacchāyā-padārthānvaya-mūlārthopetam, ātmajñānaprakāśikā-Hindī-bhāsā-tīkāsahitam ca anuvādaka* Jainamuni Śrī Śrī Śrī 1008 upādhyāya Śrī Ātmārāmjī Mahārāj, prakāsaka Jaina Śāstra mālā kāryālaya, Lāhaur, Mahāvīrābda 2465 = Īsavī sam 1939, Vol I, Vol II published Lāhaur 1941, Vol III Lāhaur 1942, (abbr Ātmārāmji) When I paid a visit to His Holiness at Ludhiana/Panjab in July 1954 he graciously presented this monumental work to me
Jarl Charpentier, *The Uttarādhyayanasūtra* edited, Upsala 1922
Suttāgame Vol II p 977 beginning of *Uttarajjhayanasuttam*

28 This is how Ātmāramjī reads Charpentier (94) and *Suttāgame* II 987 read *samii tti* This term designates a holy man who is concerned with the five *samii iriyā-bhāsesanādāne uccāre samii iya* | Utt XXIV 2, cf W Schubring, *Die Lehre der Jainas*, Berlin und Leipzig 1935, § 173

29 The way how Ātmārāmjī had this stanza printed shows that he recognized where the caesura falls   I am scanning
– – | ˘ – ˘ | – – | – / – ˘ | – – | ˘ – ˘ | – – | –
˘ – | ˘ – ˘ | – – | – / – | – ˘ ˘ | ˘ – ˘ | ˘ – | – ||
This is exactly the older form of the *āryā* metre which was discovered by H Jacobi, ZDMG 38, p 555 ff , it was again discussed by L Alsdorf in his article on *Itthīparinnā*, Indo-Iranian Journal Vol II, 1958, Nr 4, p 252–53

30 By translating "circumspect" I follow Jacobi's suggestion Vide H Jacobi, *Gaina Sūtras* translated from Prakrit, Part II The Uttarādhyayana Sūtra, The Sūtrakritānga Sūtra, Oxford 1895 in *The Sacred Books of the East*, Vol XLV, p 33

Both the verses are permeated with the same spirit the abandonment of all bondage

This verse can also be traced in the Arahantavagga of the Pali Dhammapada VII 1 (90) (PTS edition, London, 1914, p 13) The Pali version agrees word by word with the exception that there is not the corresponding *tādino* which we would expect, but *sabbadhi*

However, there are three more verses in the same Arahantavagga of the Dhammapada, in which *tādi* and *tādino* occur Dhp VII 5 (94), 6 (95), 7 (96) Let me quote Dhp VII 6 (95) as the most instructive example

pathavī-samo na virujjhati
inda-khīlūpamo tādi subbato |
rahado va apeta-kaddamo
samsārā na bhavanti tādino ||

S Radhakrishnan, *The Dhammapada*, (With Introductory Essays, Pali Text, English Translation and Notes) Oxford University Press 1958 translates p 91

" Such a man who is tolerant like the earth, like a threshold, who does his duty, who is like a lake free from mud to a man like that there is no circle of births and deaths "

Radhakrishnan's comment hits upon the point with regard to the meaning of *tādi* when he says " The similes suggest the imperturbability of the s a i n t "

Tādi correctly denoted as a saint is clearly differentiated from *tādisa* by a fine nuance in its meaning here *Tādi* is a saint who is like that, of such qualities expounded in this verse We arrive here at the same meaning already observed with reference to the Ardhamāgadhi (AMJ) *tāi* quoted in the two stanzas of Utt VIII 9 and Utt VIII 4 Pali *tādi* and corresponding Prakrit *tāi* stand on a higher level than Pali Prakrit *tādisa* and *tārisa*, which simply means 'like that' or 'such a one' The sacred term *tādi* has been chosen intentionally here and not the colourless word *tādisa* The attentive reader who will compare other references of *tādi* in the Pali Canon will easily reach the same conclusion In the Buddh -Sanskrit circle the corresponding term *tāyin* was maintained for the same reason, as *tāyin* could differentiate itself conveniently from the profane *tādrś* Another reason that *tāyin* was not changed, though the meaning of *trāyin* was assigned to it, is due to the changed outlook of later interpreters, who saw the Sanskrit root *tāy* 'to protect' in it, as we have already noted in page 50 We

kā rakṣā karne vālā = "He, who protects himself" By this translation Ātmārāmjī and Jacobi closely follow Śrī Śāntisūri-ji's (ca 1100 A D) Commentary *tāī trāyate rakṣaty ātmānam durgater iti trāyī*

Of course one may argue that he who realises the bitter consequences of worldly pleasures is on his guard However, what the meaning of "protecting himself" or "protecting his soul" is concerned a fixed terminology exists in the Jaina Siddhānta *Āya-rakkhie* in Utt XV 2 and *āya-gutte*[34] represents what may be rendered by "protecting his soul (from bad karman)" in English The existence of such a particular terminology makes it unlikely that *tāī* means "protecting himself"

Charpentier (307) does not share the Commentator's view "I prefer to regard *tāī* as identical with p *tādin* = *tādṛś* "like that, such", a word that developed the meaning "like him" i e the Buddha and then "sanctified, holy"

With regard to this viewpoint we may refer to Bapat's remark (251) (3) "In Pali texts, however, we invariably get the word *tādi* and there also it is used both in the sense of the "Buddha" or a "holy disciple like the Arhat" If one goes through the rich collection of materials presented in Bapat's article[35] one sees that also in the Buddhistic sphere there was originally no such specific link with a Buddha or a Bodhisattva

An idea similar to that one expressed in Utt VIII 4 has been put into words with regard to a *tāyī* in the Buddh -Skt text *Udānavarga* XXIX 35 (Bernhard, p 382)

gatādhvano visokasya vipramuktasya tāyinah
sarvagranthaprahīnasya paridāgho na vidyate

Translation "There is no burning distress to such a holy man, who has gone his way, who is free from sorrow, who has become liberated, who has abandoned all fetters"

Pāda c reminds us especially of the beginning of Utt VIII 9

---

profound knowledge in his books with the assistance of his susisya Śrī Jñānamuni, though his Holiness had lost physical eyesight Besides the Utt he edited *Daśaśruta-skandha-sūtram*, Lahaur 1936, and *Anuyogadvārasūtram*, Agra 1931

34 See L Alsdorf, *Uttarajjhāyā Studies*, Indo-Iranian Journal, Vol, VI, 1962-63, p 117

35 Bapat's article is referred to in n. 5 of this article.

Both the verses are permeated with the same spirit the abandonment of all bondage

This verse can also be traced in the Arahantavagga of the Pali Dhammapada VII 1 (90) (PTS edition, London, 1914, p 13) The Pali version agrees word by word with the exception that there is not the corresponding *tādino* which we would expect, but *sabbadhi*

However, there are three more verses in the same Arahantavagga of the Dhammapada, in which *tādi* and *tādino* occur Dhp VII 5 (94), 6 (95), 7 (96) Let me quote Dhp VII 6 (95) as the most instructive example

pathavī-samo na virujjhati
inda-khīlūpamo tādi subbato |
rahado va apeta-kaddamo
samsārā na bhavanti tādino ||

S Radhakrishnan, *The Dhammapada*, (With Introductory Essays, Pali Text, English Translation and Notes) Oxford University Press 1958 translates p 91

" Such a man who is tolerant like the earth, like a threshold, who does his duty, who is like a lake free from mud to a man like that there is no circle of births and deaths "

Radhakrishnan's comment hits upon the point with regard to the meaning of *tādi* when he says " The similes suggest the imperturbability of the saint "

Tādi correctly denoted as a saint is clearly differentiated from *tādisa* by a fine nuance in its meaning here *Tādi* is a saint who is like that, of such qualities expounded in this verse We arrive here at the same meaning already observed with reference to the Ardhamāgadhi (AMJ) *tāi* quoted in the two stanzas of Utt VIII 9 and Utt VIII 4 Pali *tādi* and corresponding Prakrit *tāi* stand on a higher level than Pali Prakrit *tādisa* and *tārisa*, which simply means 'like that' or 'such a one' The sacred term *tādi* has been chosen intentionally here and not the colourless word *tādisa* The attentive reader who will compare other references of *tādi* in the Pali Canon will easily reach the same conclusion In the Buddh -Sanskrit circle the corresponding term *tāyin* was maintained for the same reason, as *tāyin* could differentiate itself conveniently from the profane *tādrś* Another reason that *tāyin* was not changed, though the meaning of *trāyin* was assigned to it, is due to the changed outlook of later interpreters, who saw the Sanskrit root *tāy* 'to protect' in it, as we have already noted in page 50 We

kā rakṣā karne vālā = " He, who protects himself " By this translation Ātmārāmji and Jacobi closely follow Śrī Śāntisūri-ji's (ca 1100 A D) Commentary *tāī trāyate rakṣaty ātmānam durgatei iti trāyī*

Of course one may argue that he who realises the bitter consequences of worldly pleasures is on his guard However, what the meaning of " protecting himself " or " protecting his soul " is concerned a fixed terminology exists in the Jaina Siddhānta *Āya-rakkhie* in Utt XV 2 and *āya-gutte*[34] represents what may be rendered by " protecting his soul (from bad karman) " in English The existence of such a particular terminology makes it unlikely that *tāī* means " protecting himself "

Charpentier (307) does not share the Commentator's view " I prefer to regard *tāī* as identical with p *tādin* = *tādṛs* " like that, such ", a word that developed the meaning " like him " i e the Buddha and then " sanctified, holy "

With regard to this viewpoint we may refer to Bapat's remark (251) (3) " In Pali texts, however, we invariably get the word *tādi* and there also it is used both in the sense of the " Buddha " or a " holy disciple like the Arhat " If one goes through the rich collection of materials presented in Bapat's article[35] one sees that also in the Buddhistic sphere there was originally no such specific link with a Buddha or a Bodhisattva

An idea similar to that one expressed in Utt VIII 4 has been put into words with regard to a *tāyī* in the Buddh -Skt text Udāna-varga XXIX 35 (Bernhard, p 382)

gatādhvano viśokasya vipramuktasya tāyinaḥ
sarvagranthaprahīnasya paridāgho na vidyate

Translation "There is no burning distress to such a holy man, who has gone his way, who is free from sorrow, who has become liberated, who has abandoned all fetters "

Pāda c reminds us especially of the beginning of Utt VIII 9

profound knowledge in his books with the assistance of his susisya Śrī Jñānamuni, though his Holiness had lost physical eyesight Besides the Utt he edited *Dasasruta-skandha-sūtram*, Lahaur 1936, and *Anuyogadvārasūtram*, Agra 1931

34 See L Alsdorf, *Uttarajjhāyā Studies*, Indo-Iranian Journal, Vol, VI, 1962-63, p 117

35 Bapat's article is referred to in n. 5 of this article.

Both the verses are permeated with the same spirit the abandonment of all bondage

This verse can also be traced in the Arahantavagga of the Pali Dhammapada VII 1 (90) (PTS edition, London, 1914, p 13) The Pali version agrees word by word with the exception that there is not the corresponding *tādino* which we would expect, but *sabbadhi*

However, there are three more verses in the same Arahantavagga of the Dhammapada, in which *tādi* and *tādino* occur Dhp VII 5 (94), 6 (95), 7 (96) Let me quote Dhp VII 6 (95) as the most instructive example

pathavī-samo na virujjhati
inda-khīlūpamo tādi subbato |
rahado va apeta-kaddamo
samsārā na bhavanti tādino ||

S Radhakrishnan, *The Dhammapada*, (With Introductory Essays, Pali Text, English Translation and Notes) Oxford University Press 1958 translates p 91

" Such a man who is tolerant like the earth, like a threshold, who does his duty, who is like a lake free from mud to a man like that there is no circle of births and deaths "

Radhakrishnan's comment hits upon the point with regard to the meaning of *tādi* when he says " The similes suggest the imperturbability of the saint"

Tādi correctly denoted as a saint is clearly differentiated from *tādisa* by a fine nuance in its meaning here *Tādi* is a saint who is like that, of such qualities expounded in this verse We arrive here at the same meaning already observed with reference to the Ardhamāgadhi (AMJ) *tāi* quoted in the two stanzas of Utt VIII 9 and Utt VIII 4 Pali *tādi* and corresponding Prakrit *tāi* stand on a higher level than Pali Prakrit *tādisa* and *tārisa*, which simply means 'like that' or 'such a one' The sacred term *tādi* has been chosen intentionally here and not the colourless word *tādisa* The attentive reader who will compare other references of *tādi* in the Pali Canon will easily reach the same conclusion In the Buddh -Sanskrit circle the corresponding term *tāyin* was maintained for the same reason, as *tāyin* could differentiate itself conveniently from the profane *tādrś* Another reason that *tāyin* was not changed, though the meaning of *trāyin* was assigned to it, is due to the changed outlook of later interpreters, who saw the Sanskrit root *tāy* 'to protect' in it, as we have already noted in page 50, We

will, therefore, not hesitate to translate *tādī*, *tāyī* and *tāī* 'a saint like that' or 'such a saint'

The quoted Dhp verse (VII 6) has its counterpart in the Sanskrit Udānavarga XVII 12 (Bernhard, p 237), which also contains a parallel wording printed by me in spaced words

pṛthivī-sadṛso na l i p y a t e
t ā y ī kīlavad aprakampayaḥ |
hrada iva hi vinīta-kardāmo
niskalusā hi bhavanti panditāḥ ||

Translation "A Saint like that is not stained like the earth, he is like a [fixed] bolt not trembling, he is namely like a lake the mud of which has been removed, the respected wise men namely are free from impure things"

Further references about *tāyin* the reader will find in Uv IV 7, XIX 2 already referred to, XXXII 1

Now let us turn to other passages in the Jaina Canon

Another reference to *tāī* can be found in Utt XI 31

samudda-gambhīra-samā dur-āsayā
ācakkiyā kenai duppahamsiyā |
suyassa punnā viulassa tāino
khavittu kammam gaim uttamam gayā ||[36]

Translation "[The *bahuśruta*], who are like the deep ocean, are difficult to be approached, they are fearless, they can hardly be hurt by anyone, full of rich knowledge are such holy men, after they have destroyed the *karman* they have reached the highest way (of final emancipation)"

This beautifully composed verse sums up the *bahu-ssuya-egārasam ajjhayanam* together with the concluding verse 32 of this chapter The meaning of *tāino* rendered by 'such holy men' seems to fit better in the context, than the translation 'and take care of themselves'[37]

Ātmārāmjī[38] *comments upon tāino sat-kāya kā raksaka-pālaka,*

---

36 Cf Ātmārāmji's text Utt Vol I, p 465, and Charpentier p 108 Metre is Vamsasthavali, the measured movement of which is correctly maintained throughout the four *pāda* Cf V Sh Apte, Sanskrit Prosody, *Metres with 12 Syllables in a quarter*, (13) in both issues Poona 1890 and Poona 1959, Vol III, Appendix A

37 Vide Jacobi o c, p 49

38 Utt Vol I, p 465 The *chaj-jīva-niyā* (*niyāyā*, *nikāya*) are referred to in the *Dasaveyāliyasutta* IV (Suttāgame p 947) *pudhavi-kāiyā*,

and translates the corresponding passage *vistrta śruta jñāna se pari-pūrna aur sat-kāya ka raksaka hotā huā bahu-sruta karmõ kā ksaya karke uttama-gati – moksa ko prāpta ho jātā hai* |

He understands *taī* here still in a wider sense of 'a guardian over the six *kāya*'[38] I do not know which textual evidence has led him to this interpretation, which is repeated in his comment upon Utt XXI 22 and Utt XXIII 10

There are the two other occurrences *tāī* in Utt XXI 22 and *tāinam* in Utt XXIII 10 As these two verses do not bring anything fundamentally new, they are not dealt with here

There are a few other interesting references to *tāī* in the *Addaijj'ajjhayane*, the sixth chapter in the second book of the *Sūyagada* (Sūy)[39], which is the second Anga in the Jaina Śvetāmbara Canon, following *Āyāre*

We read in Sūy II 6,20 as follows

navam na kujjā vihune purānam
ciccāmaim tāi ya sāha evam |
eyāvayā bambhavai tti vuttā
tass' oday'-atthī samane tti bemi ||[40]

Ārdraka answers Gosāla

" (Mahāvīra) will not accomplish[41] a new (*karman*), he is shaking off the old one, having abandoned the wrong view, a saint like him (*tāi*) promulgates the following of such a kind is the way of holy life (leading to *moksa*), as it was said, he, who is desirous of the benefit[42] of it, is a *śramana*, so I say "

āu-kāiyā, teu-kāiyā, vāu-kāiyā, vanassai-kāiyā, tasa-kāiyā About the six *kāya* the reader should consult Śrī Nathmaljī Svāmī's book *Jīva-Ajīva*, sampādak Jethmal Bhansālī, prakāsak Śrī Jaina Svetāmbara Terapanthī sabhā, Śrī Ūmgaragarh, pp 14–23 This book, written in Hindī, is to be regarded as one of the best Introductions into the sacred Jaina terminolgy Śrī Nathmaljī is a disciple of His Holiness Ācārya Tulsi

39 In the *Ārdrīya*-chapter the discussions of prince Ārdraka with Gosāla and others are related I am quoting from *Suttāgame* I, p 172

40 The metre is Upendravajrā in *pāda a*, and Indravajrā in *pāda* b, c, d

41 The optatives of *kujjā* and *vihune* are chosen for the sake of expressing himself respectfully

42 As in the following verses metri causa *odae* is written instead of *udae*, I am treating *pāda* d accordingly

Jacobi (413) translates *pāda* b 'and thus the saviour said to others' Here Jacobi follows the traditional way of later Sanskrit Commentators, who understand *tāī = trāyī* The interpretation 'a saint like him' suits the context better, insomuch as the way of conduct of Mahāvīra is ascertained in the preceding *pāda* a and not his performance as a saviour Both the interpretations of *tāī* as 'a saviour' or as 'a saint like' may be challenged by somebody, who would prefer to connect *tāī* with *tyāgī* He may point out that *tyāgī* would go well together with *ciccā = tyaktvā* and with *vihune* in *pāda* a We have to admit that such an argument has to be considered When we follow this way of reasoning, we should also take *tāyī* for *tyāgī* in the Buddh - Skt text Udānavarga XIX 2, last *pāda* *tāyī sa sarvam prajahāti duḥkham* || (Bernhard p 256) That we cannot take *tāyī* in this sense is proved by Tib Ud XIX 2, where Tib *skyob* = Skt *trāyī* is inserted (V H Beckh p 63), and no equivalent for *tyāgī* ! Our verse is the first of a complex of verses put into the mouth of Ārdraka The fourth verse (24) can be regarded as the continued exposition of this first one As *tāī* next to *nāī* is also mentioned in verse 24 in a sense which is near to Skt *tādr*(s), we will prefer to understand *tāi* in this sense in verse 20 too and will not succumb to the temptation, to see *tyāgin* in it
Sūy II 6,24 reads

n' eganti-n'accantiya odae so
vayanti te do vi gun'odayammi |
se odae sāi-m-ananta-patte
tam odayam sāhai tāi nāī[43] ||

Ārdraka continues "This benefit (gained by the wicked people, described in the intermediate verses 21–23) [may be] big, but [it will not be] beyond limitations, [thus] they move in a twofold way with regard to their benefit, the benefit, that has a beginning, but no end, this very benefit a saint like him (Mahāvīra), the noble *Jnātr* (Mahāvīra) promulgates (or promotes, Skt √*sādh*)"

In this verse *tāī* and *nāi* stand side by side *Nāi* is to be understood here in the sense of *nāya–putta* = Mahāvīra as in the case of the Jaina Śvetāmbara Dasaveyāliya-sutta VI 21

43 In this verse *pāda a* is Indravajrā, *pāda b* Upendravajrā, *pāda* c is also Indravajrā, when we read *se odae* and not *se udae* in the beginning, as Suttāgame does, *pāda d* Upendravajrā is restored, Suttāgame p 172,11 reads metrically wrong *tam udayam sāhayai tāi nāī* ||

na so pariggaho vutto, nāyaputtena tāinā |
mucchā pariggaho vutto iha vuttam mahesinām ||
(Suttāgame II, p 961)

In this sloka *tāi* is linked with *nāya-putta* (=Mahāvīra-Svāmi) It is, however, doubtful if *tāi* is to be taken here as a particular epithet of Mahāvīra It is more likely that *tāi* here also is an attribute denoting Bhagavān Mahāvīra as a " Saint like that "

Now let us turn to the concluding postulate of this chapter in Sūy II 6, 55 (Suttāgame I, p 174)

Buddhassa ānāč imam samāhim
assim su-thiccā ti-vihena tāī |
tarium samuddam va mahā-bhav'-ogham
āyānāvam dhammam udāharejja[44] ||

Translation "[He, who has entered] into this contemplation according to the instruction of the Enlightened one, standing firm in it, is a saint like that in a threefold way, and who is of the disposition to cross the ocean-like immense flood of existence, he may expound the Dharma "

We have to see this verse in connection with the verses 49 and 50 of this chapter, where those are condemned, who, being ignorant, teach the Dharma (verse 49), and those are praised, who teach the complete Dharma, being attached to *samāhi* through the full kevala knowledge (*kevalenam punnena nānena samāhijuttā*) and who save themselves and others, as such, who are saved (*je u tāranti appāna param ca tinnā*) (verse 50)

Special attention is to pay to the fact that *tāī* is connected with *ti-vihena* in verse 55 quoted above This is a term, which is closely linked with the fulfilment of the five Great Vows (*maha-vvaya*) So we read, for instance, in *Āyāre* II 15 1025 (*Suttāgame* p 94) *paccakkhāmi savvam pānāivāyam jāvaj-jīvāe ti-viham ti-vihenam manasā vayasā kāyasā*[45] | " I will give up any kind of destroying living beings as long as life lasts in a threefold way by thought, word or deed "

This will remind the reader of our first reference to *tāī* in Utt VIII 9, where such a cautious saint (*tāī*), who does not destroy living beings, is called circumspect (*samīya*)

44 The metre is Indravajrā in *pāda a*, b, *d* The measured movement of *pāda c* is unsettled

45 Cf the parallel phrases in the Pali Canon . *kāyena vācāya uda cetasā* and *kāyena vācāya manasā*, vide PTSD.

These two verses agree here in the same way of looking at *tāī*, insomuch as they closely link it with the sacred Great Vows

Reviewing the six references about *tāī* collected from the Jaina Śvetāmbara Siddhānta[46] we may try to define *tāī* as follows "Such a (cautious) saint, who is under the strict observance of the five Great Vows, who has abandoned all fetters and who is standing firm in the absolutely absorbed thought (*samāhi*) through the medium of *kevala nāna* "

In all these cases *tāī* stands by itself not being used in a line as an epithet of Bhagavān Mahāvīra or of other Jina In Sūy II 6 20 and 24 *tāī* also stands by itself and yet the close relation of *tāī* and Bhagavān Mahāvīra is demonstrably evident here

In the Jaina Sanskrit texts, however, *tāyin* is connected with Mahāvīra as an epithet Theodor Zachariae, Beitrage zur Indischen Lexicographie, Berlin 1883, p 76 quotes *Arhate Yoginathāya Mahāvīrāya Tāyine*, and *namah Śrīmad-Anantāya Vītarāgāya Tāyine*, from Mahendra's Commentary on Hemacandra's *Anekārthasamgraha*

In Śrī Jinasenasūri's *Harivamśapurānam*[47], composed in Sanskrit at about the 8th century A D we read the following Śloka

Astamasyendra-justasya
Kartre Tīrthasya Tāyine |
Candraprabha-Jinendrāya
Namaś Candrābha-kīrtaye ||

Translation "Veneration to Him, who is the eighth [Tīrtha kara], who is favoured by Indra, who is the actor, who is the ford, who is the guardian[48], to Candraprabha, the Lord of the Jina, to him, whose glory is like the splendour of the moon "

Here we will not hesitate to see the meaning of "guardian or saviour" in *tāyin*, as this meaning is well attested by the contemporary Mahāvyutpatti-lexicon, by the Sanskrit Commentators and by Hemacandrācārya's *Abhidhānacintāmani* (12th cent A D)

---

46 There are many more references about *tāī* in the AMg Canon I may refer here only to the Śloka in *Dāsaveyāliyasutta*
VII 67 *Vibhūsā-vattiyam c'eyam buddhā mannanti tārisam* |
sāvajja-bahulam c'eyam n'eyam tāīhim seviyam ||

47 Prakāsikā Manikyacandra-Jainagranthamālā-samitih, Publisher Nāthurām Premī, Hīrābāg, Bambaī, p 2

48 Var lect *pālakāya*, o c , p 2, noted under the line

We have seen that the old correspondence *tāyin* = Pali *tādi (n)* = Sanskrit *tādi (s)* has also left its traces in the Ardhamāgadhi passages, which we consulted with regard to *tāī* Already here we were allowed to witness a tendency to change the meaning of *tāī* understanding it in the sense of *trāyī* "Saviour" It is interesting to observe that the semantic development of *tāi-tāyi(n)*[49] moved in the same direction in both the Jaina and the Bauddha circles towards *trāyī*, due the to conditions which have been explained in this paper The meaning of "Guardian or Saviour" was finally accepted by both the communities, because it also suited the general tendency towards divinization of the sacred terminology at a later period

With regard to the semantic development of *tāī-tāyī* towards *trāyī*, the principle laid down by Paul Thieme has to be kept in mind "For one thing, a new meaning is not substituted in the way a new sound is, by a single act, so that the substitute appears in all contexts equally "a new meaning" is really only our abstract formula for the fact that a word is used in certain contexts in which it was not used before and does not appear in others in which it did New and old usage patterns may exist side by side for a long time[50]"

To sum up our subject the following may be observed In both the Communities of the Jaina and the Bauddha the sacred term *tāī* on one side, *tādī* and *tāyī* on the other exist to which the meaning 'a saint like that' can be assigned In this sense *tāi* can already be traced in the earlier layers of the Ardhamāgadhi Jaina Śvetāmbara Siddhānta In later times at about the 7th or 8th century A D the meaning of this term changed into 'Saviour, Protector' as an epithet of the Tathāgata as well as of Mahāvīra and other Tirthānkara This became an established convention among both the Jaina and the Bauddha The change of the meaning of *tāī* into this particular

49 The reason for the fact, that the Jaina Commentators never set *tāī* = *tādrk* will be, that it was simply impossible for a later interpreter to see *tādrk* in *tāī*, after intervowel *d* had been dropped Prakrit *tāī* can only represent *tāpī* or *tyāgī* or *trāyī* or *tāyī*, but not *tādrk* Skt *tādrś* is represented by Prakrit *tārisa* or rarer by *tādisa* only, vide Sheth's PSM R Pischel, *Grammatik der Prakrit-Sprachen*, Strassburg 1900, § 99 quotes *tāinam* = *trāyinām* too

50 Paul Thieme, *The Comparative Method for Reconstruction in Linguistics*, in 'Language in Culture and Society' by Dell Hymes, Harper & Row, Publishers, New York, Evanston and London, p 591 (right column)

direction was favoured by the fact that a Sanskrit root *tāy* in the sense of *trai* 'to protect' offered itself

This is a semantic process which developed according to its innate law crossing the barriers of different communities and sections disclosing the common innermost coherence of them and the tendency of human thought towards a Saviour



Nature of Time

NAGIN J SHAH

"AS I see it, we are unlikely to reach any definite conclusions on these questions (Determinism vs Freewill and the problem of causation) until we have a better understanding of the true nature of time"[1]—these are the words of Sir James Jean, a great scientist How can it be possible for a person like me to determine the nature of time ? So, my task here is to study what the great masters have said about the nature of time While doing so I shall make a special attempt to explain the Jaina view at length

Western Views

In the West, Aristotle maintains that time is closely connected with continuous movement Time is the measure of this continuous movement In other words, time is a breaking up of continuous movement (*numerus motus*) Movement presents two features (i) Movement is an uninterrupted progress of the subject from potentiality to actuality Thus movement bears the characteristic of *unity* (ii) Movement, on the other hand, is also *virtually multiple* One can divide it into an indefinite number of parts "Movement, then, subjected to a simple mental division becomes a number or a multitude" Thus time is looked upon as made up of two elements, the one *formal* namely number (*numerus*), and the other *material* namely movement (*motus*)

1 *The Mysterious Universe*, p 20

In other words, we may say that according to Aristotle time is motion that admits of numeration [2]

In fact, concrete (not-abstracted, rather not subjected to mental division) time and movement are identical Continuous movement does not at once appear under the formal aspect of temporal order It has first to submit itself to a process of mental division This mental division gives rise to the notion of succession Nevertheless, *this division is not a real one, but belongs to the mental order and makes no change in the objective reality of continuous movement* [3] I would like to suggest the comparison of this view with the one held by Bergson

Descartes identified external reality with extension Extension is not identical with any of the quantitative determinations like shape, size and figure He, however, did not regard the quantitative differences of physical things as unreal They are the modes of matter, they are due to the action of *motion* on matter He thus came to admit the reality of motion But for him who has identified external reality with extension it was logically impossible to derive it from external reality So, he maintains that God originally imparted motion to matter Motion implies change and time So, he has to admit the reality of time Since time, like motion, is out of place in his conceptual world view he had no option but to regard time also as a miracle, pointing to the agency of God Time, according to him, is an infinite atomistic series of moments [4] Why was he led to this atomic view of time ? "In his anxiety to show that God was the continuous support of the world of flux, Descartes was driven to the atomic view of Time He felt that if the future of the world depended solely on its antecedent state, there would be nothing for God to do, once the world had been created Every moment Time seemed to annihilate the world, therefore, continuous creative intervention of God alone could guarantee the conformity of the future to the past"[5]

According to Spinoza there is only one eternal universal substance 'God or Nature' This substance possesses, among other infinite

2 *History of Western Philosophy* (Bertrand Russel), p 229

3 For details one may refer to *A Manual of Modern Scholastic Philosophy* (Cardinal Mercier), Vol I, pp 145–150

4 *History of Philosophy Eastern and Western* (Radhakrishnan), Vol II, p 206

5 *Philosophy for Pleasure* (Hector Hawton), p 44

attributes, extension Attributes appear in specific ways or modes Motion, according to him, is the mode of extension, since there can be no motion without extension Logically we cannot deduce this mode from the substance or extension Hence it is unreal He seems to have been influenced by the method of geometry This is the reason why he maintains that things eternally follow from the substance[6], that causal relation is not temporal relation, that it is the relation between the 'constant and eternal things'[7] This rules out all change and evolution and consequently makes time impossible, unwanted and unreal Thus according to him temporal aspect of things is due to the modification of finite subjectivity To reach truth means to escape this limitation and see things *sub specie aeternitatis* In this sense time is unreal, it is the *appearance* which reflective knowledge eliminates This trend could be traced back in Parmenides and Plato[8]

Descertes and Spinoza accepted only one ultimate substance and hence they had to maintain that extension (space) is one of the attributes of the substance Leibniz ruled out the possibility of this extension (space) by positing many atomic substances (monads) in place of one substance[9] Space and time, according to him, are *confused* ideas abstracted from our experience of things known independently of space and time[10]

According to Newton, sensuous time and space are unreal There are absolute space and time which are not determined by their relation to anything external Space is characterised by reversibility, time is characterised by irreversibility In other words, through an act of will we might change our motion through space, yet on the other hand the flowing of time transcends our act of will Moreover, Newton's this concept of absolute time makes possible the case of absolute simultaneity[11]

For Kant space and time are neither confused perceptions nor absolutes They are the necessary forms of perception They are not realities or things existing for themselves, nor are they qualities or

6 *A History of Philosophy* (Thilly), pp 324-326
7 *A History of Modern Philosophy* (Hoffding), p 305
8 *Present Philosophical Tendencies* (Perry), p 250
9 *History of Philosophy Eastern and Western* (Radhakrishnan), pp 215-216
10 *Ibid*, p 242
11 *The Evolution of Scientific Thought* (d'Abro), p 72

relations belonging to things as such, they are forms or functions of the senses We cannot think things without time, though we can think time without things, hence time is the necessary precondition of our perception of things, or of phenomenal world Thus these forms are not derived from experience, they are *a priori*[12] Kant demonstrates that space and time are vitiated by 'antinomies' This means that on the supposition of the reality of space and time, it is possible to prove, with equal cogency, several contradictory pairs of theses and counter-theses, such as that space has boundaries and has not, time has beginning and has not, etc[13] Bradley traces back all these paradoxes to the fundamental paradox in 'term' and 'relation' All relations are unreal as they involve infinite regress[14] According to him space and time are mere appearances and product of nescience, so to say[15] A E Taylor, a follower of Bradley, distinguishes between perceptual space and time on the one hand and conceptual space and time on the other Perceptual space and time we have in perception, and they have reference to *here* and *now* Conceptual space and time are constructed from the perceptual data Neither of them is real Perceptual space and time are unreal because 'they involve reference to the *here* and *now* of a finite experience', conceptual space and time are unreal because 'they contain no principle of internal distinction, and are thus not individual'[16]

Time (*durée*) assumes fundamental importance in Bergson Space and time are, according to him, diametrically opposite in nature Space is static, while time (*durée*) is the principle of creative evolution Real time, according to him, is duration and not the juxtaposition of discrete instants Real time (*durée reelle*) is 'heterogeneous' and 'continuous' The real temporal process is a multiplicity of 'interpenetration' Real time flows in an indivisible continuity This real time we find in our experiences It is Intellect that makes cuts in it, spatializes it and falsely represents it as a straight line with discrete moments as its points Thus real time we cannot think, 'we must live it because life transcends intellect'[17]

---

12 *A History of Philosophy* (Thilly), p 421
13 *Kant's first Critique* (Cassirer), p 267
14 *Appearance and Reality* (Oxford, 1959), p 18
15 *Ibid*, p 36
16 *Elements of Metaphysics* (Taylor), pp 243–255
17 *Hundred Years of Philosophy* (Passmore), pp 106–107

As against Bergson, Alexander maintains that space and time are so intimately interrelated that one cannot be understood without reference to the other When viewed thus, the contradictions allegedly found in them would no longer remain Space-Time, says Alexander, is the 'stuff' of which things are fashioned This is interpreted in the sense that Space-Time is identical with Pure Motion This again amounts to saying that a thing is a complex of motions [18]

A N Whitehead is a philosopher of change *par excellence* He agrees with Bergson on the point that our experience is of duration and that instants are the abstractions made by science (i e intellect) But he differs from Bergson in not declaring that only duration is real and an 'instant' is a 'fiction' or 'convention' because he feels that in doing so one cuts all connections between experience and science—which he is not prepared to do [19]

Now let us see, in a general way, what Einstein has said about time Wildon Carr writes 'The principle of relativity declares that there is no absolute magnitude, that there exists nothing whatever which can claim to be great or small in its own nature, also there is no absolute duration, nothing whatever which in its own nature is short or long I co-ordinate my universe from my own standpoint of rest in a system of reference in relation to which all else is moving Space and Time are not containers nor are they contents but variants '[20] 'The chief novelty of Einstein's theory is the conception of the relativity of simultaneity If we grasp the relativity of simultaneity, there is little difficulty in seeing that the measurable physical duration (or elapsed time) of any event depends upon the velocity of the centre from which it is measured , The theory of relativity not only takes for granted the irrevocability of the past, that the status of events as past is unalterable but in making the velocity of light a maximum it makes vision or other communication with the past impossible But it is at first surprising to learn that of two events in distant parts of space, one may precede the other in one physical system and follow it in the measurable determinations of another system that is moving relatively to the first This seemingly paradoxical situation, that event A may as truly be said to precede B

18 *Ibid* , p 274

19 *Ibid* , p 341

20 *The Principle of Relativity*, p 190

relations belonging to things as such, they are *forms or functions of the senses* We cannot think things without time, though we can think time without things, hence time is the *necessary precondition of our perception of things*, or of phenomenal world *Thus these forms are not derived from experience, they are a priori*[12] Kant demonstrates that space and time are vitiated by 'antinomies' This means that on the supposition of the reality of space and time, it is possible to prove, with equal cogency, several contradictory pairs of theses and counter-theses, such as that space has boundaries and has not, time has beginning and has not, etc[13] Bradley traces back all these paradoxes to the fundamental paradox in 'term' and 'relation' All relations are unreal as they involve infinite regress[14] According to him space and time are mere appearances and product of nescience, so to say[15] A E Taylor, a follower of Bradley, distinguishes between perceptual space and time on the one hand and conceptual space and time on the other Perceptual space and time we have in perception, and they have reference to *here* and *now* Conceptual space and time are constructed from the perceptual data Neither of them is real Perceptual space and time are unreal because 'they involve reference to the *here* and *now* of a finite experience', conceptual space and time are unreal because 'they contain no principle of internal distinction, and are thus not individual'[16]

Time (*durée*) assumes fundamental importance in Bergson Space and time are, according to him, diametrically opposite in nature Space is static, while time (*duree*) is the principle of creative evolution Real time, according to him, is duration and not the juxtaposition of discrete instants Real time (*durée reelle*) is 'heterògeneous' and 'continuous' The real temporal process is a multiplicity of 'interpenetration' Real time flows in an indivisible continuity This real time we find in our experiences It is Intellect that makes cuts in it, spatializes it and falsely represents it as a straight line with discrete moments as its points Thus real time we cannot think, 'we must live it because life transcends intellect'[17]

---

12 *A History of Philosophy* (Thilly), p 421
13 *Kant's first Critique* (Cassirer), p 267
14 *Appearance and Reality* (Oxford, 1959), p 18
15 *Ibid*, p 36
16 *Elements of Metaphysics* (Taylor), pp 243-255
17 *Hundred Years of Philosophy* (Passmore), pp 106-107

As against Bergson, Alexander maintains that space and time are so intimately interrelated that one cannot be understood without reference to the other When viewed thus, the contradictions allegedly found in them would no longer remain Space-Time, says Alexander, is the 'stuff' of which things are fashioned This is interpreted in the sense that Space-Time is identical with Pure Motion This again amounts to saying that a thing is a complex of motions [18]

A N Whitehead is a philosopher of change *par excellence* He agrees with Bergson on the point that our experience is of duration and that instants are the abstractions made by science (i e intellect) But he differs from Bergson in not declaring that only duration is real and an 'instant' is a 'fiction' or 'convention' because he feels that in doing so one cuts all connections between experience and science—which he is not prepared to do [19]

Now let us see, in a general way, what Einstein has said about time Wildon Carr writes 'The principle of relativity declares that there is no absolute magnitude, that there exists nothing whatever which can claim to be great or small in its own nature, also there is no absolute duration, nothing whatever which in its own nature is short or long I co-ordinate my universe from my own standpoint of rest in a system of reference in relation to which all else is moving Space and Time are not containers nor are they contents but variants'[20] 'The chief novelty of Einstein s theory is the conception of the relativity of simultaneity If we grasp the relativity of simultaneity, there is little difficulty in seeing that the measurable physical duration (or elapsed time) of any event depends upon the velocity of the centre from which it is measured , The theory of relativity not only takes for granted the irrevocability of the past, that the status of events as past is unalterable but in making the velocity of light a maximum it makes vision or other communication with the past impossible But it is at first surprising to learn that of two events in distant parts of space, one may precede the other in one physical system and follow it in the measurable determinations of another system that is moving relatively to the first This seemingly paradoxical situation, that event A may as truly be said to precede B

18 *Ibid* , p 274

19 *Ibid* , p 341

20 *The Principle of Relativity*, p 190.

as to follow it, depending on the different referents, is limited by the finite velocity of light as a maximum'[21]

Indian Views (except the Jaina)

In the Sāmkhya-Yoga system one finds varied views expressed on the nature of time Some maintain that time is altogether non-existent[22], some declare that it is an evolute (*parināmaḥ pṛthagbhāvaḥ*) of Primordial Matter (*Prakṛti*)[23], some are of the opinion that Primordial Matter (*Pradhāna*) itself is to be called time[24], some expressly state that time is nothing but action[25] Some put forward the view that time is of two kinds—eternal (*nitya*) and fractional (*khanda*), that eternal time is no more than *gunas* of *Prakṛti*, the fractional time, on the other hand, is produced from Ether (*ākāśa*) through various limiting adjuncts[26] Still some others hold that time is nothing over and above the objects spoken of as past, present and future[27] The view found in the *Yogasūtra* of Patañjali is peculiar and explained clearly in the commentaries thereon According to this view there is no time except moment What is called time, rather duration, has no factual existence, it is only mental construction Moment is real, duration is unreal This has a striking similarity with the Buddhist view that moment is real, the continuum (*santāna*) is unreal Let us study this view in the words of Sir B N Seal "Infinite time is a non-entity objectively considered, being only a construction of the understanding (*buddhinirmāna*) based on the relation of antecedence and sequence, in which the members of the phenomenal series are intuited to stand to one another These phenomenal changes as intuited by us in the empirical consciousness fall into a series, which

21 *Reason and Nature* (Cohen), pp 234–236

22 *Sāmkhyatattvakaumudī* on *kārikā* 33

23 *Mṛgendravṛttidīpikā*, 10 14

24 प्रधानवादे पञ्चविंशतितत्त्वेभ्यो बहिर्भूतस्य कालतत्त्वस्याभावात् प्रधानमेव कालशब्देन व्यवह्रियताम् ।
Parāsarasamhitābhāsya, I 20

25 न कालो नाम कश्चित् पदार्थोऽस्ति । किं तर्हि ? क्रियासु कालसंज्ञा ।
Yuktidīpikā (Calcutta Sk Series), p 158

26 नित्यौ यौ दिक्कालौ तावाकाशप्रकृतिभूतौ प्रकृतेर्गुणविशेषावेव । यौ तु खण्डदिक्कालौ तौ तत्तदुपाधिसंयोगाद् आकाशादुत्पद्यत इत्यर्थं ।
Sāmkhyapravacanabhāsya (Chowkhamba), p 82

27 कालश्च भूत भवद् भविष्यदिति व्यवह्रियमाणपदार्थव्यतिरेकेण न स्वतन्त्रोऽस्ति ।
Vṛttānta, Mānasollāsa on Stotra-verse, 41

the understanding conceives as order in Time The Time-series, then, is a *schema* of the understanding for representing the course of Evolution The *schema* of the understanding supervenes on the phenomenal world as order in Time, and hence in the empirical consciousness the Time-series appears to have an objective reality, and to form a continuum As there is an ultimate and irreducible unit of extensive quantity (*parimāna*) in the *Gunas* or infinitesimal Reals of *Prakrti*, which are without constituent parts, so the moment may be conceived as the ultimate and irreducible unit of this Time-continuum as represented in the empirical cousciousness A moment, therefore, cannot be thought of as containing any parts standing in the relation of antecedence and sequence If change is represented by the Time-series, a moment as the unit of time may be supposed to represent the unit of change Now all physical change may be reduced to the motion of atoms in space, and we may, therefore, define the moment as representing the ultimate unit of such change—viz , the (instantaneous) transit of an atom (or rather a *Tanmātrā*) from one point in space to the next succeeding point Even an atom has constituent parts (the *Tanmātrās*), and hence an atom must take more than one moment to change its position The motion of that which is absolutely simple and without parts from one point in space to the next must be instantaneous, and conceived as the absolute unit of change (and therefore of time, *ksana*) If this is held to be an irreducible absolute unit, it will follow that what we represent as the Time-continuum is really discrete Time is of one dimension Two moments cannot co-exist, neither does any series of moments exist in reality Order in Time is nothing but the relation of antecedence and sequence, between the moment that is and the moment that just went before But only one moment, the present, exists The future and the past have no meaning apart from potential and sub-latent phenomena One kind of transformation to which a thing is subject is that it changes from the potential to the actual, and from the actual to the sub-latent This may be called the change of mark (*laksanaparināma*) as opposed to change of quality (*dharmaparināma*) and the change due to duration or lapse of time (*avasthā-parināma*) The present is the mark of actuality, the future the mark of potentiality, and the past of sub-latency, in a phenomenon Only one single moment is actual, and the whole universe evolves in that one single moment The rest is but potential or sublatent

Vijñānabhiksu points out that this does not amount to a denial

of Time It means that Time has no real (or objective) existence apart from the 'moment' But the latter is real being identical with the unit of change in phenomena (*gunaparināmasya ksanatvavacanāt*) But even this is real only for our empirical (relative) consciousness (*vyutthitadarsana*), which intuits the relation of antecedence and sequence into the evolving Reals (*Gunas*), in the stage of "empirical intuition" (*savicārā nirvikalpaprajñā*) The "intellectual intuition" (*nirvicārā nirvikalpaprajñā*), on the other hand, apprehends the Reals as they are, without the imported empirical relations of Space, Time, and Causality "[28]

It is interesting to contrast this view with the one upheld by Bergson According to this Sāmkhya view, the moment is real while the duration is mental construction Bergson's view is quite opposite There moment is unreal and duration is real Moreover, duration of the Sāmkhya seems to be a series of discrete moments, there is no real 'interpenetration' between a moment that is and a moment that just went before, that is, one does not 'melt' into the other, so to say On the other hand in Bergson's *durée* moments are continuous forming one indivisible flow, its moments 'melt' into one another and form an organic whole I feel that this Sāmkhya view of time is not in tune with their theory of change (*parināmavāda*) They maintain that the states or moments of a particular thing are not discrete but continuous According to this system, reality is neither a series of discrete momentary states (i e mere momentary modes) nor eternally static substance but persistence of an eternal substance through its various changing modes So if they have declared unrelated solitary moment unreal and a continuous flow of moments one melting into the other real, their view on the nature of time would have fitted well with their theory of change This view of theirs seems to have been influenced by the Buddhist view that merely object-moments are real and the continuum (*santāna*) of these discrete object-moments is mental construction [29]

Nyāya-Vaiśesika View According to this system, Time is a substance It is one, eternal and all-pervading It causes movement and change All perceptible things are perceived as moving, changing,

28 *The Positive Sciences of Ancient Hindus* (Seal), pp 19–21
This exposition is based on *Vyāsabhāsya* and Vijñānabhiksu's *Vārtika* on III 52

29 सन्तान समुदायश्च पङ्क्तिसेनादिवन्मृषा । —*Bodhicaryāvatāra* (Ed Vaidya), p 158

coming into being and passing away They are produced and destroyed There must be some Force or Power which thus brings them into existence and moves them all The things themselves cannot do it There must, therefore, be something which makes this movement, origination and destruction of things possible It is this something, this Power or Force, which is Time As it moves and changes things it gives rise to in the percipient the notions, with regard to those things, of past, present and future, of old and new This Time substance, though itself static, is the source of all changes and motions It is devoid of specific physical qualities like colour etc Hence it is not emanable to perceptual cognition Nor could it be an object of mental perception because mind cannot function independently of external sense-organ in the case of external things Its existence is inferred from the facts of consecution and simultaneity between phenomena Had there been no Time we would have no knowledge of consecution or simultaneity and there would be nothing to account for our time-notions associated with all change [30] Time being one unique substance, name given to it is a proper name and not a general term [31] When Time is divided in many different times, it is a metaphor [32] In other words, distinctions in time like a minute, an hour, a day and so on are apparent and due to certain conditions Similar is the case with the division of Time into past, present and future In accordance with the changes of things Time reveals itself as past, present and future Time that is all-pervading partless substance appears as many in association with the changes related to it These different times are mere *representations* produced by one single object only They, being mere representations, are unable to give rise to a general concept [33] From all this it becomes clear that this system considers Time as all-embracing receptacle containing the entire universe It is interesting to note Raghunātha Śiromani's view According to him the essential nature of time is Divinity and nothing distinct from Divinity (Īsvara) [34]

Mīmāmsā View The Bhāttas mainly follow the Vaisesikas in this connection The Bhāttas too consider Time as a substance, all-

30 *Vaisesika Sūtras* II ii 6–9 with *Upaskāra* and *Vivrti* thereon

31 आकाशकालदिशामेकैकत्वादपरजात्यभावे पारिभाषिक्यस्तिस्र संज्ञा भवन्ति ।
—*Praśastapādabhāsya* (Vizianagaram Ed), p 58

32 अञ्जसा कालस्यैकत्वेऽपि सिद्धे नानात्वोपचार । —*Kandalī* (Vizianagaram Ed), p 66

33 आकाशस्य कालस्य दिशश्चैकैकत्वादपरजातिर्नास्ति तस्य व्यक्तिभेदाधिष्ठानत्वात् । —*Ibid* p 59

34 *Journal of The Indian Society of Oriental Art*, Vol XI (1943), p 79,

pervasive, eternal and devoid of physical qualities like colour etc[35] But as against the Vaisesikas they believe that Time is perceptible by all the six sense-organs[36] One would ask as to how that which is devoid of physical qualities could be perceived by all the six senses *Śāstradīpikā* solves the difficulty in the following manner Time is not perceived independently by the senses, but along with the perception of various objects Time is also perceived as their qualification by all the senses[37] On the authority of Rāmānujācārya we can say that the Prābhākaras accept the Vaisesika view of Time *in toto*[38]

Advaita Vedānta View According to this system Time is nothing but nescience (*avidyā*)[39]

Buddhist View At a very early stage of Buddhism—when even the Pitakas were not compiled—a view that there is one unitary immutable Time along with the conditioned empirical time was prevalent, writes Ac Narendradeva, among the Buddhists He bases his inference on the fact that those early Buddhists accepted matter (*rūpa*) only as impermanent and all other subtle elements like *citta* and *vijñāna* as immutable He further states that the conception of time as the cause of the production of impermanent things finds support in the early Buddhist literature[40]

Mahāvibhāsā refers to a view that regards time as immutable and *samskrta dharmas* as impermanent Moreover, according to this view time is a receptacle with three divisions—future, present and past—organically continuous, *samskrta dharmas* move in this receptacle, they having come out of the future enter the present and having come out of the present enter the past Later on the one immutable time seems to have been removed and there remained merely the three 'transitions' (*adhvā*) The Vaibhāsikas think that all the three transitions—future,

35 कालस्यापि विभुत्वेऽप्यौपाधिको भेदव्यवहारोऽस्ति । —*Mānameyodaya* (Adyar Ed), p 191
कालस्य च रूपादिहीनस्य मीमांसकादिभि अभ्युपगमात् । —*Advaitasiddhi* (Nirnaya Ed), p 319

36 स च काल षडिन्द्रियग्राह्य । —*Mānameyodaya*, p 190

37 कालो न स्वातन्त्र्येणेन्द्रियैर्गृह्यते, अथ च विषयेषु स्वेषु गृह्यमाणेषु तद्विशेषणतया सर्वैरपीन्द्रियैर्गृह्यते ।
—*Śāstradīpikā*, I. 1 5

38 तत्र चाभ्युपगमसिद्धान्तन्यायेन कणादतन्त्रसिद्ध एव प्रमेयवर्गोऽङ्गीक्रियते —*Tantrarahasya* (G O S , Baroda), p 17

39 कालस्त्वविद्यैव । —*Siddhāntabindu* (G O S , Poona), p 96

40 *Bauddha-Dharma-Darśana* (Ac Narendradeva), pp 574–75

past and present—exist The distinction among them is based on the causal efficiency (*kāritra*) of an element Causal efficiency (*kāritra*) is of two kinds—one that determines the general character of the remote fruit (*phalaksepa*) and the other that actually produces the fruit (*phaladāna*) All the *dharmas*, when they are in a state of *phalaksepa* are termed present The states prior and posterior to this state are devoid of *phalaksepa-sakti* Prior non-existence of this power is termed future, and posterior non-existence of this power is termed past The future and the past exist in the same sense as the present exists All the three times, rather 'transitions', have the same nature always, merely their efficiency (*kāritra*) differs While discussing the doctrine of the existence of three times (*adhvā*) it is said, in the *Abhidharma-kosa*, that the future (effect) becomes present through *deśāntarakarsana* In the Vaibhāsika list of seventyfive *dharmas* Time finds no mention But we may surmise that through the back door both the types of time—one unitary immutable and the other conditioned empirical—enter the Vaibhāsika philosophy One unitary immutable time is accepted under the name of *Amrta dhātu* (=*Nirvāna dhātu*) The empirical time is accepted in the guise of *samskrta laksanas* which together, like Vaisesika time, constitute the general cause of change [41]

The Sautrāntikas deny the objective reality of the *samskrta laksanas* viz production etc The notions of production etc, they say, refer not to a moment but to a series (of moments) which is a mental construction [42] Again, they believe in the present time only, while the other two divisions of time, namely, past and future, are regarded as non-existent Neither the past nor the future exists [43] Even what is called present is nothing over and above an element (*dharma*) Hence here the moment becomes a synonym of an element [44] This is the reason why the author of *Brahmavidyābharana* writes as follows In the opinion of the Buddhists Time does not exist A jar etc which is perishable by nature in the very act of emerging becomes the basis for the assumption of moment (*ksana*) They assert that moment is nothing over and above the objects such as a jar There is no independent time such as a *ksana* [45]

41 *Ibid*, pp 575–582
42 *Abhidharmakosabhāsya*, ii 46 ab
43 *The Central Conception of Buddhism* (Stcherbatsky), pp 71–80
44 *Ibid*, p 36
45 बौद्धाना मते क्षणपदेन घटादिरेव पदार्थो व्यवह्रियते, न तु तदतिरिक्त कश्चित् क्षणो नाम कालोऽस्ति क्षणिक पदार्थ इति व्यवहारस्तु भेदकल्पनया । II 2 20

Nāgasena maintains that time is a product of ignorance For the enlightened there is no time In the *Abhidhammatthasamgaho* we find stated that time is a subjective element, the concept (*kālapaññatti*) by which we in our internal intuition distinguish our first and foremost states, that it is the *sine qua non* of the succession of mental states [46]

The Mādhyamikas maintain that even from the empirical point of view Time is unsubstantial It is admittedly not an object of perception They—past, present and future—appear to be existences due to our tendency to objectify concepts It is impossible to conceive time either as a permanent immutable entity causing things or as an existent The reasons given against the first view are as follows It cannot be a cause As the cause of the state of production (of a particular thing) is eternal, that state the thing will have eternally Again, the thing whose cause is presumed immutable (Time) should really be uncaused or caused at random It is so because a cause to produce an effect must transform itself into the effect and cease to exist The arguments adduced against the second view are as follows The divisions of Time into the Past, Present and Future are vital to its conception The Present and the Future are what they are in relation to the Past, they should therefore exist in the past, for they are dependent on it If so, they too would be included in the past, or the latter would be indistinguishable from the present and the future If, to avoid this, it were held that the present and the future do not exist in the past, relative to what are they the present and the future ? A non-relative present or future is not possible, and without distinctions, time too is unavailable The same arguments may be urged, *mutatis mutandis*, with regard to the existence of the past or the present in the present and the future, etc Time might be thought to exist in relation to things that change But as changing things (*bhāva*) are untenable, the reality of Time too is not established [47]

Kamalasīla shows the futility of time in the following manner When the speaker addresses a person with the words 'this is prior', 'this is posterior' with reference to objects or events taking place successively a particular impression (*ābhoga*) is formed in the mind of the latter This impression gives rise to the knowledge that things thus referred to are prior or posterior Thus temporal order being otherwise explainable time is not accepted by the Buddhists Again, as

46 *The Indian Historical Quarterly*, Vol IX (1933), p 153

47 *The Central Philosophy of Buddhism* (Murti), pp 198–200

Time is partless according to those who accept it as real, the concept of priority or posteriority is not applicable to it If this priority or posteriority, as they say, primarily belongs to actions and objects, and only secondarily to time, then too, says Kamalasīla, time is unnecessary [48]

Grammarians' View According to Patañjali, Time is the substratum of the world, it is an eternal (*nitya*), indivisible (*akhanda*), ruling (*vibhu*) principle (*padārtha*) We cannot trace its origin Nor can we divide it into parts The principle by which trees, grass, creepers and other formal (*mūrtimat*) substances (*dravya*) are seen sometimes to grow, sometimes to decline is called Time In short, change is due to Time [49] How partless Time possibly came to be divided? Patañjali replies that although it knows no real differentiation yet through the difference of attributes, its differentiation is supposed (*kalpanā*) as is also the case with all-pervading Ether (*ākāsa*) Fractionless unitary time, when all the forms of action (*kriyā*) are associated with it, seems to take different shapes Associated to a particular form of action Time becomes day, associated to another form of action it becomes night and so on Associated to different motions of the sun, Time takes different shapes of day, night, etc [50]

Bhartrhari considers Eternal Verbum or Logos as the Absolute He maintains that this Absolute has the fundamental Power, Time The notion of temporal order could not be accounted for without this Power According to him, thus, Time is not an independent and supersensible substance It is a Power of the Absolute But it is to be noted that the Power and the Powerful are essentially identical [51] This Power has two aspects—*pratibandha* (also called *jarā*) and *abhyanujñā* (also called *krama*) The first is the preventive aspect and the second is the permissive aspect But for the first there would result chaos, all actions or effects being simultaneous Thus a seed, a sprout, a stem and a stalk—all would emerge and exist simultaneously The second makes possible the projection of the sequenceless Absolute into phenomenal sequence of priority and posteriority [52] These two aspects, namely, *pratibandha* and *abhyanujñā* correspond more or less

48 *Tattvasangrahapañjikā* on *kārikās* 629–630

49 येन मूर्तीनामुपचयश्चापचयश्च लक्ष्यन्ते त कालमाहु ।—महाभाष्य (Ed Kielhorn), Vol I, p 409

50 *Ibid*, Vol I, p 409

51 *Vākyapadīya* (Banaras Sanskrit Series), I 2

52 कालात्मापि भावानामात्मानमनुप्रविश्य प्रतिबन्धाभ्यनुज्ञाभ्यां निमज्जनोन्मज्जने कुर्वन क्रम पौर्वापर्यलक्षण प्रकल्पयति ।—Helārāja's comm. (Banaras Sk Series), p 357

Nāgasena maintains that time is a product of ignorance For the enlightened there is no time In the *Abhidhammatthasamgaho* we find stated that time is a subjective element, the concept (*kālapaññatti*) by which we in our internal intuition distinguish our first and foremost states, that it is the *sine qua non* of the succession of mental states[46]

The Mādhyamikas maintain that even from the empirical point of view Time is unsubstantial It is admittedly not an object of perception They—past, present and future—appear to be existences due to our tendency to objectify concepts It is impossible to conceive time either as a permanent immutable entity causing things or as an existent The reasons given against the first view are as follows It cannot be a cause As the cause of the state of production (of a particular thing) is eternal, that state the thing will have eternally Again, the thing whose cause is presumed immutable (Time) should really be uncaused or caused at random It is so because a cause to produce an effect must transform itself into the effect and cease to exist The arguments adduced against the second view are as follows The divisions of Time into the Past, Present and Future are vital to its conception The Present and the Future are what they are in relation to the Past, they should therefore exist in the past, for they are dependent on it If so, they too would be included in the past, or the latter would be indistinguishable from the present and the future If, to avoid this, it were held that the present and the future do not exist in the past, relative to what are they the present and the future ? A non-relative present or future is not possible, and without distinctions, time too is unavailable The same arguments may be urged, *mutatis mutandis*, with regard to the existence of the past or the present in the present and the future, etc Time might be thought to exist in relation to things that change But as changing things (*bhāva*) are untenable, the reality of Time too is not established[47]

Kamalasīla shows the futility of time in the following manner When the speaker addresses a person with the words 'this is prior', 'this is posterior' with reference to objects or events taking place successively a particular impression (*ābhoga*) is formed in the mind of the latter This impression gives rise to the knowledge that things thus referred to are prior or posterior Thus temporal order being otherwise explainable time is not accepted by the Buddhists Again, as

46 *The Indian Historical Quarterly*, Vol IX (1933), p 153

47 *The Central Philosophy of Buddhism* (Murti), pp 198–200

Astronomers' View The view that Time is nothing but action is ascribed to astronomers by some modern scholars But it seems that it is not their view If at all it is their view, it is not the view of all the astronomers but only of the few The *Sūryasiddhānta* states that Time is of two kinds—the one is rod-like indivisible and inflexible (*akhandadandāyamāna*) and without an end (*aksayya*), and the other is the one the nature of which is to measure (*kalanātmaka*) The partless rod-like Time is the cause of production, endurance and destruction of the changing world The measurable Time can be demonstrated (*nidrsya*) and is an object of perception [60] This measurable Time is, again, of two kinds—tangible (*mūrta*) and intangible (*amūrta*) The vital breath is taken as the unit of tangible Time The time necessary in a healthy body for inspiration and expiration is called vital breath (*prāna*) One vital breath takes about four seconds (of the Western division of time) The 'time-atom', the '*truti*', is the unit of intangible time It is the 33,750th part of a second [61]

Jaina View

In the *Āvasyaka Cūrni*, three different views on the nature of time are referred to Some say that time is a quality[62], some maintain that it is nothing but modes of the substance[63], still some others opine that it is an independent substance (*dravya*) in addition to the five, namely, *Jīva* (Soul Substance), *Pudgala* (Matter Substance), *Ākāsa* (Ether Substance), *Dharma* and *Adharma* (Substances serving as the media of motion and inertia respectivly) [64] Out of these three views, the first is, to the best of my knowledge, neither referred to nor explained elsewhere in the whole of the Jaina literature The last two views are considerably old and find mention in the *Bhagavatīsūtra*[65] The

60 लोकानामन्तकृत् काल कालोऽन्य कलनात्मक । स द्विधा स्थूलसूक्ष्मत्वान्मूर्तश्चामूर्त उच्यते ॥—*Sūryasiddhānta* (Kashi Sk Series), *Śl* 10 and the comment thereon

61 प्राणादि कथितो मूर्तस्त्रुट्याद्योऽमूर्तसञ्ज्ञक ।—*Ibid*,, *Śl* 11
According to the commentator, Pt Kapilesvara Chaudhary
$truti = \frac{1}{3240000}$ second

62 काले गुण —*Āvasyaka cūrni* (Ratlam Ed), 340

63 पुण काले दव्वस्स चेव पज्जाओ —*Ibid*, p 340

64 अथवा 'कालश्चेत्येके' एम दव्वकाले । —*Ibid* , p 341

65 किमिद भन्ते । काले त्ति पवच्चइ ? गोयमा । जीवा चेव अजीवा चेव त्ति ।
कइ ण भन्ते । दव्वा पन्नत्ता ? गोयमा ! छ दव्वा पन्नता । त जहा—धम्मत्थिकाए, अधम्मत्थिकाए, आगासत्थिकाए, पुग्गलत्थिकाए, जीवत्थिकाए, अद्धासमये य ।

to the two aspects, namely *viksepa* and *āvarana* ascribed to *Avidyā* by the later writers on Advaita Time (*kālasakti*) is looked upon as the efficient cause (*nimitta-kārana*) or the causal agent (*prayojaka-kartr*) of the phenomenal world in its manifold phases of creation, preservation and dissolution[53] As Time, with the help of its two aspects, makes possible the temporal sequence in phenomenal world, we superimpose on the Time itself the temporal sequence Succession or simultaneity are the attributes of actions or objects and not of Time but we superimpose them on Time because it is Time that presents actions or objects in succession or simultaneity[54] Again, though Time is unitary we wrongly describe it as manifold after having identified it with the actions and movement which it controls[55] Similarly, our description of Time as long or brief is not true Though it is constant and changeless, it appears to be of greater or shorter duration according as the series of actions brought about by it is long drawn out or cut short[56] Moreover, Time, in reality, is not threefold—past, present and future When an action ceases, Time is described as past, when it is about to happen, it is said to be future, and when it continues to flow on as a current, it is called present Thus the distinctions into past, future and present naturally pertain to actions, while they are superimposed on Time[57] The two aspects *pratibandha* and *abhyanujña* are eternal[58] Hence they co-exist Co-existence of these two mutually opposite aspects would give rise to the contingency of conflict between the two The grammarians solve the difficulty by stating that there is a chronological co-existence yet there is a logical sequence between the two and cite a case of three *gunas* of Sāmkhya *Prakrti* in their support[59]

---

53 उत्पत्तौ च स्थितौ चापि विनाशे चापि तद्वताम्। निमित्त कालमेवाहुर्विभक्तेनात्मना स्थितम् ॥
—*Vākyapadīya*, III 9 3

54 तथा च कार्यनिवेशिन' क्रम काले समारोप्यते न स्वतो तत्र भाविक इत्यर्थ ।—Helārāja's comm, p 352
एव यौगपद्यमपि कार्यगत काले समारोप्यते । —*Ibid*, p 353

55 एकत्वेऽपि विभाविते नानात्वमुपाधिभेदनिहितम् । —*Ibid*, p 344

56 दूरान्तिकव्यवस्थानमध्वाधिकरण यथा । चिरक्षिप्रव्यवस्थान कालाधिकरण तथा ॥
—*Vākyapadīya*, III 9 47

57 क्रियाव्युपरमे भूत, सम्भावितायां क्रियायां भविष्यन्, क्षणप्रवाहरूपेण वर्तमानरूपायां तस्यां मुख्य एवायम् ।
—Helārāja's comm, p 350

58 प्रतिबन्धाभ्यनुज्ञाभ्यां वृत्तियां तस्य शाश्वती । —*Vākyapadīya*, III 9 30

59 *Vākyapadīya*, III 9 52 and Helārāja's comm, p 361

Astronomers' View The view that Time is nothing but action is ascribed to astronomers by some modern scholars But it seems that it is not their view If at all it is their view, it is not the view of all the astronomers but only of the few The *Sūryasiddhānta* states that Time is of two kinds—the one is rod-like indivisible and inflexible (*akhandadandāyamāna*) and without an end (*aksayya*), and the other is the one the nature of which is to measure (*kalanātmaka*) The partless rod-like Time is the cause of production, endurance and destruction of the changing world The measurable Time can be demonstrated (*nidrsya*) and is an object of perception [60] This measurable Time is, again, of two kinds—tangible (*mūrta*) and intangible (*amūrta*) The vital breath is taken as the unit of tangible Time The time necessary in a healthy body for inspiration and expiration is called vital breath (*prāna*) One vital breath takes about four seconds (of the Western division of time) The 'time-atom', the '*truti*', is the unit of intangible time It is the 33,750th part of a second [61]

Jaina View

In the *Āvasyaka Cūrni*, three different views on the nature of time are referred to Some say that time is a quality[62], some maintain that it is nothing but modes of the substance[63], still some others opine that it is an independent substance (*dravya*) in addition to the five, namely, *Jīva* (Soul Substance), *Pudgala* (Matter Substance), *Ākāsa* (Ether Substance), *Dharma* and *Adharma* (Substances serving as the media of motion and inertia respectivly) [64] Out of these three views, the first is, to the best of my knowledge, neither referred to nor explained elsewhere in the whole of the Jaina literature The last two views are considerably old and find mention in the *Bhagavatīsūtra*[65] The

60 लोकानामन्तकृत् काल कालोऽन्य कलनात्मक । स द्विधा स्थूलसूक्ष्मत्वान्मूर्तश्चामूर्त उच्यते ॥—*Sūryasiddhānta* (Kashi Sk Series), *Śl* 10 and the comment thereon

61 प्राणादि कथितो मूर्तस्त्रुट्याद्योऽमूर्तसञ्ज्ञक ।—*Ibid*,, *Śl* 11
According to the commentator, Pt Kapilesvara Chaudhary
$truti = \frac{1}{3240000}$ second

62 कालो गुण —*Āvaśyaka cūrni* (Ratlam Ed), 340

63 पुण कालो दव्वस्स चेव पज्जाओ —*Ibid*, p 340

64 अथवा 'कालश्चेत्येके' एम दव्वकालो । —*Ibid* , p 341

65 किमिद भन्ते । कालो त्ति पवच्चइ ? गोयमा । जीवा चेव अजीवा चेव त्ति ।
कइ ण भन्ते । दव्वा पन्नत्ता ? गोयमा ! छ दव्वा पन्नता । त जहा—धम्मत्थिकाए, अधम्मत्थिकाए, आगासत्थिकाए, पुग्गलत्थिकाए, जीवत्थिकाए, अद्धासमये य ।

Śvetāmbara philosophers refer to both these views, though they favour either of them Digambara thinkers state and explain their accepted view only according to which time is an independent substance

Now let us study the arguments put forward by the Śvetāmbara and the Digambara thinkers to establish time as an independent substance (1) The existence of real time is established by the incessant minute imperceptible changes (*vartanā*) that go on in the five substances, without it these changes would not take place as it is their auxiliary cause[66] To give a concrete example, we might say that the stone under a potter's wheel assists in the movement of the wheel The stone here does not impart motion to the wheel, but without this stone such a kind of motion would not have been possible Similarly, time assists or works as an auxiliary cause in the changes produced in substances, though it does not work as a cause proper in their production[67] (2) Jainas should accept Time as an independent substance Though spiritual and material substances are regarded capable by nature to move and to rest, yet they have posited two independent substances *Dharma* and *Adharma* serving as the media or auxiliary cause of motion and inertia respectively Similarly, though the five substances are by nature capable of transforming themselves into their proper modes some auxiliary or general cause like Time should be posited to help them in their transformations Were they to reject Time as an independent substance, they have no right to posit *Dharma* and *Adharma* The case of Time is on par with that of *Dharma* and *Adharma*[68] (3) Though all the causal conditions are there, the mango-tree, etc do not bear fruits *all at once*, this suggests that there is Time substance, with varied capacities, which the effects expect for their fruition[69] (4) Time substance is a controlling prin-

66 धर्मादीनां द्रव्याणां स्वपर्यायनिर्वृत्तिं प्रति स्वात्मनैव वर्तमानाना बाह्योपग्रहाद्विना तद्वृत्त्यभावात् तत्प्रवर्तनोपलक्षित काल इति कृत्वा वर्तना कालस्योपकार ।—*Sarvārthasiddhi* (Ed Pt Phulacandra), p 291

67 स्वकीयोपादानरूपेण ' स्वयमेव परिणममानानां पदार्थाना कुम्भकारचक्रस्याधस्तनशिलावत् पदार्थपरिणतेर्यत् सहकारित्व सा वर्तना भण्यते । वर्तनालक्षण कालाणुद्रव्यरूपो निश्चयकाल ।
—*Dravyasamgrahavrtti* on *gāthā* 21

68 तथा च वर्तनापर्यायस्य साधारणापेक्षा न कथ्यते तदा तु स्थित्यवगाहनापेक्षासाधारणकारणत्वेन धर्माधर्मास्तिकायौ सिद्धौ जातौ तत्राप्यनाश्वास आयाति ।—*Dravyānuyogatarkanā* (Nirnayasagar Ed), p 175

69 चूताद्या शेषहेतूनां सत्त्वेऽपि फलवञ्चिना ।
कालद्रव्यमपेक्षन्ते नानाशक्तिसमन्वितम् ॥ —*Lokaprakāsa*, XXVIII 48

ciple Without it temporal order could not be accounted for Were it not an independent substance, all serial effects would take place simultaneously and thus there would ensue chaos instead of order[70] (5) Without Time substance, how can we have particular divisions of Time? Division implies something of which they are the division[71] (6) Simple uncompounded word 'time' presupposes an independent entity, namely, Time[72] (7) Activities like cooking etc are conventionally referred to as 'cooking time' etc But in this traditional usage of 'cooking time' and so on, the name of time is superimposed on activity The term 'time' really signifies the existence of real time which is the basis of this conventional time[73] (8) Those who maintain that time is nothing but movement of the sun and other luminaries are not right Mere movements of the sun and stars could not account for the changes in substances Even in regard to movement we say 'it is past', 'it is present', 'it is future' Movements require the assistance of Time Without it they are impossible Minute changes constituting movements could not be explained if Time were not posited as an independent real substance[74] (9) It is untenable to maintain that Space (*ākāsa*) can very well perform the function assigned to time In other words, to reject time as an independent substance we cannot legitimately maintain that Space serves as an auxiliary cause of the minute changes (*vartanā*) in the five substances Space merely contains or gives room to the substance It cannot be a causal condition of the minute changes in other substances For instance, a pot can at the most support or contain the rice but it

---

70 असति हि नियामकद्रव्ये किसलय-कलिका-फलप्रसवपरिणतय सहकारतरोर्युगपदाविर्भवेयु, क्रमभाविनी चैषां किसलयादिपरिणतिरुपलभ्यते, तत शक्यमनुमातुम्—यदनुरोधादेता कार्यव्यक्तयस्तारतम्येनात्मातिशयमासादयन्ति सोऽस्त्यत्र कोऽपि काल । —*Siddhasenagani-Tīkā* on *Tattvārthasūtra* IV 15

71 कालद्रव्ये चासति तद्विशेषा समयादय ।
कथ नु स्युर्विशेषा हि सामान्यानुचरा खलु ॥ —*Lokaprakāśa*, XXVIII 21

72 यच्छुद्धपदवाच्य तत् सद् इत्यनुमितेरपि ।
षष्ठ द्रव्य दधत् सिद्धि कालाख्य को निवारयेत् ॥ —*Ibid*, XXVIII 20

73 समयादीना क्रियाविशेषाणा समयादिभिर्निर्वर्त्यमानाना च पाकादीना 'समय पाक' इत्येवमादि स्वसज्ञारूढिसद्भावेऽपि 'समय काल' 'ओदनपाक काल' इति अध्यारोप्यमाण कालव्यपदेशस्तद्व्यपदेशनिमित्तस्य कालस्यास्तित्व गमयति । —*Sarvārthasiddhi*, p 292

74 स्यादेतत्—आदित्यगतिनिमित्ता द्रव्याणां वर्तनेति, तन्न, किं कारणम्? तद्गतावपि तत्सद्भावात् । सवितुरपि भ्रम्यायां भूतादिव्यवहारविषयभूतायां क्रियेत्येव रूढायां वर्तनादर्शनात् तद्धेतुनाऽन्येन कालेन भवितव्यम् ।
—*Rājavārtika* (Ed Pt Mahendrakumar), p 477

cannot cook the rice, for that we need fire[75] (10) Some might even argue that 'Existence' (*Sattā*) itself can perform the function of time, and hence there is no need of positing an independent substance called Time But this view is not sound Minute imperceptible changes themselves constitute the nature of 'Existence' So, how could it be viewed as an auxiliary cause of minute changes[76] (11) A theory is propounded by some that time is nothing but activity (*kriya*) Akalanka explains it as follows Movement of an atom from one space point to the next space point is called an 'instant' There is nothing like a minute Time over and above this movement to measure the span of this instant The collection of these instantaneous activities is called *āvalikā*, the collection of these *āvalikās* is called *ucchvāsa* and so on There is no entity called Time In our every day usage we say 'he sits as long as the cows are milked' Here the usage of 'time' is based on the activities When one activity is circumscribed or limited by another activity, to the latter is applied the term 'time' Thus time is nothing but activity[77] Akalanka refutes this view in the following manner He admits that the usages like 'he did it within a wink of an eye', 'he did it within a breath' are no doubt based on activities But he points out that our application of the term 'time' to activities of 'winking', 'breathing' etc could not be without any ground whatsoever Take an example of our application of the term 'dandī' ('staff-bearer') to Devadatta This application of the 'dandī' to Devadatta could not be baseless Its basis is the relation obtaining between *danda* (staff) and Devadatta Similarly, we should maintain that there is something like Time which, being in relation with activity, makes possible our application of the term 'time' to activity[78] Moreover,

---

75 यथा भाजन तण्डुलानामधिकरण न तु तदेव पचति, तेजसो हि स व्यापार, तथाकाशमप्यादित्यगत्यादिवर्तनाया मधिकरण न तु तदेव निर्वर्तयति। कालस्य हि स व्यापार । —*Ibid*, p 477

76 कालानुगृहीतवर्तना हि सत्तेति ततोऽप्यन्येन कालेन भवितव्यम्। —*Ibid*, p 477

77 स्यान्मतम्—क्रियामात्रमेव काल । सर्वोऽय कालव्यवहार क्रियाकृत । क्रिया हि क्रियान्तरपरिच्छिन्ना अन्य क्रियापरिच्छेदे वर्तमाना कालाख्या भवति। योऽपि समयो नाम भवद्भिरुच्यते स परमाणुपरिवर्तनक्रियासमय एव कालमामानाधिकरण्यात्। न समयपरिमाणपरिच्छेदकोऽन्य तत सूक्ष्मतर कश्चिदस्ति काल । तत्समयक्रियाकलाप आवलिका, तत्प्रचय उच्छ्वास इत्यादि समयक्रियाकलापपरिच्छिन्ना आवलिका उच्छ्वासपरिच्छेदे वर्तमाना कालाख्या। एवमुत्तरत्रापि योज्यम्। लोकेऽपि तथैव गोदोहेन्धनपाकादिरन्योऽन्यपरिच्छेदे वर्तमान कालाख्य इति क्रियैव काल इति । —*Ibid*, p 482

78 सत्य क्रियाकृत एवाय व्यवहार सर्व —उच्छ्वासमात्रेण कृत मुहूर्तेन कृतमिति, किन्तु समय उच्छ्वासो निश्वासो मुहूर्त इति स्वसत्ताभिर्निरूढानां काल इत्यभिधानमकस्मान्न भवति। यथा देवदत्तमन्यत्र निरूढे पिण्डे दण्डत्यभिधानम-कस्मान्न भवति इति दण्डसम्बन्धसिद्धि तथा कालसिद्धिरपि । —*Ibid* pp 482–483

if we were to consider time as identical with activity, the contingency of the absence or non-existence of the present would ensue How ? In connection with activity there are only two alternative states, namely, activity either done or undone There is no third state in its connection, namely, activity neither done nor undone Thus activity is devoid of its present and hence it cannot provide the basis for the usage of present And past and future being relative to present, in the absence of present they too would be non-existent [79] It might be suggested that the collection of activities from the beginning of the effect to its completion is called present But this stand is very weak The activities being momentary, how could there be any possibility of their collection ?[80] Again, if it were argued that time is not accepted independent of activities on the ground that it is not cognised as distinct from activities, Akalanka retorts that similar logic should be applied by the opponent to activities When done so, even activities would suffer the same fate as that of time, they would be nothing over and above agents or substances as they are not cognised as distinct from them [81] The last argument adduced by Akalanka against this theory is that an activity cannot limit or measure another activity Only persistent or perdurable thing can measure another such thing But activity being momentary how can it measure another such activity ? A thing which itself is momentary can never measure another momentary thing [82]

We have already stated that all the Digambara thinkers and a section of Śvetāmbara thinkers upheld the view that time is an independent substance But we should see whether there is any difference of opinion between the Digambara thinkers on the one hand and the concerned Śvetāmbara thinkers on the other Scholars

---

79 तस्य वर्तमानकालाभाव प्रसक्त । कथम् ? ऊयते पट इति य प्रक्षिप्तस्तन्तु सोऽतिक्रान्त , य प्रक्षेप्स्यते सोऽनागत , न च तयोरन्तरे काचिदन्या अनतिक्रान्ताऽनागामिनी क्रियाऽस्ति या वर्तमानत्वेन परिगृह्येत । वर्तमानापेक्षौ च पुनरतीतानागताविष्येते तदभावे तयोरप्यभाव स्यात् । —*Ibid* , p 483

80 आरम्भादिरपवर्गान्त क्रियाकलापो वर्तमान इति । तदप्ययुक्तम् , कुत ? क्षणिकानां क्रियावयवाना समूहाभावाच्च । —*Ibid* , p 483

81 यदि व्यतिरेकेणानुपलब्धे कालो नास्ति इत्युच्यते, ननु क्रियाया क्रियासमूहस्य चाभाव । कारणानां हि प्रवृत्तिविशेष क्रिया, न तेभ्य प्रवृत्तिर्व्यतिरिक्ता उपलभ्यते । —*Ibid* , p 483

82 किञ्च, क्रिया क्रियान्तरस्य परिच्छेदिका कालव्यपदेशभागित्यनुपपन्नमनवस्थानात् । स्थितो हि लोके प्रस्थादि परिमाणविशेष व्रीह्यादेरवस्थितस्य परिच्छेदको दृष्ट । न च तथा क्रियाऽवस्थिता अस्ति क्षणमात्रावलम्बनाभ्युपगमात् । न हि स्वयमनवस्थित कश्चिदनवस्थितस्य परिच्छेदको दृष्ट । —*Ibid* , p 483

cannot cook the rice, for that we need fire[75] (10) Some might even argue that 'Existence' (Sattā) itself can perform the function of time, and hence there is no need of positing an independent substance called Time But this view is not sound Minute imperceptible changes themselves constitute the nature of 'Existence' So, how could it be viewed as an auxiliary cause of minute changes[76] (11) A theory is propounded by some that time is nothing but activity (kriyā). Akalanka explains it as follows Movement of an atom from one space point to the next space point is called an 'instant' There is nothing like a minute Time over and above this movement to measure the span of this instant The collection of these instantaneous activities is called *āvalikā*, the collection of these *āvalikās* is called *ucchvāsa* and so on There is no entity called Time In our every day usage we say 'he sits as long as the cows are milked' Here the usage of 'time' is based on the activities When one activity is circumscribed or limited by another activity, to the latter is applied the term 'time' Thus time is nothing but activity[77] Akalanka refutes this view in the following manner He admits that the usages like 'he did it within a wink of an eye', 'he did it within a breath' are no doubt based on activities But he points out that our application of the term 'time' to activities of 'winking', 'breathing' etc could not be without any ground whatsoever Take an example of our application of the term 'daṇḍī' ('staff-bearer') to Devadatta This application of the 'dandī' to Devadatta could not be baseless Its basis is the relation obtaining between *daṇḍa* (staff) and Devadatta Similarly, we should maintain that there is something like Time which, being in relation with activity, makes possible our application of the term 'time' to activity[78] Moreover,

---

75 यथा भाजन तण्डुलानामधिकरण न तु तदेव पचति, तेजसो हि स व्यापार , तथाकाशमप्यादित्यगत्यादिवर्तनाया मधिकरण न तु तदेव निर्वर्तयति । कालस्य हि स व्यापार । —*Ibid*, p 477

76 कालानुगृहीतवर्तना हि सत्तेति ततोऽप्यन्येन कालेन भवितव्यम् । —*Ibid*, p 477

77 स्यान्मतम्—क्रियामात्रमेव काल । सर्वोऽय कालव्यवहार क्रियाकृत । क्रिया हि क्रियान्तरपरिच्छिन्ना अन्य क्रियापरिच्छेदे वर्तमाना कालाख्या भवति । योऽपि समयो नाम भवद्भिरुच्यते स परमाणुपरिवर्तनक्रियासमय एव कालमामानाधिकरण्यात् । न समयपरिमाणपरिच्छेदकोऽन्य तत सूक्ष्मतर कश्चिदस्ति काल । तत्समयक्रियाकलाप आवलिका, तत्प्रचय उच्छ्वास इत्यादि समयक्रियाकलापपरिच्छिन्ना आवलिका उच्छ्वासपरिच्छेदे वर्तमाना कालाख्या । एवमुत्तरत्रापि योज्यम् । लोकेऽपि तथैव गोदोहेन्धनपाकादिरन्योऽन्यपरिच्छेदे वर्तमान कालाख्य इति क्रियैव काल इति । —*Ibid*, p 482

78 सत्य क्रियाकृत एवाय व्यवहार सर्व —उच्छ्वासमात्रेण कृत मुहूर्तेन कृतमिति, किन्तु समय उच्छ्वासो निश्वासो मुहूर्त इति स्वसज्ञाभिर्निरूढानां काल इत्यभिधानमकस्मान्न भवति । यथा देवदत्तसज्ञया निरूढे पिण्डे दण्डयभिधानम-कस्मान्न भवति इति दण्डसम्बन्धसिद्धि तथा कालसिद्धिरपि । —*Ibid*, pp 482–483

if we were to consider time as identical with activity, the contingency of the absence or non-existence of the present would ensue How ? In connection with activity there are only two alternative states, namely, activity either done or undone There is no third state in its connection, namely, activity neither done nor undone Thus activity is devoid of its present and hence it cannot provide the basis for the usage of present And past and future being relative to present, in the absence of present they too would be non-existent [79] It might be suggested that the collection of activities from the beginning of the effect to its completion is called present But this stand is very weak The activities being momentary, how could there be any possibility of their collection ? [80] Again, if it were argued that time is not accepted independent of activities on the ground that it is not cognised as distinct from activities, Akalanka retorts that similar logic should be applied by the opponent to activities When done so, even activities would suffer the same fate as that of time, they would be nothing over and above agents or substances as they are not cognised as distinct from them [81] The last argument adduced by Akalanka against this theory is that an activity cannot limit or measure another activity Only persistent or perdurable thing can measure another such thing But activity being momentary how can it measure another such activity ? A thing which itself is momentary can never measure another momentary thing [82]

We have already stated that all the Digambara thinkers and a section of Śvetāmbara thinkers upheld the view that time is an independent substance But we should see whether there is any difference of opinion between the Digambara thinkers on the one hand and the concerned Śvetāmbara thinkers on the other Scholars

79 तस्य वर्तमानकालाभाव प्रसक्त । कथम् ? क्ष्यते पट इति य प्रक्षिप्तस्तन्तु सोऽतिक्रान्त, य प्रक्षेप्स्यते सोऽनागत, न च तयोरन्तरे काचिदन्या अनतिक्रान्ताऽनागामिनी क्रियाऽस्ति या वर्तमानत्वेन परिगृह्येत । वर्तमानापेक्षौ च पुनरतीतानागताविष्येते तदभावे तयोरप्यभाव स्यात् । —*Ibid*, p 483

80 आरम्भादिरपवर्गान्त क्रियाकलापो वर्तमान इति । तदप्ययुक्तम्, कुत ? क्षणिकानां क्रियावयवाना समूहाभावाच्च । —*Ibid*, p 483

81 यदि व्यतिरेकेणानुपलब्धे काले नास्ति इत्युच्यते, ननु क्रियाया क्रियासमूहस्य चाभाव । कारणाना हि प्रवृत्तिविशेष क्रिया, न तेभ्य प्रवृत्तिर्व्यतिरिक्ता उपलभ्यते । —*Ibid*, p 483

82 किञ्च, क्रिया क्रियान्तरस्य परिच्छेदिका कालव्यपदेशभागित्यनुपपन्नमनवस्थानात् । स्थितो हि लोके प्रस्थादि परिमाणविशेष व्रीह्यादेरवस्थितस्य परिच्छेदको दृष्ट । न च तथा क्रियाऽवस्थिता अस्ति क्षणमात्रावलम्बनाभ्युपगमात् । न हि स्वयमनवस्थित कश्चिदनवस्थितस्य परिच्छेदको दृष्ट । —*Ibid*, p 483

generally find differences between the two views [83] Let us see what is the real position

According to the Digambara thinkers, time is atomic in nature These time-atoms are innumerable Each time-atom occupies one unit of universe space [84] They do not combine and form molecules as do the atoms of matter Nor do they constitute one single whole as the Medium of motion (*Dharma*), Medium of inertia (*Adharma*) and Space (*Ākāśa*) Though these time-atoms have no spatial extension (*tiryakpracaya*), they do have temporal extension or monodimensional order (*ūrdhvapracaya*) Only those substances that have spatial extension are termed *astikāya* Hence, time is not counted among *astikāyas* [85] Time-atoms are motionless[86] and hence each of them for ever occupy the same unit of universe space (*lokākāśa*) They are eternal as they are atomic and do not form aggregates [87] Origination, persistence and decay in their case is explained through the origination, persistence and decay of other things [88] Sometimes it is said that they are eternal in the sense that they never give up their own nature and that origination and decay in their case is due to the rhythmic rise and fall of their *agurulaghu guna* (their special individual quality) [89] Āc Kundakunda maintains that the time-atom undergoes origination, permanence and destruction at one and the same moment [90] Time-atoms are devoid of physical qualities like colour, flavour etc and in this sense only they are termed *amūrta* [91] They are subtle and imperceptible [92] They go on assuming different modes all the while The smallest mode of time-atom is termed '*samaya*' Each atom has

83 *Darsana aur Cintana* (Pt Sukhlalji), p 332

84 लोयायपदेसे इक्केक्के जे ट्ठिया हु इक्केक्का। रयणाण रासीमिव ते कालाणू असंखदव्वाणि॥ —*Dravyasamgraha gāthā*, 22

85 *Sarvārthasiddhi*, p 312

86 कालाणवो निष्क्रिया । —*Ibid*, p 313

87 कालाणूनां कायत्वाभाव । अत एव विनाशहेतुत्वाभावान्नित्या । —*Rājavārtika*, p 482

88 परप्रत्ययोत्पादविनाशसद्भावादनित्या । —*Ibid*, p 482

89 ध्रौव्य तावत् कालस्य स्वप्रत्यय स्वभावव्यवस्थानात्। व्ययोदयौ परप्रत्ययौ, अगुरुलघुगुणवृद्धिहान्यपेक्षया स्वप्रत्ययौ च। —*Sarvārthasiddhi*, p 312

90 एगम्हि सन्ति समये सभवठिदिणास सण्णिदा अट्ठा। समयस्स सव्वकाल एस हि कालाणुसब्भावो॥ —*Pravacanasāra*, II 51

91 सूचिसूत्रमार्गाकाशच्छिद्रवत् परिच्छिन्नमूर्तित्वेऽपि रूपादियोगाभावाद् अमूर्ता । —*Rājavārtika*, p 482

92 *Ibid*, p 501

infinite such modes[93] Though other substances require time as an auxiliary cause in the emergence of their modes, time itself does not require any other substance as an auxiliary cause in the production of its modes

The Time substance according to the concerned Śvetāmbara thinkers is generally described as follows Their Time substance is confined to the space inhabited by human beings (*manusyaksetra*) Though it is confined to this much space it works as an auxiliary cause of minute changes throughout the universe-space Time performs its work with the help of the motion of heavenly luminaries This motion is available in the human region only[94] A verse found in the *Loka-prakāsa*[95] gives scope to interpret this view as follows Their Time substance pervades the whole universe-space Hence it works as an auxiliary cause in the changes of the substances throughout the universe-space But it is not manifested in various divisions or measures like *samaya*, *āvalikā*, *muhūrta*, day, etc everywhere in the whole of universe-space It is manifested only in the human region It is because it requires for its manifestation the motion of heavenly luminaries which is not available outside the human region When interpreted thus this view becomes indentical, in so far as these points are concerned, with the Digambara view Even Digambara thinkers maintain that manifestations or divisions of Time substance that are due to the motion of the sun are confined to human region only, because the motion of the sun is not available outside that region[96] On the other hand, the ground of these manifestations or modes (namely Time substance) as also its modes not dependent on the motion of the sun are there in the whole of the universe (*loka*) Generally scholars maintain that their Time substance is not atomic But I am unable to find any positive support from the works of the concerned Śvetāmbara thinkers On the contrary, Ac Hemacandra, an eminent Śvetāmbara master, seems to embrace the Digambara

93 *Darsana aur Cintana*, pp 332–333

94 *Ibid*, p 332

95 किन्तु योऽर्कादिचाराभिव्यङ्ग्यो नृक्षेत्रमध्यग । कालो न स्यात् कथ कार्यानुमेय परमाणुवत्॥ XXVIII 19 Study the *Tattvārthabhāsya* on *sūtra* 'तत्कृत कालविभाग ।' (IV 5) Here it is तस्य (कालस्य) विभागो ज्योतिष्काणा गतिविशेषकृत ।

96 एव सवितुरनुसमयगतिप्रचयापेक्षया आवलिकोच्छ्वास-प्राण स्तोक-लव नालिकामुहूर्ताहोरात्र पक्ष-मासत्र्वायनादिसवितृगतिपरिवर्तनकालवर्तनया व्यवहारकालो मनुष्यक्षेत्रे सम्भवतीत्युच्यते, तत्र ज्योतिषा गतिपरिणामात्, न बहि, निवृत्तगतिव्यापारत्वात् ज्योतिषाम् । —*Rājavārtika*, p 482

view[97] And if Ac Hemacandra's view is considered to be the view of those concerded Śvetāmbara thinkers, there is no difference whatsoever between the two, as a matter of fact there are no two views, there is but one view only

It becomes clear from the above discussion that according to this view Time is of two kinds—Absolute (*mukhya*) and Relative or Conventional (*vyāvahārika*) Usage or division of past, present and future is metaphorically or secondarily applicable to the Absolute Time while it is primarily applicable to the Relative Time[98] Again, they say that that which is the auxiliary cause of the minute imperceptible incessant changes (*vartanā*) in the substances is the Absolute Time while that which is the auxiliary cause of the gross perceptible changes (*parināma*), the movement (*kriyā*) and the temporal order (*paratvāparatva*) is the Relative Time[99] They regard the manifestations or divisions or modes of Time made possible by solar motion as Relative Time Even an activity might be considered by them as Relative Time when it itself being measured measures another activity[100] From all this we can deduce that these Jaina thinkers regarded Time sulbstance shorn of all its modes as Absolute Time and the modes of this substance as Relative Time And we have already pointed out that even its modes are of two kinds—some dependent on solar motion and others independent of it In this background their statement that the division of past, present and future is secondarily applicable to Absolute Time while it is primarily applicable to Relative Time becomes quite understandable But when they say that Absolute Time is an auxiliary cause of minute imperceptible changes in the five substances and Relative Time is the causal condition of gross perceptible changes, movement and temporal sequence, there seems some difficulty and confusion Do they mean to say that Absolute Time, without the help of its minute modes not dependent on solar motion, serves as an auxiliary cause of minute changes in other substances ? If they really

---

97 लोकाकाशप्रदेशस्था भिन्ना कालाणवस्तु ये। भावाना परिवर्ताय मुख्य काल स उच्यते ॥—*Vrtti* on *Yogaśāstra*, I 16

98 तत्र परमार्थकाले भूतादिव्यवहारो गौण , व्यवहारकाले मुख्य । —*Rājavārtika*, p 482

99 स्यान्मतम्—वर्तनाग्रहणमेवास्तु कालास्तित्वख्यापन तद्विकल्पत्वात् परिणामादीनामिति। तन्न। किं कारणम् ? कालद्वैविध्यप्रदर्शनार्थत्वात् प्रपञ्चस्य। द्विविध काल—परमार्थकाल व्यवहाररूपश्चेति। तत्र परमार्थकाल वर्तनाया उपकारक ।—*Ibid* , p 482

100 कालवर्तनया लब्धकालव्यपदेश कुतश्चित् परिच्छिन्न अपरिच्छिन्नस्य परिच्छेदहेतु । —*Ibid* , p 432

mean so, the Jaina view of Absolute Time becomes identical with the Vaisesika view with this much difference that Absolute Time, according to the Vaisesikas, is not atomic while it is atomic according to these Jaina thinkers If it be said that it does take their help, those modes should not be classed as Relative Time because for Absolute Time the criterion laid down is to work as an auxiliary cause of minute changes in the five substances And as a result Time substance with such modes and not the Time substance shorn of all its modes should be regarded as Absolute Time But this would make possible the division of past, present and future primarily applicable to Absolute Time—which is not acceptable to these thinkers Now our task is to understand their statement that Relative Time is the auxiliary cause of gross modifications, movements and temporal sequence I feel that the Relative Time under discussion could be nothing but the minute unanalysable ultimate mode of Time substance This mode is termed *samaya* It is identical with an instant[101] (also termed *samaya*) which is defined as the time taken by an atom to traverse a unit of space by a slow movement[102] And it is this instant which makes possible the gross modification, movement and temporal sequence in the following manner Gross modification or change implies duration which is impossible without instants Movement means existence of a body at different contiguous space points *at different instants* This means that without instants even movement would become impossible *Dharma* is regarded as an auxiliary cause of movement but not in the

101 *Darsana aur Cintana*, p 333

102 अप्रदेश एव समयो एकैकमाकाशप्रदेशमभिव्याप्य तस्थुष प्रदेशमात्रस्य परमाणोस्तदभिव्याप्तमेकमाकाशप्रदेश मन्दगत्या व्यतिपतत एव वृत्ति ।—Amrtacandra's comm on *Pravacanasāra*, II 46 See also *Vrtti* on *Dravyasamgraha* (Ārrah Ed), *gathās* 21–22 Compare तत्र परमसूक्ष्मक्रियस्य सर्वजघन्यगतिपरिणतस्य परमाणो स्वावगाहनक्षेत्रव्यतिक्रमकाल समय इत्युच्यते । *Bhasya* on *Tattvārthasūtra*, IV 15

The Jainas maintain that as soon as the soul is liberated, it travels the whole universe and reaches the Abode of the Liberated *within a samaya* Again they believe that the sound-atoms travel the whole universe *within a samaya* Now, if they were to define a *samaya* (moment) *in terms of movement of an atom from one space point to the next one*, they cannot help qualifying this movement by the term 'slow' (*jaghanya* or *manda*) The Buddhists talk of the speedy motion (*āśugati*) of an atom in this connection The Yoga system refers simply to motion of an atom without any qualification slow or speedy (*calitaḥ paramānuḥ*)

same sense in which Relative Time is Priority or posteriority of things would not be possible without an order or sequence in instants themselves In this manner minute unanalysable modes of Time substance could be understood as an auxiliary cause of gross modification, movement and temporal sequence The number of such minute modes every time-atom possesses is infinite (*ananta*)

We have studied the view that Time is an independent substance According to the other view *Time* is nothing but the modes of the five substances In other words, time is identical with change and nothing over and above change The minute changes, gross changes, movement, old state, new state, etc are merely the modes of the five substances And the Jainas, being the upholders of the theory of non-absolutism (*Syādvāda*), believe that there obtains a relation of identity-cum-difference between a substance and its modes In other words, according to them, modes are in a way identical with the substance Hence the name 'substance' (*dravya*) is secondarily applied to them also The statement, occurring in the *Bhagavatīsūtra*, that *Jīva* and *Ajīva* substances themselves are called Time means that the modes of these five substances are called Time, Time is nothing over and above these modes[103] The alleged effects of Time, namely, usages like *samaya*, *āvalikā*, etc and the states of being old and new etc are nothing but particular movements or modes of the substances For instance, the ultimate indivisible mode of any of the five substances constitutes the nature of *samaya* A series of such innumerable modes is called *āvalikā* A number of *āvalikās* makes a *muhūrta* And thirty *muhūrtas* form a night and a day Out of the two modes of a substance one necessarily precedes the other, the preceding one is termed 'old' and the succeeding one is termed 'new' Thus what is called *samaya* (instant) is an indivisible ultimate mode of any of the five substances And what are called *āvalikā*, *muhūrta*, day, night etc are merely the names of intellectually constructed long and short series of the ultimate modes Modification is an activity (of a substance) that goes on in-

103 अत्राहु केऽपि जीवादिपर्याया वर्तनादय ।
काल इत्युच्यते तज्ज्ञै पृथग् द्रव्य तु नास्त्यसौ ॥
एव च द्रव्यपर्याया एवामी वर्तनादय ।
सम्पन्ना कालशब्देन व्यपदेश्या भवन्ति ये ॥
पर्यायाश्च कथञ्चित् स्युर्द्रव्याभिन्नास्ततश्च ते ।
द्रव्यनाम्नापि कथ्यन्ते जातु प्रोक्त यदागमे ॥

—*Lokaprakāsa*, XXVIII 5, 11 and 12

cessantly without the help of any other substance (time) Thus substances transform themselves by themselves into their respective modes An independent Time substance is not required to assist other substances in their transformation or change [104]

In fact, I see no logic in positing Time as an independent substance We can account for all the concerned usages with the help of the modes of the five substances The argument that the case of Time is on par with *Dharma* and *Adharma* is not sound *Dharma* and *Adharma* are, of course, posited to account for motion and inertia respectively But motion and inertia of a substance are not eternal Sometimes we find a substance in motion and sometimes we find it at rest This suggests that there must be some condition of motion and inertia over and above the substance itself And hence the Jainas posited *Dharma* and *Adharma* as conditions or media of motion and inertia Those who posit Time as an independent substance do so to account for mainly the minute changes But according to the Jainas such changes are eternal—without beginning and end Hence it is illogical to posit a causal condition to account for it What is eternal—beginningless and endless—has no cause whatsoever Again, the argument that without Time the order of the world could not be explained, that in its absence, the seed, the sprout and the fruit would emerge simultaneously—is also very weak The order of the universe is firmly based on the principle of causality Time is superfluous The description of Time as atomic seems metaphorical Each and every material atom could be called time-atom And this very well explains the scriptural statements regarding the absence of its spatial extension (*apranesī*) [105] The conception of time-atom is vitiated by many contingencies If Time is accepted as an independent substance why is it not conceived as one continuous whole like *Dharma*, *Adharma* and *Ākāśa*? Again, Time is posited to account for the minute changes in other substances, but what would account for the changes in Time substance itself? If it be said that the modification of time-atom is natural and hence requires no other causal condition, the same logic should be applied to explain the modification of other substances If some other auxiliary cause is posited to explain changes in time-atom, it would involve infinite regress Hence, this view of an independent atomic Time substance seems to be very weak and unsound

104 *Darsana aur Cintana*, pp 331–332

105 This point of criticism is found in the works of concerned Svetāmbara thinkers See *Dravyānuyogatarkanā*, X 18–19

same sense in which Relative Time is Priority or posteriority of things would not be possible without an order or sequence in instants themselves In this manner minute unanalysable modes of Time substance could be understood as an auxiliary cause of gross modification, movement and temporal sequence The number of such minute modes every time-atom possesses is infinite (*ananta*)

We have studied the view that Time is an independent substance According to the other view Time is nothing but the modes of the five substances In other words, time is identical with change and nothing over and above change The minute changes, gross changes, movement, old state, new state, etc are merely the modes of the five substances And the Jainas, being the upholders of the theory of non-absolutism (*Syādvāda*), believe that there obtains a relation of identity-cum-difference between a substance and its modes In other words, according to them, modes are in a way identical with the substance Hence the name 'substance' (*dravya*) is secondarily applied to them also The statement, occurring in the *Bhagavatīsūtra*, that *Jīva* and *Ajīva* substances themselves are called Time means that the modes of these five substances are called Time, Time is nothing over and above these modes [103] The alleged effects of Time, namely, usages like *samaya*, *āvalikā*, etc and the states of being old and new etc are nothing but particular movements or modes of the substances For instance, the ultimate indivisible mode of any of the five substances constitutes the nature of *samaya* A series of such innumerable modes is called *āvalikā* A number of *āvalikās* makes a *muhūrta* And thirty *muhūrtas* form a night and a day Out of the two modes of a substance one necessarily precedes the other, the preceding one is termed 'old' and the succeeding one is termed 'new' Thus what is called *samaya* (instant) is an indivisible ultimate mode of any of the five substances And what are called *āvalikā*, *muhūrta*, day, night etc are merely the names of intellectually constructed long and short series of the ultimate modes Modification is an activity (of a substance) that goes on in-

103 अत्राहु केऽपि जीवादिपर्याया वर्तनादय ।
काल इत्युच्यते तज्ज्ञै पृथग् द्रव्य तु नास्त्यसौ ॥
एव च द्रव्यपर्याया एवामी वर्तनादय ।
सम्पन्ना कालशब्देन व्यपदेश्या भवन्ति ये ॥
पर्यायाश्च कथञ्चित् स्युर्द्रव्याभिन्नास्ततश्च ते ।
द्रव्यनाम्नापि कथ्यन्ते जातु प्रोक्त यदागमे ॥

—*Lokaprakāsa*, XXVIII 5, 11 and 12

cessantly without the help of any other substance (time) Thus substances transform themselves by themselves into their respective modes An independent Time substance is not required to assist other substances in their transformation or change [104]

In fact, I see no logic in positing Time as an independent substance We can account for all the concerned usages with the help of the modes of the five substances The argument that the case of Time is on par with *Dharma* and *Adharma* is not sound *Dharma* and *Adharma* are, of course, posited to account for motion and inertia respectively But motion and inertia of a substance are not eternal Sometimes we find a substance in motion and sometimes we find it at rest This suggests that there must be some condition of motion and inertia over and above the substance itself And hence the Jainas posited *Dharma* and *Adharma* as conditions or media of motion and inertia Those who posit Time as an independent substance do so to account for mainly the minute changes But according to the Jainas such changes are eternal—without beginning and end Hence it is illogical to posit a causal condition to account for it What is eternal—beginningless and endless—has no cause whatsoever Again, the argument that without Time the order of the world could not be explained, that in its absence, the seed, the sprout and the fruit would emerge simultaneously—is also very weak The order of the universe is firmly based on the principle of causality Time is superfluous The description of Time as atomic seems metaphorical Each and every material atom could be called time-atom And this very well explains the scriptural statements regarding the absence of its spatial extension (*apraneśī*) [105] The conception of time-atom is vitiated by many contingencies If Time is accepted as an independent substance why is it not conceived as one continuous whole like *Dharma*, *Adharma* and *Ākāśa* ? Again, Time is posited to account for the minute changes in other substances, but what would account for the changes in Time substance itself ? If it be said that the modification of time-atom is natural and hence requires no other causal condition, the same logic should be applied to explain the modification of other substances If some other auxiliary cause is posited to explain changes in time-atom, it would involve infinite regress Hence, this view of an independent atomic Time substance seems to be very weak and unsound

104 *Darśana aur Cintana*, pp 331–332

105 This point of criticism is found in the works of concerned Svetāmbara thinkers See *Dravyānuyogatarkaṇā*, X. 18–19.

The Religious' Prāyaścittas according to the Old Jaina Ritual[1]

COLETTE CAILLAT

ALL the religious communities of India have exhorted their people to "redeem" their offences, to "wash" their faults away so as to become "clean" and "purified"

Whether Brahmanic, Buddhist or Jaina, the teachers who have elaborated the various atonements have been exposed to the same historical factors, have lived, broadly speaking, in the same social context It is no wonder, then, that most of the principles on which

---

1 This paper is a summary of the conclusions which were reached in my book *Les expiations dans le rituel ancien des religieux Jaina*, Paris 1965, 239 pp (Publications de l'Institut de Civilisation indienne, serie in-8, fascicule 25) I cannot, in the present essay, show what I have tried to emphasize there, that the Jaina community was constantly humane, that the atonements have been conceived, first and foremost, to help the penitent in every respect

The works which will be the most frequently referred to are Vav, Nis=*Vavahāra- und Nisīha-sutta* Herausgegeben von Walther Schubring Leipzig, 1918 (AKM XV 1) The suttas are numbered in the present paper as in *Drei Chedasūtras des Jaina-Kanons* — *Āyāradasāo, Vavahāra, Nisīha* — Bearbeitet von Walther Schubring Mit einem Beitrag von Colette Caillat Hamburg, 1966 *Vyavahārasūtra*, edited with the Bh(āsa) and Malayagiri's T(īkā),

the theory of *prāyascitta* is based are very similar in all Indian circles, —and, furthermore, that they are extremely close to many of the funda-

Bhāvnagar, 1926, [1927], 1928 Note the following corespondance between the *sutta* and the commentaries

				T *vibhāga*
				I
Vav *udd* 1	1–14	Bh 1 *gāthā*	1–288	II
	15–35		289–429	III
			1–334	IV
udd 2		2		IV (by mistake ? here noted IV')
udd 3		3		

Nisitha-sūtram Edited with *Bhāsya* and *Cūrni*, 4 vol , Agia 1957-1960
K = *Das Kalpasûtra* Die alte Sammlung jinistischer Monchsvorschriften Einleitung, Text, Anmerkungen, ubersetzung, Glossar von Walther Schubring Leipzig, 1905
Jīya = *Jīyakappa*, Jita = Jinabhadra's *Jītakalpa*, mit Auszugen aus Siddhasena's *Cûrni*, von Ernst Leumann (Sitzungsberichte der Koniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1892, pp 1195–1210)
Uvav (*Uvavāiya-sutta*) = Das *Aupapâtika Sûtra* Erstes Upânga der Jaina I Theil Einleitung, Text und Glossar Von Dr Ernst Leumann Leipzig, 1883 (AKM VIII 2)
Āyār 1 (*Āyāranga-sutta*) = *Ācārānga-sūtra* Erster Śrutaskandha Text, Analyse und Glossar von Walther Schubring Leipzig, 1910 (AKM XII 4)
Pāksika-sūtram Edited with Yasodeva's commentary, Bombay, 1911 (DLJP)
Pravacanasāra = Nemicandra, *Pravacanasāroddhara* 2 vol , Bombay, 1922–1926 (DLJP 58, 64)
Samavāyanga Edited with Abhayadeva's *vrtti* Bombay, 1918 (Āg S)
Thānanga Edited with Abhayadeva's *vrtti* Bombay, 1918–1920 Āg S 1, 2)
Doctrine = Walther Schubring, *The Doctrine of the Jainas* Described after the old Sources Translated from the revised German Edition by Wolfgang Beurlen Delhi, 1962 (References are to the paragraphs)
Walther Schubring, *Worte Mahāvīras* Kritische ubersetzungen aus dem Kanon der Jaina Gottingen, 1926 (Quellen der Religionsgeschichte 14, 17)
Shantaram Bhalchandra Deo, *Jaina Monastic Jurisprudence* Poona, 1960 Id *History of Jaina Monachism* From Inscriptions and Literature Poona, 1956 (Deccan College Dissertation Series 17)
WZKM = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Vienna
ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, Leipzig, Wiesbaden

The Religious' Prāyaścittas according to the Old Jaina Ritual[1]

COLETTE CAILLAT

ALL the religious communities of India have exhorted their people to "redeem" their offences, to "wash" their faults away so as to become "clean" and "purified"

Whether Brahmanic, Buddhist or Jaina, the teachers who have elaborated the various atonements have been exposed to the same historical factors, have lived, broadly speaking, in the same social context It is no wonder, then, that most of the principles on which

---

1 This paper is a summary of the conclusions which were reached in my book *Les expiations dans le rituel ancien des religieux Jaina*, Paris 1965, 239 pp (Publications de l'Institut de Civilisation indienne, serie in-8, fascicule 25) I cannot, in the present essay, show what I have tried to emphasize there, that the Jaina community was constantly humane, that the atonements have been conceived, first and foremost, to help the penitent in every respect

The works which will be the most frequently referred to are Vav, Nis=*Vavahāra- und Nisīha-sutta* Herausgegeben von Walther Schubring Leipzig, 1918 (AKM XV 1) The suttas are numbered in the present paper as in *Drei Chedasūtras des Jaina-Kanons — Āyāradasāo, Vavahāra, Nisīha* — Bearbeitet von Walther Schubring Mit einem Beitrag von Colette Caillat Hamburg, 1966 *Vyavahārasūtra*, edited with the Bh(āsa) and Malayagiri's T(ikā),

the theory of *prāyaścitta* is based are very similar in all Indian circles, —and, furthermore, that they are extremely close to many of the funda-

Bhāvnagar, 1926, [1927], 1928 Note the following corespondance between the *sutta* and the commentaries

					T *vibhāga*	I
Vav *udd*	1	1–14	Bh 1 *gāthā*	1–288		II
		15–35		289–429		III
				1–334		
udd	2		2			IV
udd	3		3			IV (by mistake? here noted IV')

Nisītha-sūtram Edited with *Bhāsya* and *Cūrni*, 4 vol, Agra 1957-1960

K = *Das Kalpasûtra* Die alte Sammlung jinistischer Monchsvorschriften Einleitung, Text, Anmerkungen, ubersetzung, Glossar von Walther Schubring Leipzig, 1905

Jīya = *Jīyakappa*, Jīta = Jinabhadra's *Jîtakalpa*, mit Auszugen aus Siddhasena's *Cûrni*, von Ernst Leumann (Sitzungsberichte der Koniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1892, pp 1195–1210)

Uvav (*Uvavāiya-sutta*) = *Das Aupapâtika Sûtra* Erstes Upânga der Jaina I Theil Einleitung, Text und Glossar Von Dr Ernst Leumann Leipzig, 1883 (AKM VIII 2)

Āyār 1 (*Āyāranga-sutta*) = *Ācārânga-sūtra* Erster Śrutaskandha Text, Analyse und Glossar von Walther Schubring Leipzig, 1910 (AKM XII 4)

Pāksika-sūtram Edited with Yasodeva's commentary, Bombay, 1911 (DLJP)

Pravacanasāra = Nemicandra, *Pravacanasāroddhara* 2 vol, Bombay, 1922–1926 (DLJP 58, 64)

Samavāyanga Edited with Abhayadeva's *vrtti* Bombay, 1918 (Āg S)

Thānanga Edited with Abhayadeva's *vrtti* Bombay, 1918–1920 Āg S 1, 2)

Doctrine = Walther Schubring, *The Doctrine of the Jainas* Described after the old Sources Translated from the revised German Edition by Wolfgang Beurlen Delhi, 1962 (References are to the paragraphs)

Walther Schubring, *Worte Mahāvīras* Kritische ubersetzungen aus dem Kanon der Jaina Gottingen, 1926 (Quellen der Religionsgeschichte 14, 17)

Shantaram Bhalchandra Deo, *Jaina Monastic Jurisprudence* Poona, 1960 Id *History of Jaina Monachism* From Inscriptions and Literature Poona, 1956 (Deccan College Dissertation Series 17)

WZKM = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Vienna

ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, Leipzig, Wiesbaden

mental tenets of the *Arthaśāstra* But, though many comparisons could be traced, we must confess that many points still escape us Therefore in the present state of knowledge, it has seemed best to study Jaina *prāyascitta* from the Jaina point of view, and even, to begin with, mostly restricting the investigation to the Śvetāmbaras' oldest doctrine

It is said to be based on religious tradition (*suya, sruta*), as opposed to custom (*jīya, jīta*), it is expressed in the *Kappa-*, *Vavahāra-* and *Nisīha-sutta*, whereas *jīya* is embodied in the *Jīya-kappa*

Although the *Nisīha* is traditionally supposed to deal with the "abatement", "non-abatement" and "increase" of the so-called *parihāra* atonement, the bulk of this treatise just quotes the faults that this very *parihāra* is meant to redeem 1952 cases are listed according to the proposed length of the penance either one month or four months, each "heavy" or "light" (*infra*) The *parihāra* is, indeed, a very ancient and important *prāyaścitta* It is not mentioned elsewhere, except precisely in the *Kappa* and *Vavahāra*, the oldest disciplinary books of the Canon the reason may be that it grew obsolete very soon But, thanks to the *Nisīha-bhāsa* and *-cūrni*, to the *Vavahāra-bhāsa* and *-ṭīkā*, many interesting details about it have been handed down to us[2] It should be stressed that these commentaries generally deserve to be trusted, whatever their defects, and though important changes had taken place between their redaction and the teaching of the *suttas* nevertheless, it has been convincingly shown that they have carefully preserved and transmitted the old tradition[3]

THE JAINA COMMUNITY Before studying the *prāyascittas*, it will prove useful to remember the structure of the Jaina community For the *nigganṭha* does not expiate haphazard, but only after having confessed his offence to his superior The teacher, duly considering the monk's age, religious status, abilities, physical and moral strength, responsibility and, moreover, the circumstances of the fault, decides which is the right penance, instructs the man accordingly, and, very often, helps him in various ways so that the *prāyaścitta*, being correctly effected, may benefit the culprit

2 Especially ad Vav 1, 17–20 = Nis 20, 17–20, ad Vav 1, 21–24, 2, 1–6, 27–30

3 Cf G Buhler, *On the authenticity of the Jaina tradition*, etc WZKM 1, 1887, 165-180, 3, 1889, 233-240, etc Cf Schubring, Doctrine p 49 *ubi alia*, E Leumann, *Dasavaikālika-sūtra* and *-niryukti*, ZDMG 46, 1892, 581-663, especially 592 , Doctrine § 43

It is well-known that the Jaina *saṃgha* is divided into units called *gaṇa* (later *gaccha*), small groups, collected around a famous *ācārya* and his pupils, are known as *kula* The monks who have been brought up in the same spiritual "families", or in the same "troups", who therefore have the same spiritual habits, and those who have been instructed at the feet of the same teachers are said to be "of the same party", *egapakkhiya* (Vav 2, 26, VavBh 2, 325) The links between those who received the same education are undoubtedly the closer (cf Bh T, ad Vav 2, 26) [4]

There have been discussions about the unit named *sambhoga* Various opinions have been expressed concerning its attributions Schubring stresses that the *sāmbhogikas* (amg *sambhoiya*) conform to the same rules when begging or using the alms [5] More generally, it appears that they observe the same religious conduct (*ācāra*), and this is symbolized by the fact that they partake of the same meal, in one and the same "circle" [6] This is evident in the ritual of the *vihār'ālocanā*, which eventually takes place between the members of the *sambhoga* those who have come to confess themselves eat with their "commensals", either before the confession if the offence is a small one, or after if the offence is quite heavy, and the culprit is liable to a sort of excommunication [7] The *sambhoiyas* are supposed to have the same tastes, and are sometimes called *samanunna* (Sk *samanojña*) [8] They are to be distinguished from monks "of another commensality", who, nevertheless show religious zeal (*anyasambhogika saṃvigna*) [9] and from those "with whom *sambhoga* has been broken", for example because their religious zeal is questionable (*bhinnasāmbhogika amanojña asaṃvigna*) [10], and, finally, from the *visambhogika* (that is the *pārśvastha*, etc and *saṃyatī*) who are altogether "excluded from commensality" [11]

4 This is not surprising it has been often noted that the Indians are very tolerant concerning the dogma, J A Dubois, *Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde* I 278, Max Weber, *The Religion of India* 21, 117, 189, Gonda, *Die Religionen Indiens* I 351, etc

5 Doctrine 139 Compare Deo, History 230 and n 88

6 *sarvais tapo-viśesa-prati-panna-varjitaiḥ sādhubhir ekatra maṇḍalyām bhoktavyam*, VavT IV 82 b – 83 a, *sam ekībhūya samāna-samācārāṇām sādhūnām bhojanam sambhogaḥ*, Samavāya 22 b 7, etc

7 VavT II 17 b, *infra*

8 VavT II 17 a 4, 17 b 3, etc Cf *sāmbhogika sama-sukha-duḥkha*, VavT IV' 45 a 3

9 Samav 23 a 4, cf *infra*

10 VavT II 21 a 6

11 Samav 22 b 10 ff Cf *infra*

On twelve occasions, contacts between *sambhogika* and *visambhogika* are severely restricted [12] Moreover, it should be remembered that the corresponding verb, *sambhunjittae* is used, with *samvasittae* "to cohabit", in the formula expressing the admission of a *niggantha* into a religious group [13]

It is a well-known fact that units called *sambhoga* and *samvāsa* existed in the Buddhist *samgha* too [14] But their function does not seem to be absolutely identical with that of the Jaina *sambhoga* The fact remains that similarities can be traced Moreover, in both communities, the heaviest *prāyascittas*, characteristically enough, exclude the culprit from one or the other of these kinds of associations or "communions" [15]

CLASSIFICATION OF THE RELIGIOUS The monks who build the *samgha* bear different names in the different strata of the canonical literature But, from a practical point of view, their various appellations, whether *niggantha, bhikkhu*, or *samana niggantha*, etc, can be considered as synonyms [16]

~~~

12 Samav 21 b - 24 a = NisBh 2071 f, cf Abhidhāna 7, 207 a - b

13 Vav 6, 10 f, 7, 1, 4 f, cf K 4, 4, 1, 35

14 The notion of *sambhoga* has been considerably elaborated among the Buddhists, cf Paul Mus, *Barabudur* *264 The old *Vinaya* commentary distinguishes two sorts *sambhogo nāma dve sambhogā āmisa-sambhogo ca dhamma-sambhogo ca āmisa-sambhogo nāma āmisam deti vā patiganhāti vā dhamma-sambhogo nāma uddisati vā uddisāpeti vā* (Vin IV 137, 29 ff)

15 Cf the arrangements against the *pataniya* monk according to *Abhidharmakośa* (transl La Vallee Poussin IV 96)

16 Sk *nirgrantha*, amg *niggantha* and *niyantha*, pā *nigantha*, etc About these forms, Jacobi IA 9, 1880, 158 f, K R Norman, JOIB 10, 1961, 349 f, VavT explains *nirgato granthād dravyataḥ suvarn'ādi-rūpāt, bhāvato mithyātv'ādi-laksanād iti nirgranthah* (IV' 27 b 6 f) Cf *Uttarajjhāyā* 29, 31

As for the *bhikkhu* (*bhiksu*), his name etymologically may well mean "he who lives on alms", a "mendicant" (E Burnouf, *Introduction a l'histoire du buddhisme indien*[2] p 245, V S Agrawala, *India as known to Pānini*[2] 382 (ad Pān 3 2, 168), cf Schubring IA 39, 259 this fact is not ignored by Malayagiri (cf *bhikṣi yācnāyām*, VavT II 1 b 11) nevertheless, it does not prevent him from establishing a relation between *bhiksu* and the root *bhid*- *bhāvasya bhedako bhiksuḥ* , *ibid*, 5 b - 6 a Compare, among the Buddhists, *Abhidharmakosa*, transl La Vallee Poussin IV, p 96 f
~~~

In view of the atonements and penances, the commentators have been led to distinguish between many categories and types of monks

Some of them (the *jinakappiya*, etc) are "not concerned" with the *gana*, therefore are known as *niravekkha* (*nirapeksa*, *infra*), or, again, as *gicchaniggaya*, "outside the *gaccha*" Generally, monks do feel "concerned", thus rank as *sāvekkha* (*sāpeksa*), it is expressly the case of the *āyariya*, *uvajjhāya* and *bhikkhu* (VavT III 48 b), the various teachers, "residing inside the *gaccha*" are said to be *gacchavāsī* (*ibid* IV 7 b) This classification testifies to the fact that, during certain observances, the links between monk and *gana* have to be released

The *jinakalpika* must have succeedingly "accomplished the (religious) act", that is a 3½ days fast they are *krtakarana*, whereas among the *sāvekkha*, some are *krtakarana*, some are not (*ak*) Further, some *bhiksus* are "strong" (*sthira*), some are "weak" (*asthira*) devoid of firmness and resolution (*asthire dhrty-avastambha-rahite*, VavT III 11 b 7) [17]

An important distinction, in the *Mahānisīha* and the commentaries, (though it does not appear in the old canonical books) is that between *agīyattha* and *gīyattha* or *kadajogī* the last-mentioned is well versed in the treatises concerning the begging of food, clothes, and books, and in the *cheya-sutta* [18] The *gīyattha*, or "adept", is sometimes considered as a "bull" (*vasaha*, *vrsabha*) [19], whereas the *agīyattha* is called a "deer" (*miga*, *mrga*) [20]

Moreover, some monks are recognized as "incompetent" (*akovida*), while others are "competent" (*vikovida*), which means that these either are *gīyattha*, or have already effected a *prāyaścitta* (in fact, probably a *parihāra*), or again amend themselves at the smallest hint (VavT II 97 b 5 ff)

Even among the *agīyatthas*, some know how to assimilate the instructions, they "digest" them properly (*parināmaka*), some do not,

17 Cf VavBh 1, 418, 420 = NisBh 6649, 6651, compare VavPīthBh 160

18 *kadajogī gīyattho bhannai Pind'esanā Vattha-Pā'esanā Cheya-suy'āiyam sutt'atthao ahīyāni jena so gīyattho* (*Jīyakappa cunni*, ad Jīya 16 a Leumann Jīta p 1203, cf VavPīthBh 109, T 38 a 10)

19 Cf Deo, History 226

20 VavBh 3, 264, 272, T IV 49 a 12, 58 a 9, III 42 a Compare the name of the first Tīrthamkara, Usabha, Rsabha, and the "leonine" lineage of Mahāvīra, *sīh'ubbhava-bhūenam appānenam*, Āyār 2, 15, 2, cf Doctrine p 24 n 3

During the ritual of the confession, the *ācārya* is *simhānuga*, the culprit monk is *krostukānuga* (VavT III 42 a) Compare, among the Buddhists, J Przyluski, *Le concile de Rājagrha* 115, 239 etc

On twelve occasions, contacts between *sambhogika* and *visambhogika* are severely restricted [12] Moreover, it should be remembered that the corresponding verb, *sambhunjittae* is used, with *samvasittae* "to cohabit", in the formula expressing the admission of a *niggantha* into a religious group [13]

It is a well-known fact that units called *sambhoga* and *samvāsa* existed in the Buddhist *samgha* too [14] But their function does not seem to be absolutely identical with that of the Jaina *sambhoga* The fact remains that similarities can be traced Moreover, in both communities, the heaviest *prāyascittas*, characteristically enough, exclude the culprit from one or the other of these kinds of associations or "communions" [15]

CLASSIFICATION OF THE RELIGIOUS The monks who build the *samgha* bear different names in the different strata of the canonical literature But, from a practical point of view, their various appellations, whether *niggantha, bh·kkhu,* or *samana niggantha,* etc, can be considered as synonyms [16]

---

12 Samav 21 b – 24 a = NisBh 2071 f, cf Abhidhāna 7, 207 a – b

13 Vav 6, 10 f, 7, 1, 4 f, cf K 4, 4, 1, 35

14 The notion of *sambhoga* has been considerably elaborated among the Buddhists, cf Paul Mus, *Barabudur* *264 The old *Vinaya* commentary distinguishes two sorts *sambhogo nāma dve sambhogā āmisa-sambhogo ca dhamma-sambhogo ca āmisa-sambhogo nāma āmisam deti vā patiganhāti vā dhamma-sambhogo nāma uddisati vā uddisāpeti vā* (Vin IV 137, 29 ff)

15 Cf the arrangements against the *patanīya* monk according to *Abhidharmakośa* (transl La Vallee Poussin IV 96)

16 Sk *nirgrantha*, amg *niggantha* and *niyantha*, pā *nigantha*, etc About these forms, Jacobi IA 9, 1880, 158 f, K R Norman, JOIB 10, 1961, 349 f, VavT explains *nirgato granthād dravyataḥ suvarn'ādi-rūpāt, bhāvato mithyātv'ādi-laksanād iti nirgranthaḥ* (IV' 27 b 6 f) Cf *Uttarajjhāyā* 29, 31

As for the *bhikkhu* (*bhiksu*), his name etymologically may well mean "he who lives on alms", a "mendicant" (E Burnouf, *Introduction a l'histoire du buddhisme indien*[2] p 245, V S Agrawala, *India as known to Pānini*[2] 382 (ad Pān 3, 2, 168), cf Schubring IA 39, 259 this fact is not ignored by Malayagiri (cf *bhiksi yācnāyām*, VavT II 1 b 11) nevertheless, it does not prevent him from establishing a relation between *bhiksu* and the root *bhid*- *bhāvasya bhedako bhiksuḥ* , *ibid*, 5 b – 6 a Compare, among the Buddhists, *Abhidharmakośa*, transl La Vallee Poussin IV, p 96 f

In view of the atonements and penances, the commentators have been led to distinguish between many categories and types of monks

Some of them (the *jinakappiya*, etc) are "not concerned" with the *gana*, therefore are known as *niravekkha* (*nirapeksa*, *infra*), or, again, as *gacchaniggaya*, "outside the *gaccha*" Generally, monks do feel "concerned", thus rank as *sāvekkha* (*sāpeksa*), it is expressly the case of the *āyariya*, *uvajjhāya* and *bhikkhu* (VavT III 48 b), the various teachers, "residing inside the *gaccha*" are said to be *gacchavâsī* (*ibid* IV 7 b) This classification testifies to the fact that, during certain observances, the links between monk and *gana* have to be released

The *jinakalpika* must have succeedingly "accomplished the (religious) act", that is a 3½ days fast they are *krtakarana*, whereas among the *sāvekkha*, some are *krtakarana*, some are not (*ak*) Further, some *bhiksus* are "strong" (*sthira*), some are "weak" (*asthira*) devoid of firmness and resolution (*asthire dhrty-avastambha-rahite*, VavT III 11 b 7) [17]

An important distinction, in the *Mahānisīha* and the commentaries, (though it does not appear in the old canonical books) is that between *agīyattha* and *gīyattha* or *kadajogī* the last-mentioned is well versed in the treatises concerning the begging of food, clothes, and books, and in the *cheya-sutta* [18] The *gīyattha*, or "adept", is sometimes considered as a "bull" (*vasaha*, *vrsabha*)[19], whereas the *agīyattha* is called a "deer" (*miga*, *mrga*) [20]

Moreover, some monks are recognized as "incompetent" (*akovida*), while others are "competent" (*vikovida*), which means that these either are *gīyattha*, or have already effected a *prāyaścitta* (in fact, probably a *parihāra*), or again amend themselves at the smallest hint (VavT II 97 b 5 ff)

Even among the *agīyatthas*, some know how to assimilate the instructions, they "digest" them properly (*parināmaka*), some do not,

17 Cf VavBh 1, 418, 420 = NisBh 6649, 6651, compare VavPīthBh 160

18 *kadajogī gīyattho bhannai Pind'esanā Vattha-Pā'esanā Cheya suy'āiyam sutt'atthao ahīyāni jena so gīyattho* (*Jīyakappa cunni*, ad Jīya 16 a Leumann Jīta p 1203, cf VavPīthBh 109, T 38 a 10)

19 Cf Deo, History 226

20 VavBh 3, 264, 272, T IV 49 a 12, 58 a 9, III 42 a Compare the name of the first Tīrthamkara, Usabha, Rsabha, and the "leonine" lineage of Mahāvīra, *sīh'ubbhava-bhūenam appānenam*, Āyār 2, 15, 2, cf Doctrine p 24 n 3

During the ritual of the confession, the *ācārya* is *simhānuga*, the culprit monk is *krostukānuga* (VavT III 42 a) Compare, among the Buddhists, J Przyluski, *Le concile de Rājagrha* 115, 239 etc

but fear that the prescribed penance be too small as compared with the theoretically incurred *prāyascitta* (*aparināmaka*), again, some will go too far as regards the assimilation, and will misunderstand their judges' mercy (*atiparināmaka*)[21] All these peculiarities are summarized in the following table

niravekkha	*sāvekkha*	
they are *gacchaniggaya*	(Cf the superiors, who are *gacchavāsī*)	
3 *jinakappiya* *pārihāriya* (or *parih*) *ahālandiya*	3 *āyariya* *uvajjhāya* *bhikkhu*	
necessarily *kayakarana*	either *kayakarana*	or *akayakarana*
	either *thira*	or *a(t)thira*
	either *gīyattha* = *kadajogī* = *vasaha*	or *agīyattha* = *miga*
	is normally *parināmaka*	either *parināmaka* or *aparināmaka* or *atiparināmaka*
	is *vikovida*	either *vikovida* or *akovida*

The distinction between the *gīyattha* and *agīyattha* is particularly important It helps to decide which penances are right for which individuals, and, on the other hand, it is taken into account when choosing the chiefs of the community and of its various units

THE NIRAVEKKHAS As for the *gacchaniggayas*, or *niravekkhas*, three classes are mentioned, in the following order the *jinakalpika* (*jinakappiya*), the *parihāravisuddhika* or *suddhapārihārika* (cf amg *parihāra-kappa-tthiya* or *pārihāriya*), the *yathālanda*(*-pratimā*) *kalpika* (*ahālandiya*) The *parihāriya*'s status will be defined along with the atonement called *parihāra* (*infra*)

The *jinakappiya* follows the "rule of the Jina" (*jinakappa*) Unlike

21 VavT II 58 b 6 f

the monk "of the rule of the theras," who, normally, is not allowed to be alone, the *jinakappiya* goes about on his own, naked, without any belongings, steadily bearing all inconveniences, restricting his alms-begging in many ways (time, food, space) [22] As far as possible, he conforms to what has been Mahāvīra's practice, during the twelve years after his enlightenment, when he lived as a homeless ascetic [23]

This solitude of the *jinakappiya* (which is so strictly forbidden to the *therakappiya*) can well be looked upon as an archaic feature For many, it was well-nigh unbearable [24]

There is no doubt that the *yathālanda-prat'mā* is archaic and quite obsolete For the *Pravacanasāra*[25] relates its disposals with due reserve *ittham tāvad asmābhir vyākhyātam* (174 a 4) !

The *ahālandiyas* observe various restrictions, especially as far as time is concerned[26] they never beg in one and the same area for more than five days (*ibid* 612 f) Their status appears to be intermediary between that of the *therakappiya* and that of the *jinakappiya* They live five together at the very most [27] Two degrees seem to be recognized according to their proficiency some still need coaching, and therefore keep links with the *gana*, or rather with its *āyariya*, while others are absolutely free from all ties [28]

The *ahālandiya* and the *jinakappiya* rank as *attacinta* (*ātmacintaka*) not being hindered by any other task, they concentrate upon their own self exerting themselves, they pursue a common aim, they try to gain delivery, *pratipattu-kāmāḥ* (VavT IV' 41 b 7)

In the same manner, the *pārihāriya* is exhorted to be regardless of his fellows, and to devote himself to his own spiritual progress, *att'aṭṭha-cintaga* [29] In many respects, the atonement called *parihāra* tends to impart the benefits of the *jinakappa* without altogether depriving the monk of the advantages of the *therakappa* which he normally follows Just like the *jinakalpa* and the *yathālandapratimā*, this observance is probably but a survival In a sense, it looks like a sort of

---

22 Cf K p 47, quoting Abhayadeva, Jacobi, SBE 22, 57 n 2, Schubring, *Worte Mahāvīras* 100

23 Cf Āyār 1, 29 f , 40 ff , Schubring, Worte 115 ff

24 Cf *infra* Compare, among the Buddhists, *Majjhima Nikāya* 1, 17 ff

25 *Gāthā* 611–628, p 172 b – 176 a

26 *landam tu hoi kālo*, Pravacana 611, cf 612

27 *panc'eva hoi gaccho tesim ukkosa-parimānam*, *ibid* 613, cf 173 a

28 *gacche pratibaddhā apratibaddhās ca*, *ibid* 173 a 14

29 VavBh 1, 363 Cf VavT III 30 b

compromise between the oldest and the new religious life, the latter being cenobitical, and the former eremetical

Though there are some signs that the *niravekkhas'* ideal was not always very much appreciated, there is no doubt that they were very proficient monks they had to live a particularly pure life [30]

THE PARIHAVANTAS On the contrary, the "proud" ones, *pariha-vanta* (*paribhavant*), lack religious zeal

Six types are recognized the *pāsattha* (*pārsvastha*), the *ahāchanda* (*yathāchanda*), the *kusīla* (*kusīla*), the *osanna* (*avasanna*), the *nitiya* or *nicca*, the *samsatta* (*samsakta*) [31] They are opposed to those who anxiously strive for delivery [32] They are excluded from the *sambhoga* *bhinnasambhogiko 'manojño 'samvignaḥ* (VavT II 21 a 6) It appears that they commonly transgress the rules concerning the alms and the *bhikkhu*'s daily duties (*āvassaya*) [33] It is their conduct, then, that is not commendable But in cases of emergency, they can be resorted to, they can prove quite useful for the community and its members, for they lack neither faith nor knowledge [34]

* * *

THE PĀYACCHITTAS Like so many other religious communities, the Jainas hold that the atonements purify the culprit of the stain left by the fault, they extract the "dart" that the offence would have been, they help to acquire impeccability, true knowledge, and delivery [35]

They rank as the first among the six "internal austerities", *abbhintara(y)a tava*,[36] whereas the "external austerities", *bāhira(y)a tava*, mostly consist of various food-restrictions [37] Thus, "*bāhya-tapas* is

30 It was apparently criticized in some cases, cf VavT IV' 22 b 6 ff, 62 a 4 ff

31 *paribhavantah pārsvasth'ādayaḥ*, VavT II 28 a 2, *pārśvasth'ādau ayatamāne*, Abhidhāna 5, 659 b, s v *parih*, *dharmāc cyuta*, Samav 23 a 12

32 About the *samvigga* (*samvigna*) or *jayamāna* (*yatamāna*), cf VavT II 28 a 1, *samvigna moksâbhilāsin*, *ibid* IV' 73 a 11, *vihāram icchanti*, *ibid* II 26 a 12

33 Cf VavBh 3, 165, and the relative T (summary in my Expiations 55 ff), also the commentary of Nis 13, 42 ff

34 Cf Vav 1, 35, VavBh 3, 212 f

35 VavBh 1, 322 ff, 2, 47, Uttar 29, 16, cf SBE 45, 164 and n 4

36 Cf Uvav 30, etc

37 Uvav *ibid*

virtually synonymous with fasting"[38] Hence another meaning of *tava, tavo, tapas*, which, in the recent disciplinary books, is the name of the sixth *pāyacchitta*, that mainly consists of fasts [39] it will be seen that it has replaced the older *parihāra*

THEORETICAL REMARKS Traditionally, ten atonements are listed

pāyacchittam tu dasaviham (Uttar 30, 31)

They are quoted in a famous *gāthā* [40]

āloyana 1 padikamane 2 mīsa 3 vivege 4 tahā viussagge 5
tava 6 cheya 7 mūla 8 anavatthayā 9 ya pārancie 10 c'eva

This list is reproduced in many texts, though sometimes with sligh variants [41] The *pāyacchittas*, thus, are said to be "the confession, repentance, mixed (or both these), restitution, and collectedness, further austerity, suppressing (part of), radical (suppressing of religious seniority), destitution, exclusion"

Though some of these may be theoretical rather than real, it is noteworthy that the Digambaras too teach ten *pāyacchittas* which mostly correspond to those of the Śvetāmbaras [42] It must be admitted that alterations took place early enough,[43] but, for the present purpose, it will suffice to consider the oldest list, comprising ten items [44]

The first two are often alluded to, the last four are mentioned only in the oldest books of discipline (the *Kappa-, Vavahāra-* and *Nisīha-sutta*),[45] which, on the other hand, give instructions about the fifth, but ignore the third and the fourth Some teachers contend that the ninth and tenth are to be taken together and counted as *one* expiation only, moreover, they expulse the first and second, retaining instead the third one that unites them both, and which, according to them, should be called "external" (*bāhya*) to the other six [46] Thus, the Jainas were quite aware of the heterogeneous character of the atonements The first five, it is true, are somewhat artificially forced into the above

38 R Williams, *Jaina Yoga* 238
39 ZDMG 60, 1906, 538, Doctrine 161
40 VavPīthBh 53, cf K p 12, Jīta p 1196 n 1, *ubi alia*
41 (*tad-*) *ubhaya* instead of *mīsa*, Uvav 30 I', Jīya 4
42 *Mūlācāra* 5, 164 f
43 Cf the list in the Tattvārtha, comprising nine *pāyacchittas*
44 Cf S B Deo, *Jaina Monastic Jurisprudence* 40
45 Cf Doctrine 161
46 VavPīthT 36 a 12, Bh 100 b, 108 b

compromise between the oldest and the new religious life, the latter being cenobitical, and the former eremetical

Though there are some signs that the *niravekkhas'* ideal was not always very much appreciated, there is no doubt that they were very proficient monks they had to live a particularly pure life [30]

THE PARIHAVANTAS On the contrary, the "proud" ones, *pariha-vanta (paribhavant)*, lack religious zeal

Six types are recognized the *pāsattha (pārsvastha)*, the *ahāchanda (yathāchanda)*, the *kusīla (kusīla)*, the *osanna (avasanna)*, the *nitiya* or *nicca*, the *samsatta (samsakta)* [31] They are opposed to those who anxiously strive for delivery [32] They are excluded from the *sambhoga bhinnasambhogiko 'manojño 'samvignaḥ* (VavT II 21 a 6) It appears that they commonly transgress the rules concerning the alms and the *bhikkhu*'s daily duties (*āvassaya*) [33] It is their conduct, then, that is not commendable But in cases of emergency, they can be resorted to, they can prove quite useful for the community and its members, for they lack neither faith nor knowledge [34]

* * *

THE PĀYACCHITTAS Like so many other religious communities, the Jainas hold that the atonements purify the culprit of the stain left by the fault, they extract the "dart" that the offence would have been, they help to acquire impeccability, true knowledge, and delivery [35]

They rank as the first among the six "internal austerities", *abbhintara(y)a tava*,[36] whereas the "external austerities", *bāhira(y)a tava*, mostly consist of various food-restrictions [37] Thus, "*bāhya-tapas* is

30 It was apparently criticized in some cases, cf VavT IV' 22 b 6 ff, 62 a 4 ff

31 *paribhavantah pārsvasth'ādayah*, VavT II 28 a 2, *pārśvasth'ādau ayatamāne*, Abhidhāna 5, 659 b, s v *parih*, *dharmāc cyuta*, Samav 23 a 12

32 About the *samvigga (samvigna)* or *jayamāna (yatamāna)*, cf VavT II 28 a 1, *samvigna moksâbhilāsin*, *ibid* IV' 73 a 11, *vihāram icchanti*, *ibid* II 26 a 12

33 Cf VavBh 3, 165, and the relative T (summary in my Expiations 55 ff), also the commentary of Nis 13, 42 ff

34 Cf Vav 1, 35, VavBh 3, 212 f

35 VavBh 1, 322 ff, 2, 47, Uttar 29, 16, cf SBE 45, 164 and n 4

36 Cf Uvav 30, etc

37 Uvav *ibid*

virtually synonymous with fasting"[38] Hence another meaning of *tava, tavo, tapas,* which, in the recent disciplinary books, is the name of the sixth *pāyacchitta,* that mainly consists of fasts [39] it will be seen that it has replaced the older *parihāra*

THEORETICAL REMARKS Traditionally, ten atonements are listed

pāyacchittam tu dasaviham (Uttar 30, 31)

They are quoted in a famous *gāthā* [40]

āloyana 1 padikamane 2 mīsa 3 vivege 4 tahā viussagge 5
tava 6 cheya 7 mūla 8 anavatthayā 9 ya pārancie 10 c'eva

This list is reproduced in many texts, though sometimes with sligh variants [41] The *pāyacchittas,* thus, are said to be "the confession, repentance, mixed (or both these), restitution, and collectedness, further austerity, suppressing (part of), radical (suppressing of religious seniority), destitution, exclusion"

Though some of these may be theoretical rather than real, it is noteworthy that the Digambaras too teach ten *pāyacchittas* which mostly correspond to those of the Śvetāmbaras [42] It must be admitted that alterations took place early enough,[43] but, for the present purpose, it will suffice to consider the oldest list, comprising ten items [44]

The first two are often alluded to, the last four are mentioned only in the oldest books of discipline (the *Kappa-, Vavahāra-* and *Nisīha-sutta*),[45] which, on the other hand, give instructions about the fifth, but ignore the third and the fourth Some teachers contend that the ninth and tenth are to be taken together and counted as *one* expiation only, moreover, they expulse the first and second, retaining instead the third one that unites them both, and which, according to them, should be called "external" (*bāhya*) to the other six [46] Thus, the Jainas were quite aware of the heterogeneous character of the atonements The first five, it is true, are somewhat artificially forced into the above

38 R Williams, *Jaina Yoga* 238
39 ZDMG 60, 1906, 538, Doctrine 161
40 VavPīthBh 53, cf K p 12, Jīta p 1196 n 1, *ubi alia*
41 (*tad-*) *ubhaya* instead of *mīsa*, Uvav 30 I', Jīya 4
42 *Mūlācāra* 5, 164 f
43 Cf the list in the Tattvārtha, comprising nine *pāyacchittas*
44 Cf S B Deo, *Jaina Monastic Jurisprudence* 40
45 Cf Doctrine 161
46 VavPīthT 36 a 12, Bh 100 b, 108 b

enumeration But it should not be overlooked that the *āloyanā* and *padikkamana* are the necessary preliminary to all expiations, and, moreover, that they are considered as very difficult observances indeed

The commentaries of the *Vavahāra*'s first lesson hold still another view, and consider the *pāyacchittas* 1–6 as related, *not* to the confession etc, but to penances lasting for 25, 20, 15, 10, 5 days, and these as related to various fasts [47]

On the other hand, it should be kept in mind that the prescribed *pāyacchitta* must be proportionate not only with the fault, but with the culprit's religious rank, and abilities Consequently, the weakest monks incur the lightest *pāyacchitta*, at least according to theory [48] Only the *niravekkhas* are supposed to redeem their offence absolutely, whereas, for the *sāvekkhas*, the eighth is the topmost expiation it is enjoined solely in the case of the most advanced amongst them, the *āyariya kayakarana* Hence the table of equivalences on p 99

This table seems to be rather theoretical, has it ever been followed in actual practice ? In that case some difficulties would have arisen For, according to it, the *parihāra* is prescribed even to the *agītārtha*, while it is expressly stated elsewhere that this penance should be effected only by *gītārthas* (*infra*)

Though the evolution of this observance escapes us, one point is certain the *pāyacchitta* known as *tava* in Uvav, Jiya, etc, is listed in these treatises at exactly the same place where the VavBhT name the (*parihāra-*) *tava* or *tapas*, corresponding to the *parihāra* of the *Vavahāra-sutta* [49] This substitution of the *tava* for the old *parihāra* is acknowledged in the Jiya and in the VavBhT [50] Apparently, monks still underwent food restrictions and fasts (which are common features of the *parihāra* and the *tava*), and were exempted from isolation, which is

47 Compare VavPīthBh 164 f

48 Cf K p 12, VavBh 1, 422 f (=NisBh 6 655, 6 657), VavT III 49 a ff, compare Manu 8, 337 f, *Arthasāstra* 3, 10, 43 The actual practice may have been somewhat different (cf Gonda, *Die Religionen Indiens* 1, 295), also A L Basham, *The wonder that was India* 120 f, with keen and sympathetic insight

49 In the canonical formula *se s'antarā chee vā parihāre vā*, the order of the words is dictated by the rythm (cf Wackernagel (-Debrunner), *Altindische Grammatik* 2, 1 p 166), etc

50 Cf Jīya 61, and Leumann p 1205, VavBh 3, 180 and corresponding T

Incurred prāyascitta	ācārya		upādhyāya		bhiksu							
					gītārtha				agītārtha			
					sthira		asthira		sthira		asthira	
	krta-karana	akrta-karana	krtak	akrtak	krtak.	akrtak	krtak	akrtak	krtak	akrtak	krtak	akrtak
mūla	mūla	cheda	cheda	6 guru	6 guru	6 laghu	6 laghu	6 laghu or 4 guru	4 guru	4 laghu	4 laghu	1 guru
												1 bhinna g
cheda												1 bh l
6 months												
guru												20 days g.
4 guru												l
laghu												15 g
1 guru												l
laghu												
1 bhinna g												10 g
l												l
20 days g												5 g
l												l.
15 g												Fast dasama
l												astama
10 g												sastha
l												caturtha
5 g												ācāmla
l												ekāsana
Fast dasama												pūrvārdha
astama												nirvikrtika

the specific disposal of the *parihāra* [51] This change is not to be wondered at for solitude had become terrifying in the eyes of the ordinary *therakappiya* monk,[52] but consequently some discrepancies arose according to theory, the *parihāra* ranks as the sixth atonement, and is lighter than the eighth (*mūla*), in actual practice, however, the VavBhT commonly advise the replacement of the *parihāra* by milder penances, especially by the aforesaid *mūla*

This does not alter the fact that the *parihāra* had occupied a prominent position the commentaries distinguish between the monk being in it (*vattanta*) and the monk having gone out of it (*niggaya*) and incurred a heavier expiation It is the *parihāra* that is prescribed first, rarely if ever the *cheya* or the *mūla*

Indeed, it sometimes appears as if the *parihāra* were thought of as *the prāyascitta* thus, when a pupil asks how many atonements there are, the answer is their number is limited according to the *sūtra*, meaning the *Nisīha-sutta*, which deals solely with the *parihāra* occurrences [53]

Moreover, when performing it, the monk imitates Mahāvīra not only does he live "isolated" (though in his *gana*) it is expressly stated that the observance should not exceed six months, the reason being that this was the duration of Mahāvīra's longest penances [54]

THE VEYĀVADIYA The *pāyacchitta* washes away the stain left by the fault, however, it is necessary to eliminate what *karman* has been accumulated during the previous lives This is effected by a complementary observance, the "service", *veyāvadiya* or *veyāvacca* (*vaiyāvrtya*) [55]

The custom of *vaiyāvrtya* is not specifically Jaina it is in use among the Buddhists[56], and it is taught in the Brahmanical Dharmasūtras, etc Nevertheless, its consequences were bound to be much further-reaching in a well organized community

It is held to be very meritorious And, if the monk is able to perform it together with the *pāyacchitta*, he is advised to do so,[57] but it

51 Cf *supra* 8, *infra* 21, 24 Compare a similar evolution, followed by a rigorist reaction in the case of the ninth and tenth *pāyacchittas*, Jīya 91, 100, 102, and Leumann p 1196

52 Cf VavT III 29 b 10, and *infra*

53 VavT II 80 b – 81 a, cf Bh 1, 223–226

54 VavT II 53 a 11 f , 79 b 11, 97 a 1, III 16 b 5, etc

55 Cf Vav 10, 35, Uttar 29, 43

56 Cf Vin I 46–49, IV 326, 1 f

57 Cf VavT III 4 a 2 f

seems that most *bhikkhus* did not possess the necessary strength[58] In any case, the *veyāvadiya* played a very important part in linking all the members of the *samgha* and *gana* together While the teachers devoted much of their activity to the material and spiritual welfare of their pupils, these had to serve their masters Moreover, it will appear that, in the course of the hardest *pāyacchittas*, some proficient monk and even the superiors were requested to do the penitent's service

On the other hand, the *veyāvadiya* could prove prejudicial to the common monks' progress Therefore, the teachers were advised to take all necessary measures so that the service would not exhaust the pupils or prevent them from proper study and meditation[59] Various provisions, however, point to the conclusion that *veyāvadiya* soon ranked as one of the noblest observances[60]

THE FIRST PĀYACCHITTA (*āloyanā, ālocanā*) The practice of confession was already established in India at the time when Buddha s and Mahāvīra's communities were developing It has been stressed that the Brahmanical teachers considered it a very important observance, just like the heterodox did[61] But it seems to have been performed more systematically and perhaps more solemnly among the Bauddhas and Jainas than among the Hindus

On the other hand, the benefits acquired through confessing are very similar in the Buddhist and Jaina books According to the latter, all faults should be quickly washed away by the adequate atonement, but this, in its turn, cannot succeed except after a correct diagnosis, which the *āloyanā* alone can make possible Hence, it must be true and honest The difficulty of this undertaking is acknowledged it needs fortitude, and, therefore, can be already looked upon as a kind of *pāyacchitta* (*supra*) Moreover, a good monk should express his regrets along with his fault[62]

A stereotyped formula, which occurs in the canonical books, details the different stages on the path leading from confession to expiation Even if the sequence is partly artificial, it shows that the

58 Cf VavBh 1, 298

59 As for the able *nigganthа*, he could, in his turn, if necessary, resort to the *niravekkhas*' practice

60 Cf VavT III 8 b, 10 b – 11 a

61 Wilhelm Gampert, *Die Suhnezeremonien in der Altindischen Rechtsliteratur* 233

62 Cf VavT II 57 b 1, 59 a 4 f,

process should not be solely a negative, but also a positive one The monk should confess, repent, blame (his fault in front of his conscience), reprove it (in front of the *guru*), turn away and be cleansed of it, he should firmly resolve not to do it again, and, finally, perform the adequate *pāyacchitta* consisting in austerities *āloejjā padikkamejjā nindejjā garahejjā viuṭṭejjā visohejjā akaranayāe abbhutthejjā ahā'riham tavo-kammam pāyacchittam padivajjejjā* (Vav 1, 35, cf 6, 10 f, 7, 1, K 4, 25)

Other canonical treatises insist on the benefits that can be derived from *āloyanā* [63]

The *Vavahāra* 1, 35 teaches the correct procedure when he has committed a fault, the *bhikkhu* should address his confession to his religious superiors, the *āyariya* and the *uvajjhāya*, if they are absent, he turns to ordinary monks, preferably of his own,—or else of another *sambhoga* , or even, if none of all these are present, to a layman who will have been asked to carry the religious paraphernalia, and thus will have been given the appearance of a monk (*sārūviyam*), the *sutta* moreover mentions the pious sanctuaries (*sammam-bhāviyāim*), if all these are wanting, the *bhikkhu* should stand in an isolated place and humbly confess to the Saints and Perfect Ones (*arahantānam siddhānam antie*)

Because it is no easy task to confess, the superior must show the utmost kindness to the culprit and go out of his way to help him as far as he can [64] As for the monk, he should confess straightforwardly and confidently, like a child talking to his parents

jaha bālo jampanto kajja-m-akajjam ca ujjuyam bhanai [65]

To make sure that the confession is honest, the confessors have it repeated three times [66] if the three accounts are identical, they are held to be true

63 Uttar 29, 5, cf *Mahānisīha* 1, 16, 31 f, § 13 Compare VavBh 1, 134 = NisBh 6 391, according to which he who has confessed feels light, happy, etc

64 Cf VavT III 39 b 12 ff, 40 b 2, IV 18 b 5 ff Hence, nine qualities are required from the superior, VavBh 1, 337–338, ten qualities from the culprit, *ibid* 339 b – 340 a

65 Quoted ad VavBh 1, 133 = NisBh 6 392 = Ohanijj 801, cf *Mahānisīha* 1, 199 a

66 In conformity with the technique of the *sruta-vyavahārin* as opposed to that of the *āgama-vyavahārin*, who never errs, and therefore does not need the help of any stratagem

āloyāventı te u tıkkhutto
sarıs'attham apalıuncī vısarısa parınāmato kuncī
(VavBh 1, 137 = NısBh 6 395)

According to VavBhT, there are three types of *āloyanā* (1) the *vıhār'ā*, (2) the *uvasampayâ* (*upasampad-ā*), (3) the *avarāh'ā* (*aparādh'ā*) The first one ıs that of the relıgıous lıfe, whıch ıs thus laıd open *vıhāram prakatayantı* (VavT II 17 a 6), from the commentarıes, we learn that ıt ıs the *ā* addressed by the monk to the superıor of hıs own *sambhoga* It takes place at regular ıntervals, and can be consıdered as the regular confessıon

The other two occur ın specıal cırcumstances The second ıs that of the monk who, leavıng hıs own *gana*, wıshes to joın another company, where he ıs asked to state hıs reasons for so doıng, the thırd *āloyanā* ıs that of an offence by a *bhıkkhu* who has come from another *gana* for thıs very purpose

All three can be enuncıated globally or poınt by poınt, *oghena vıbhāgena ca* [67] In fact, the global *ā* ıs not resorted to except ın cases of emergency,[68] othervıse, ıt ıs allowed only ın the *vıhār'āloyanā*, ıf the ıncurred atonement does not last more than 25 days [69]

The length of the confessıon, the proper tıme for ıt, dıffer accordıng to the type [70] Except for the detaıled *avarāh'ā*, ıt does not matter whether the day ıs auspıcıous or not [71]

The order accordıng to whıch the offences are recalled ıs fixed first the transgressıons of the *mūlaguna*, then of the *uttaraguna* etc [72]

The commentators gıve further detaıls about each of the three sorts of confessıons The *sambhoıya* monks who come ın vıew of the *vıhār'āloyanā* should arrıve when the resıdents have just begun theır meal Thus, they wıll take ıt all together, eıther after the confessıon ıf the *āloyanā* ıs a global one (that ıs ın case the monks are lıable to a 25 days atonement at the very most), or before the *āloyanā* ıf ıt ıs detaıled (the monks havıng ıncurred more than 25 days)

---

67 VavT II 17 b, Bh 1, 52, 62
68 Cf sımılar rules among the Buddhısts, Vın 1, 112 f , 168.
69 VavT II 21 a 9 f , 11 f , Bh 1, 52
70 VavBh 1, 53 = NısBh 6 315
71 VavBh 1, 54, T II 18 b
72 Compare the Buddhıst *Vınaya* 1, 112

process should not be solely a negative, but also a positive one The monk should confess, repent, blame (his fault in front of his conscience), reprove it (in front of the *guru*), turn away and be cleansed of it, he should firmly resolve not to do it again, and, finally, perform the adequate *pāyacchitta* consisting in austerities *āloejjā padikkamejjā nindejjā garahejjā viuṭṭejjā visohejjā akaranayāe abbhutthejjā ahā'riham tavokammam pāyacchittam padivajjejjā* (Vav 1, 35, cf 6, 10 f , 7, 1, K 4, 25)

Other canonical treatises insist on the benefits that can be derived from *āloyanā* [63]

The *Vavahāra* 1, 35 teaches the correct procedure when he has committed a fault, the *bhikkhu* should address his confession to his religious superiors, the *āyariya* and the *uvajjhāya*, if they are absent, he turns to ordinary monks, preferably of his own,—or else of another *sambhoga* , or even, if none of all these are present, to a layman who will have been asked to carry the religious paraphernalia, and thus will have been given the appearance of a monk (*sārūviyam*), the *sutta* moreover mentions the pious sanctuaries (*sammam-bhāviyāim*), if all these are wanting, the *bhikkhu* should stand in an isolated place and humbly confess to the Saints and Perfect Ones (*arahantānam siddhānam antie*)

Because it is no easy task to confess, the superior must show the utmost kindness to the culprit and go out of his way to help him as far as he can [64] As for the monk, he should confess straightforwardly and confidently, like a child talking to his parents

jaha bālo jampanto kajja-m-akajjam ca ujjuyam bhanai [65]

To make sure that the confession is honest, the confessors have it repeated three times [66] if the three accounts are identical, they are held to be true

63 Uttar 29, 5, cf *Mahānisīha* 1, 16, 31 f , § 13 Compare VavBh 1, 134 = NisBh 6 391, according to which he who has confessed feels light, happy, etc

64 Cf VavT III 39 b 12 ff , 40 b 2, IV 18 b 5 ff Hence, nine qualities are required from the superior, VavBh 1, 337–338, ten qualities from the culprit, *ibid* 339 b – 340 a

65 Quoted ad VavBh 1, 133 = NisBh 6 392 = Ohanijj 801, cf *Mahānisīha* 1, 199 a

66 In conformity with the technique of the *sruta-vyavahārin* as opposed to that of the *āgama-vyavahārin*, who never errs, and therefore does not need the help of any stratagem

āloyāventı te u tıkkhutto
sarıs'attham apaluncī vısarısa parınāmato kuncī
(VavBh 1, 137 = NısBh 6 395)

According to VavBhT, there are three types of *āloyanā* (1) the *vıhār'ā*, (2) the *uvasampayā* (*upasampad-ā*), (3) the *avarāh'ā* (*aparādh'ā*) The first one ıs that of the relıgıous lıfe, whıch ıs thus laıd open *vıhāram prakatayantı* (VavT II 17 a 6), from the commentarıes, we learn that ıt ıs the *ā* addressed by the monk to the superıor of hıs own *sambhoga* It takes place at regular ıntervals, and can be consıdered as the regular confessıon

The other two occur ın specıal cırcumstances The second ıs that of the monk who, leavıng hıs own *gana*, wıshes to joın another company, where he ıs asked to state hıs reasons for so doıng, the thırd *āloyanā* ıs that of an offence by a *bhıkkhu* who has come from another *gana* for thıs very purpose

All three can be enuncıated globally or poınt by poınt, *oghena vıbhāgena ca* [67] In fact, the global *ā* ıs not resorted to except ın cases of emergency,[68] othervıse, ıt ıs allowed only ın the *vıhār'āloyanā*, ıf the ıncurred atonement does not last more than 25 days [69]

The length of the confessıon, the proper tıme for ıt, dıffer accordıng to the type [70] Except for the detaıled *avarāh'ā*, ıt does not matter whether the day ıs auspıcıous or not [71]

The order accordıng to whıch the offences are recalled ıs fixed first the transgressıons of the *mūlaguna*, then of the *uttaraguna* etc [72]

The commentators gıve further detaıls about each of the three sorts of confessıons The *sambhoıya* monks who come ın vıew of the *vıhār'āloyanā* should arrıve when the resıdents have just begun theır meal Thus, they wıll take ıt all together, eıther after the confessıon ıf the *āloyanā* ıs a global one (that ıs ın case the monks are lıable to a 25 days atonement at the very most), or before the *āloyanā* ıf ıt ıs detaıled (the monks havıng ıncurred more than 25 days)

67 VavT II 17 b, Bh 1, 52, 62
68 Cf sımılar rules among the Buddhısts, Vın 1, 112 f, 168
69 VavT II 21 a 9 f, 11 f, Bh 1, 52
70 VavBh 1, 53 = NısBh 6 315
71 VavBh 1, 54, T II 18 b
72 Compare the Buddhıst *Vınaya* 1, 112

It is addressed to the eldest (*rāiṇiya*), or to the second eldest, or to a *gīyattha* , and it takes place, normally at the end of each fortnight, or after four months, or after a year, or after twelve years at the most [73]

The *uvasampayâloyanā* is a very elaborate ceremony [74] It is preceded by a sort of examination of the *bhikkhu* to make sure whether he is worth being admitted or readmitted into the *gaṇa* He cannot be received unless his reasons are pure, and he sincerely wishes to improve his knowledge, faith, conduct Moreover, it must be checked whether his behaviour in the main is proper If he is acknowledged to be faultless, he is granted admission, and tested during three days, he himself observes whether the conduct of the *āyariya* is satisfactory If all are pleased, the candidate confesses his faults in the established order,[75] then bows to the superior, asking for advice, warning, and stimulus

āloyaṇā me dinnā, icchāmi sāraṇa vāraṇa coyaṇam ti,

the *guru* promises

ajjo amhe sārejjā vārejjā coijjā iti [76]

The *avarāh'āloyaṇā* is performed by a monk who has specially come from another *gaṇa* to confess particular faults [77] This he must state as soon as he arrives, whether he be questioned or not [78] The superior will enquire about the reasons that lead him to leave his own troup, and will receive him or not according to his answer, just as in the *uvasampayâloyaṇā* Normally, this confession is a detailed one

The commentaries stress that it must be given in auspicious surroundings, days, etc [79] The superior and the *bhikkhu* should look towards the proper direction the latter towards the East or the North, or the *carantī* (*dik*), that is the land where the Lord or any other great teacher has led or is leading his religious life [80] The *ācārya* is seated looking towards the East, the other is on his right, facing the North, or again the *ācārya* is turned to the North, the other is on the left, looking

73 VavBh 1, 51 , T II 17 a - b
74 VavBh 1, 61 - 119 = NisBh 6322 - 6376
75 VavBh 1, 119 = NisBh 6 376
76 VavT 38 b 11 ff
77 VavBh 1, 120 - 133 = NisBh 6 377 - 6 390
78 VavT II 39 a 5
79 VavBh 1, 122 - 131 = NisBh 6 379 - 6 388
80 *carantī nāma yasyām (diśi) Bhagavān arhan viharati, sāmānyataḥ kevala-jnānī*, etc , VavT II 42 a f

towards the East or the *carantī* The culprit bows, makes the *anjali*, squats in the *utkutuka* posture, and confesses, stating whether he sinned purposely or though he was paying due attention to the Rule [81]

This ritual reminds one of the Hindu, and still more of the Buddhist ceremonial [82]

The commentaries are very particular about the order of precedence The usual hierarchy between the two men can still be manifested But the superiority of the confessor over the man who confesses should be clear this is only too natural, as the confessor, so to speak, symbolizes the Rule Therefore, he must take his place on a higher seat As for the man who confesses, he should, theoretically, keep the *utkutuka* position, which is the pure one, though others can be tolerated *yady utkutukaḥ sann ālocayati, tataḥ śuddhiḥ* (VavT III 42 a 10) Transgressions of etiquette are minutely studied by VavBhT [83] they must be expiated along with the main offences

THE SECOND ATONEMENT (*padikkamana, pratikramana*) The spirit of this atonement is expressed in the formula *tassa micchā me dukkadam*, "my fault is due to error" [84] It means that the believer will turn away from bad conduct, and resume a salutary behaviour *pratīpam kramanam yad āha "sva-sthānād yat param sthānam pramādasya vaśād gataḥ, tatraiva kramanam bhūyaḥ pratikramanam ucyate"* [85] It is sometimes considered as the fourth of the ten daily duties (*āvassaya*) [86] On the other hand, it seems that the *padikkamana* is strongly linked with the *āloyanā* (*supra*), and it is noteworthy that there is no mention of an independent *padikkamana* ceremony neither in K (4, 25) nor in Vav (1, 35)

The *padikkamana-suttas* consider either all the various faults taken together, or each category of fault individually [87] As far as time is concerned, *padikkamana* is said to be fivefold, for it takes place at five fixed moments or dates in the evening to regret the day's faults, in the

81 VavBh 1, 133 = NisBh 6 390

82 Cf Kane, *History of Dharmasāstra* 4, 85, *Majjhima Nikāya* 2, 248, 23 ff , and Vin 1, 125 f

83 VavBh 1, 400 – 410, a masterpiece of scholastic work !

84 Cf VavT III 126 b 3 *pratikrāmen mithyā duskrtam tad-visaye dadyāt*

85 Pravacana 39 a

86 Cf Doctrine 151

87 Abhidhāna 5, 271 ff

morning to regret those of the night, at the end of every fortnight, of four months, of the year

The ceremonial of the fortnightly repentance is known, thanks to a rather old text, the *Pakkhiya-sutta*,[88] which has been commented upon by Yasodeva It can be summarized following the *Pakkhiya-cunni*

The monks first complete their tasks Then at sun-set, they recite the *sāmāiya-sutta*, they collect themselves, recalling all the faults they have committed during that day, they salute (*namokkāra*), recite the hymn to the 24 Jinas, clean themselves, express the praise (*kiikamma*) They prostrate themselves, then stand up, and confess following the order of precedence The *guru* prescribes the *pāyacchitta* They accept it, keep good spiritual dispositions, and recite the *padikkamana-sutta* Standing, the *guru* recites his part, then sits down The monks bow down and ask for mercy The *guru* answers, asking for mercy too[89] The monks enumerate their faults the eldest should begin, turning first towards the youngest, and asking him for pardon for his various transgressions[90] The latter, prostrate, makes *anjali*, and in his turn asks for pardon

When all, the *guru* and the *bhikkhus*, have finished, they express the praise and proclaim that, after having regretted the faults of the day, they have regretted those committed during the fortnight Then the *guru* exhorts to repent correctly *sammam padikkamaha* After this, they should collect themselves, meditate upon the Law, recite *sūtras*, the great Vows, Lord Mahāvīra's praise, the eulogium of religious Tradition and the homage to its teachers, servants, and divinity Then, prostrate, they recite the five Graces (*khāmei*)[91]

In the main, the daily repentance follows the same ceremonial, though it is slightly less solemn[92]

According to the above account, the ceremony is evidently public And the *Pravacanasāra* states that *padikkamana* must take place in front

88 Cf Doctrine 159, 55

89 *icchāmi khamā-samano uvatthio mi abbhintara-pakkhiyam khāmeum — aham avi khāmemi tubbhe tti*

90 The ritual is so established in order to inspire humility to every one present

91 Doctrine 159

92 *Pravacanasāra* p 39 a – 40 b

of the *guru*, nevertheless, if his teacher is away, the *bhikkhu* can perform it alone [93]

It will have been noted that, while the *āloyanā* ritual seems rather simple, the *padikkamana* looks much more elaborate A similar feature can be traced in the Buddhists' ceremonial when the monks have committed an offence, they confess it to the superior, and this confession is auricular Then, at fixed dates, they meet in an assembly the purity of which is solemnly proclaimed [94] On the other hand, it should be remembered that, in Brahmanical circles, the practice of confession is very old, while it is only in later times that repentance came to be expressed [95]

THE THIRD ATONEMENT (*mīsa*, *miśra*, or (*tad-*)*ubhaya*) It combines *āloyanā* and *padikkamana* The peculiar features appear to be these (1) the repentance is necessarily preceded by the confession, which *must* be addressed to the *guru*, (2) the *padikkamana* immediately follows *āloyanā*, and the regrets are expressed strictly conforming to the *guru*'s advices [96]

THE FOURTH ATONEMENT (*viveya*, *viveka*) It is but the restitution of alms which had been accepted, and which later on are found to be impure The *bhikkhu* will be considered to be faultless if he gives them back conforming to the Rule (VavPīthBh 109)

THE FIFTH ATONEMENT (*viussagga*, *vyutsarga*, *kāussagga*) The *kāussagga* is constantly resorted to in the religious life It is meant to procure detachment Various postures help to attain this aim, especially that which is immortalized by the colossal statue of Bāhubali at Śravana Belgola It is emphasized at the end of the *kāyotsarga-sūtra*, when the *bhikkhu* proclaims "I cast my body off by standing motionless, my self off by keeping silent and meditating", *kāyam thānenam monenam jhānenam appānam vosirāmi* [97]

In fact, this observance is supposed to have negative and positive results (1) it destroys the sinful acts, (2) it helps to concentrate, to get rid of laziness, to conquer equanimity [98]

93 Ibid , p 39 b 10
94 Cf Raffaele Pettazzoni, *La confessione dei peccati* 1, 312 ff
95 Gampert, *Suhnezeremonien* 234 f
96 Cf VavPīthT 20 b 6 ff , 37 a 2
97 R Williams, *Jaina Yoga* 213
98 Ibid , 213, VavPīthBh 125

The length of the exercise is measured in "breaths" (*ucchvāsa*), this unit is equal to the time needed to recite mentally the *pāda* of a *śloka*, or a *namaskāra*[99] The number of *kāyotsarga* in such and such circumstances is fixed, and so is their duration, they increase when the occasions become more important and solemn Thus, the religious collects himself before all his enterprises, and does so all the more when they are considered to be more and more difficult

• THE SIXTH ATONEMENT (*parihāra*, later replaced by *tava, tavo, tapas*) The *parihāra* is the setting aside of the monk until he has finished redeeming his fault, he should keep away from those whose behaviour is pure *parihāro varjanam sādhor iti gamyate āpannaparihāraḥ tathā hi sa prāyascitti avisuddhatvād visuddha-caranaiḥ sādhubhir yāvat prāyaścitta-pratipattyā na viśuddho bhavati, tāvat parihriyate*[100]

While performing this atonement, the *bhikkhu* has a special status, he is in the state of redeeming, *nivvisamāna-kappatthii*[101] He is considered to be morally outside the troup, *gaccha-niggaya*, and is not concerned with his companions, *niravekkha* he concentrates upon his own spiritual progress, and should strictly adhere to the Rule, *att'attha-cintaga*[102] The commentaries give many details about this *prāyascitta*, the name of which they know perfectly well, though they often prefer to say *tava, tapas* On the other hand, scholastics, besides this *āpanna-parihāra*, recognize a *śuddhaparihāra*, "*p* of the pure", or "pure *p*" it is supposed to be either the practice of the Rule by a completely pure monk, or the pure practice[103] In fact, it is never met with in the K, Vav or Nisīha, and it appears as an easy escape for the commentators when the culprit is not proficient enough to be prescribed the real *parihāra*

The commentaries propose it for all who would not be able to bear the *parihāra* or would derive no benefit from it, the nuns, the *agīyattha*,[104] those who have no strength or vigour

suddhatavo ajjānam agiyatthe dubbale asamghayane (VavBh 1, 359a)

---

99 Cf Doctrine 161, Williams, *ibid*, 215, VavPīthBh 122, Jīya 22

100 VavT II 11 a 9

101 Cf Doctrine 162

102 Cf VavBh 1, 363, *supra*

103 VavT II 11 a An other name is *śodhi*, cf VavT IV 16 a

104 *agītārthatvena parihāratapo yogyatāyā abhāvāt* VavT IV 16 a 5, cf 17 b 3, *passim*

Elsewhere, though, commentaries fix, as a substitute for the *parihāra*, the eighth *pāyacchitta*, the "radical" suppression of seniority (*mūla*, VavBh 1, 320 b, T III 11 b)

Before prescribing the *parihāra*, the *guru* must make sure that the penitent is physically, intellectually, spiritually, apt to perform it [105] The VavBh T state that it should be executed only during the rains, so that it may be milder [106]

gimhānam āvanno, causu vi vāsāsu denti āyariyā (VavBh 2, 364 a)

Moreover, the penitent should never be left alone [107] he should stay in places where he can eventually get ready help, especially from another *gīyattha* thus, thanks to various disposals, this rigorous penance is softened in actual practice

* * *

The *parihāra* is either "cumulated" (*samcayita*, sic !), or not (*asamcayita*) Though it can be further mitigated, the *asamcayita parihāra* theoretically lasted as many months as the penalty that the religious has incurred

The *samcayita parihāra* is prescribed when the culprit has, in fact, incurred more than six months atonement from seven at the least to 180 at the most They are reduced to six, which is the maximum of *parihāra* according to Mahāvīra's Doctrine (VavT III 1 b)

Each of these two types is "liable to abatement" or not (*ugghāiya anugghāiya, -ima*, (*an*) *udghātika*), or, as the commentaries prefer to say, is either "light", or "heavy" (*la* (*g*) *hu*, *guru*) [108] The weight of the penance depends on two factors, time (*kāla*) and austerities (*tapas*) [109]

The *samcayita* is meant to redeem several offences at the same time Its total duration is obtained after two operations, which are not detailed if the culprit is *gītārtha* or *vikovida*, or even *parināmaka* They are the *sthāpanā* (*thavanā*) "carrying forward", and *āropanā* (*ārovanā*) "addition" Taken together, these two operations constitute the *samcaya* [110]

---

105 VavBh 1, 350 = NisBh 6 584, T III 28 b

106 However, see Deo, History 155 for the commentaries of Viyāh and Thān

107 *ekākinaś ca sataḥ parihāratapo na nirvahati*, VavT IV 22 b 7

108 Doctrine 162

109 VavT IV 25 b 2 ff , K p 14 n 1

110 Cf VavT II 58 b

Then, the *parihāra* is set into "motion", or given (*prasthāpanā*, *patthavanā*, *dāna*, according to the *Nisīha-cunni*) [111]

The *patthavanā* is said to be of two kinds,[112] the *ārovanā* of five sorts,[113] among the latter, the "complete" variety, *kasinā* (*krtsnā*) and the *akasinā* appear to be the most important

In the case of *akasinā* the total length is reduced, the "suppression"[114] *varying so that the remaining expiation be necessary and* sufficient to purify the culprit [115] In the case of *kasinā* there are no varying suppressions, but only fixed ones fifteen days are suppressed at the beginning and five at the end of each month (cf VavBh 1, 247)

The commentators name six sorts of *kasinā* (VavBh 1, 385 = NisBh 6 616), they give details about the fifth (*anudghāta-krtsnā*) which is "complete without abatement", and still more about the fourth, or *anugraha-krtsnā*, "complete with remission"

The remission is granted when the culprit, at the time of confession, expresses his regrets ("*hā dusthu krtam*" *ity ādi*), or when he is known to be weak [116] The mechanism is explained thus suppose a monk has successively incurred two *parihāra* of six months each he will perform only six months altogether Two cases occur

(1) six days of the six first months have already been performed the remaining five months 24 days are suppressed, the second group of six months are theoretically prescribed, but in fact, six days are suppressed,[117]

(2) of the first group of six months, only six days remain to be performed If a new fault, liable to six months is committed, these six months are theoretically inflicted, but in practice reduced to six days [118]

If there is no remission, the arrangements are as follow

(1) the new fault occurs at the end of the six first days the remaining five months 24 days are suppressed, while the six months

---

111 Quoted by Malayagiri VavT III 2 a 10, cf Bh 1, 294 a

112 VavBh 1, 412 a = NisBh 6 642 a

113 VavBh 1, 413 = NisBh 6 643

114 *jhosa*, *jhosa*, *jhosayati*, eventually explained *parityāga*, *parityajati*, VavT III 11 a, 6 a - b

115 VavT II 86 b 10 ff

116 VavT III 37 b

117 *Ibid*, 7 a - b

118 *Ibid*, 7 a

necessitated by the second offence are maintained The total is six months six days [119]

(2) the new fault occurs at the end of five months 24 days the remaining six days are suppressed, the second group of six months is maintained Thus, the total is twelve months less six days [120]

* * *

The two arrangements that are characteristic of the *parihāra* are apparently signified by the two formulae *thavanijjam thavaittā* and *karanijjam veyāvadiyam* Other observances (the "service", study, meditation, fasts) were performed at the same time, but they are not specific

The *parihāra* is summed up thus by Malayagiri [121] the monk first recollects The teacher, in front of the whole *gana*, proclaims the rank of the two *nigganthas* who will assist him He publicly states which arrangements are to be taken (*sthāpanīyam sthāpayitvā*, VavT III 26 a 1) Lastly, the commentaries record which "services" the penitent will receive from his tutor and from an aid (*vaiyāvrtyam karanīyam*, *ibid* 2)

After the preliminary examination of the *niggantha* by the *guru*, after the *kāyotsarga*, and if the astrological conditions are auspicious, the *parihāra* begins [122] Then the teacher says to the religious

kappatthito aham te, anuparihārī ya esa te gīto,[123]

"For you, I stand in the Rule ", meaning that, unlike the other religious, he is not to be avoided by the penitent

Though the formula *thavanijjam thavaittā* has sometimes been misunderstood, there is little doubt that it refers to the arrangements that morally exclude the monk from the society of his companions [124] The *guru* sums them up at the beginning of the observance He asks the other monks not to disturb the penitent who, on the other hand, will not speak to any of them either

esa tavam padivajjai, na kim ci ālavati mā ya ālavaha [125]

119 *Ibid*, 7 a
120 *Ibid*, 7 b
121 *Ibid*, 25 b ff
122 VavBh 1, 350 = NisBh 6 584, VavBh 1, 360, 361a = NisBh 6 593 a
123 VavBh 362 a = NisBh 6 594 a
124 Cf my discussion in *Les Expiations* 183 f and in *Drei Chedasūtras*, ad 1, 17
125 VavBh 1, 363 a = Nis Bh 6 595 a

Further, the teacher states which are the ten prohibitions restricting the exchanges between the *parihāriya* and the pure *nigganthas* They apply both to the penitent and to the others

ālāvana pad·pucchana pariyatt' utthāna vandanaga matte
padilehana saṃghādaga bhatta-ddānam sambhunjanā c'eva [126]

Thus, the *parihāriya* (1) will not talk to his companions, nor will they talk to him, (2) will ask them no question about the text or the sense of the sacred books, nor will they ask him, (3) will not study the Doctrine with them, nor they with him, (4) does not stand up in the usual circumstances as a sign of respect, nor do they, (5) does not salute, nor do they, (6) does not offer the various pots, nor do they, (7) does not inspect the baggage with the others, nor do they, (8) does not meet with the others, nor do they, (9) does not present anything to eat or drink, nor do they, (10) does not eat with them nor do they with him All transgressions should of course be expiated And it is noteworthy that the heavier atonements are prescribed for the transgressions of points 9 and 10, that is when the trespassers have taken no heed of the various restrictions concerning the exchanges of food and drink [127]

This is not mere chance Other provisions show the importance that was attached to food At the end of the *parihāra*, the monk and his companions are again allowed to talk to each other, etc But they do not *eat* together before an extra period has elapsed[128] (from five days to one month, proportionally to the length of the *parihāra*) Moreover, it seems that, even during the *parihāra*, the Elder can allow the penitent and the pure monks to meet and study together (Vav 1, 21), they may even for study-purposes be permitted to live together,—in which case they eat separately (*ibid* 2, 27)

On the contrary, they never partake of the same food, except in cases of extreme emergency if the penitent is becoming exceedingly weak (Vav 2, 28, Bh 2, 371 f , 374), or if there is a famine or some sort of calamity in the country (Vav 2, 29 f) [129]

126 VavBh 1, 364 = NisBh 2 881 = 6 596

127 VavT III 31 a, IV 17 b, cf the table in Expiations 185

128 Vav 2, 27, cf T IV 80 b *ālāpan'ādīni sarvāni kriyante, navaram ekam bhojanam ekatra varjyate*

129 About the importance of food, cf Om Prakash, *Foods and drinks in Ancient India*, Introduction, etc , Expiations 187, and n 1, *ubi alia*

The seclusion which is the specific feature of the *parihāra*, has been very much feared, at least if we are to trust the commentaries The weak are spared this, and for them *mūla* (or *śuddhaparihāra*) is prescribed in its place [130]

It even happens that the future *parihāriya* so much fears this observance that he has a nervous breakdown (VavBh 2, 102 a) then the *ganāvaccheiya* should comfort him

His loneliness is somewhat alleviated by the services of the "regular" one (*kalpasthita*)[131] and of the "second" (*anuparihāriya, anuparihārika*) they do the "service" (*karanijjam veyāvadiyam tabhyām kartavyam*, Vav 1, 17 ff , T III 34 a 1 f) To serve means to praise or exhort, to criticize, to sustain

anusitthi uvālambhe uvaggahe c'eva
(VavBh 1, 374 b = NisBh 6605 b)

the service can be either material (especially the *uvaggaha*), or more often spiritual [132]

To the *kalpasthita*, the penitent can address salutations, confession, etc , the *parihāriya* can question him about the Doctrine, from him, he receives directions concerning the various abstinences [133] Thus, the *kalpasthita* sustains the monk in his spiritual progress (*upagraha*) As for the material help, it seems that he rather commits it to the *anuparihārika* On the other hand, he himself has to give the praise or exhortation (*anusistih stuti-karanam vā*), and the criticism, that should always be benevolent (*yat sânunayopadesa-dānam esa upālambhah*) [134]

The task of the *anuparihāriya* is defined in VavBh 1, 368 (NisBh 2 885, 6 600)

utthijja nisījjā bhikkham hindejja bhandayam pehe
kuviya piya bandhavassa va karei iyaro vi tusinīo

The penitent who cannot stand up, sit down, go for alms, inspect his baggage, says "I try to stand up ", then the other helps him But, while helping him, he should not speak a word

---

130 *yasmāt suddhatapasi dasâpy ālāpan'ādīni padāni santi tena kāranena tat tapah karkasam na bhavati*, VavT III 33 b 8

131 Compare amg *kappāga*, Vav 2, 2,4

132 VavBh 1, 378 = NisBh 6 610

133 VavBh 1, 367 = NisBh 2 884, 6 599

134 Cf VavT III 34 a

The reason why the *anuparihāriya* should be a *gīyattha*[135] can be readily imagined he must be sure to act according to the Rule,—and this, precisely, is the case of the "adept" Thus "sustaining" the penitent as far as *cāritra* is concerned, the "second" discharges the superior of heavy tasks he helps him to spare the necessary time for other duties, especially for teaching all pupils the *jnāna* and *darśana*[136]

THE SEVENTH AND EIGHTH ATONEMENTS (*cheya, cheda, mūla*) While the commentaries give a detailed account of the *parihāra*, they give little information concerning *cheya* and *mūla*

Cheya consists in the partial suppression of the seniority, *mūla* is its "radical" suppression

It is seldom that the canonical books prescribe no atonement before the *cheya*[137] Generally, K and Vav enjoin a "proportional *cheya* or *parihāra*", *se s'antarā chee vā parihāre vā*[138] And the commentators deal with the *cheya* as if it were a substitute for the *parihāra*, or an atonement meant to complete the latter Its length is calculated like that of the *parihāra*, which it continues or replaces, growing either every five days, or every month, every four months [139]

Though the explanations given in VavT vary in the details, it seems a well-established custom to inflict a *cheda* only when new faults are committed after the prescription or the inception of the *parihāra* either after a *samcayita parihāra* (first *udghāta*, then *anudghāta*),[140] or after three *asamcayita parihāra*[141]

All these rules seem rather theoretical But there is probably not much to be added, except this it may be that, at the same time, the religious was advised to study, particularly the *Cheya-sutta*, that is books dealing especially with discipline[142]

135 VavBh 1, 362 = NisBh 6594 About the qualifications of the *gīyattha*, *supra* 6

136 In the Buddhist community, no atonement is found which would be identical with the Jaina *parihāra* But, in many respects, the *paticchanna-parivāsa* can be compared with it (Cf K p 12)

137 However K 5, 5 does

138 K 2, 4–7, Vav 1, 21, 22–24, 3, 2, 4, 11 f , etc

139 VavT III 11 a 5 f , compare PīthT 46 a 7 f

140 VavT II 97 b 2 f

141 *Ibid* , III 2 a – b

142 Cf Doctrine 51 f

The *mūla* is the eighth and the last atonement that can be prescribed for the Jaina monk living normally in a *gana* rather, the *ācārya* is the only one who is liable to this *prāyaścitta* (*supra*)

His seniority is completely suppressed He must begin his religious life afresh, from the vows onwards But he is not made to observe any *tapas* [143]

On the other hand, a list of those who should be prescribed the *mūla* is given in VavBh 1, 320

tav'atīya-m-asaddahae tava-balie c'eva hoi pariyāge
dubbala apparināme atthira abahussue mūlam

They are those who need more than the sixth (or seventh) expiation, who are not confident in the purificatory power of the sixth, or who bear it too easily, etc , and those who having incurred the ninth or the tenth are not able to perform them succeedingly [144] On the whole, then, *mūla* would appear to be used rather like a substitute for the ninth and tenth atonements, from which the *sāpeksas* are exempted, for the sixth and seventh when these would be too light, for the sixth if, on the contrary, it exceeds the strength and the maturity of the penitent

THE NINTH AND TENTH ATONEMENTS (*anavatthayā*, *anavasthayā*, *pārancıya*, *pārāncita*) The ninth atonement is the *anavatthayā* (=*anavasthayā*, for *anavatthavayā*), "destitution" The tenth is known as the "last" in the commentaries if it had a specific name, it did not come down to us, we only read of the penitent being *pārancıya* (*pārāncita*), "excluded"

These expiations are prescribed exclusively to the *niravekkha* religious (the *jinakappiya*, *parihāriya*, *ahālandiya*), who have already proved that they are fit to live in solitude

Destitution is incurred by those who have robbed or cheated Jaina or non-Jaina religious people, or who have given a slap in the face (K 4, 3 and Bh ad loc) Exclusion is proclaimed against those who nourish bad feelings or thoughts, or are lazy, or addicted to homosexuality (K 4, 2) , according to Thān, to those who (1) break a *kula* (2) or a *gana*, (3) who favour violence, (4) because of whose defects violence progresses, or the right Doctrine can be obliterated, (5) or those who are inquisitive and ask unbecoming questions (300 a) Thus, the *pārancıya*

143 Cf the commentary ad K 4, 2–3

144 Cf T III 11 a – b

is blamed for his dispositions rather than for definite offences [145] Therefore, it seems that he should be excluded once for all However the *Vavahāra* teaches that he can be taken back into the *gana* and rehabilitated, just as the *anavatthappa* (2, 21 and 23, 19 and 22) The rehabilitation is operated by the *ganāvaccheiya*, after due consideration of the penitent's behaviour, and of the *gana*'s wishes The *anavatthaya* performs *tava* after his reordination, the *pāranciya* before it [146] The commentaries of Vav 2, 18–23 define the status of both these penitents together [147]

They are excluded from the "circle" or ground where their *gana* is established *yāvad anavasthāpyam pārancitam vā vahati tāvad bahiḥ kṣetrād avatisthate* [148] Consequently,—and because he sinned, he is not a real ascetic, but only an apparent one, *samyata-rūpin* [149] Moreover, the *pāranciya* must leave the religious paraphernalia [150] On the other hand, neither he nor the *anavatthappa* should behave like laymen [151] When begging, they observe restrictions quite similar to those of the *jinakappiya* [152] Though they are established outside the *gana*, they receive the daily visit of the *āyariya*, who enquires after their health, helps them in their study, and if necessary comforts them [153] If he is hindered, he sends them a delegate, either the *uvajjhāya*, or any *gīyattha* these should at once inform the penitent of the reasons why they have been asked to come, then they all keep silent, performing the superior's orders [154] If, notwithstanding these measures, the *anavatthaya* or *pāranciya* grow exhausted, they are taken care of by the *ganāvaccheiya* or by the *āyariya* (cf Vav 2, 7–8)

It will have been noted that in many respects, the two last atonements are cognate to the *parihāra*

When the time for the religious's readmission into the *gana* has come, the penitents approach the teacher as if they were lay believers

145 Cf Doctrine 162
146 Commentaries of K 4, 2–3, Thāṇ
147 VavT IV 52 a – 58 a
148 *Ibid*, 53 b 4, cf 26 a 9
149 Cf VavT IV 56 a 1 ff, cf Bh 2, 249 f
150 ThānT 300 b
151 VavT IV 53 b 5
152 *Ibid*, 53 b 6
153 VavBh 2, 239 f
154 VavT IV 54 b, cf *supra* the *anuparihārī*

(*gihī*, Vav 2, 19, 21) This means that they must take care to behave perfectly according to the Rule They will not bathe, but will wear fine clothes Then they go to the assembly of *bhikkhus*, approach the superior and say "Lord, I wish to hear the Law" The superior recites it Then the penitent proclaims "I believe in this righteous Law Let me leave the world" [155]

Though the *ganāvaccheiya* is forbidden to receive the *anavatthaya* and *pāranciya* into the *gana* if they do not come as lay believers, the *gana* may insist that they be rehabilitated the *ganāvaccheiya* then must comply with the *gana*'s wishes (cf *jahā tassa ganassa pattiyam siyā*, Vav 2, 22 f) Four cases are listed, when the penitents need not perform this preliminary ceremonial (1) because of regard for the king, and because the community is grateful to the penitent for past services (VavBh 2, 243 – 254), (2) when an *āyariya* has suffered some prejudice in his *gana* (*ibid* 2, 255), (3) because his people wants him and no other (*ibid* 2, 258 f), (4) if there is a controversy between two *ganas* the members of which are *agīyattha* (*ibid* 2, 260 ff)

In the Digambara community, the two last atonements were called (9) *parihāra*, (10) *saddahanā* (*Mūlācāra* 5, 165, (10) *śraddhāna*, Āsādhara, *Anagāradharmāmrta* 7, 56) They differ in various details from the Śvetāmbaras' *anavasthayā* and *carama* But the general aim is the same to release the links between the penitent and his fellow monks, help him to behave correctly, so that he can concentrate on his own spiritual progress, and resume his previous good conduct after readmission into his *gana* Meanwhile, he has been placed in conditions which should constantly remind him of Lord Mahāvīra's example

155 VavBh 2, 233



Jaina Phraseology In The Bhagavadgītā

K H KAMDAR

I HAVE observed the use of so much Jaina terminology in the course of my repeated perusal of the *Bhagavadgītā* An attempt is made in this contribution to bring out the salient parallelisms I have avoided full recital of the verses of the *Gītā* in the interest of economy of paper

Jainism has ordered the laity and the monks to observe five व्रतs (vows) which are classified as अणु (minor) and स्थूल (major) according to the status of the observer The first and the basic vow is that of abstaining from injury to a sentient being and is named प्राणातिपातविरमणम् प्राण or life is discussed in great details by Jaina writers In verses 46, 47 and 48 of the first Discourse (अध्याय) of the *Gītā* we come across a conscious, though temporary, resort to this अणुव्रत by Arjuna, when he says to Śrī Krsna that the Pāndavas were being involved in the act of committing a great sin by preparing to kill their kith and kin in order that they might get royal pleasures The grief is so overpowering that Arjuna would prefer being killed by the Kauravas in battle, he would prefer to die at their hands, without arms, without resistance, and in the act of dying he would feel happy (अहो बत etc , verse 45, यदि मामप्रतीकारम् etc , verse 46, and एवमुक्त्वा etc , verse 47)

I have found the great ideal contained in the famous verse 69 of the second Discourse (या निशा सर्वभूतानाम् etc) literally described more than

once in the *Ācārānga-Sūtra*, as shown by me in the magazine *Jaina* of Bhavnagar The explanation for the parallelism is obvious The consolidation of the *Ācārānga* and other *Sūtras* was done by learned Jaina monks who were originally Brahmins, well-versed in the *Upanisads* and the *Brahma-Sūtras* The date for the *Ācārānga-Sūtra* is 2nd or 3rd century before Christ, although it was collated in its present form in the 5th century A D

The *Gītā* uses the phrase प्रज्ञावाद् in verse eleven of the second Discourse This very phrase with a parallel meaning is read in the *Ācārānga-Sūtra* as pointed out by me in the *Jaina* magazine of Bhavnagar some time back The use occurs in the *Gītā* in verse eleven of the second Discourse where Śrī Krsna rebukes Arjuna for giving expression to thoughts which were apparently prudent but which missed the deeper sense of wisdom प्रज्ञावादाश्च भाषसे etc The reader should note the use of the plural in प्रज्ञावाद्)

The concept of चक्र (Wheel) is very common to Jainism and Buddhism, the Asoka Cakra having been adopted by us as our national emblem I read a reference to the same idea, although, I am afraid, its great significance has not been adequately brought out by critics The word चक्र (Wheel) occurs in verse 16 of the third Discourse The verse reads as एव प्रवर्तित चक्रम् etc I may add that the word प्रवर्तित is eminently Jaina and Buddhistic

Jaina thinkers refer to eight kinds of Karma ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय, मोहनीय, गोत्र, नाम, आयुष्य, etc which cloud or obscure the soul's access to right knowledge (सम्यक् ज्ञान), right faith (सम्यक् दर्शन), right conduct (सम्यक् चारित्र) The terms आवरण and मोहन occur more than once in the *Gītā* as applied to knowledge and conduct I have not come across the use of the word दर्शन meaning faith or श्रद्धा, though there are several references to श्रद्धा (Faith) in the text of the *Gītā* The relevant verses are 38, 39, 40 of the third Discourse Even the illustrations are the same as in Jaina philosophical literature Śrī Krsna says that true knowledge is wrapped up by Ignorance just *as flame is enveloped by smoke, as mirror* is wrapped up by dirt, as embryo is wrapped up in aninion The verses start as धूमेनाव्रियते etc , आवृत ज्ञानमेतेन etc , एतैर्विमोहयत्येष ज्ञानमावृत्य etc

The word मोहन, which is the same as the Jaina use of मोहनीय, is found in verse 8 of the fourteenth Discourse, and verse 39 of the eighteenth Discourse, wherein Śrī Krsna observes that तमस् deludes (मोहन) all beings (XIV, 8) and that happiness deludes the self in the begin-

ning and by succession (अनुबन्ध) on account of Sleep, Indolence and Indifference (प्रमाद). The word अनुबन्ध in the verse is essentially Jaina

The concept of Bhāvanā is basic to Jainism and Buddhism Haribhadra Sūri has given an elaborate dissertation of the idea in his धर्मबिन्दु The *Gītā* refers to the concept several times as if it were expounding the Jaina creed ! The homelessness of the Yati is referred to as also the उदासीन भावना in verse 16 of the twelfth Discourse, as for instance, a person who is अनपेक्ष, उदासीन, सर्वारम्भपरित्यागी is dear to Śrī Krsna

A terse dissertation is found of this kind of Bhāvanā in verse 20 of the fifth Discourse, where Śrī Krsna observes न प्रहृष्येत् प्रिय प्राप्य etc Śrīmad Rājacandra gives expression to the idea several times in his मोक्षमाला

The other Bhāvanās are कारुण्य (Sympathy) and मैत्री (Brotherhood) The two are conjointly mentioned in verse 13 of the twelth Discourse, which may be quoted full, as it strikes as eminently Jaina अद्वेष्टा सर्वभूताना मैत्र. करुण एव च। निर्ममो निरहकारः समदु.खसुख. क्षमी ॥

The emphasis is mine The concepts of मैत्री and क्षमा (Brotherhood and Forgiveness) are repeated by Jainas on the last day of the Pajusana week Vinoba Bhave persistently appeals to his readers to cultivate the same Bhāvanās—मैत्री and कारुण्य

The fourth Bhāvanā is that of प्रमोद—feeling happy over the good fortune of others I have not found mention of प्रमोद in the *Gītā*

The word आरम्भ is peculiar to Jainism So are राग (Attachment), द्वेष (Spite), etc which are Kasāyas The phrase सर्वारम्भपरित्यागी is read in verse 25 of the fourteenth Discourse of the *Gītā* The words मान (Honour), अपमान (Insult), भय (Fear), क्रोध (Anger), etc occur times out of number in the *Gītā* The opposite of आरम्भ is अनारम्भ Śrī Krsna says in verse 12 of the fourteenth Discourse that आरम्भ or Undertaking of कर्म (Action), as also Greed, Desire, Non-tranquillity (अशम) etc generate from रजस् शम is jointly used by the Jainas with उपशम (Tranquillity) and is contrasted with Destruction (क्षय) In verse 12 of the fourteenth Discourse the *Gītā* describes the सर्वारम्भपरित्यागी person as one who has discarded all undertakings, who is self-composed in the midst of honour and insult, who is equanimous to friend and foe, as if he is beyond all Gunas The description fits in with the condition of a Yati—self-controlled monk, who is defined as one who is devoid of काम (Desire), of क्रोध (Anger) and who has control of his चेतस् (mind), in verse 26 of

the fifth Discourse, and in verse 11 of the eighth Discourse The Yati must be absorbed in स्वाध्याय–सज्झाय which is a peculiar Jaina term He must practise continence (ब्रह्मचर्य) according to verse 8 of the eleventh Discourse He is pure on account of knowledge and penance (verse 62 of the tenth Discourse) The Yati is also called मुनि because his intellect is self-composed (स्थितधी), according to verse 56 of the second Discourse The same idea is repeated in verse 5 of the eighteenth Discourse where the मुनि must discard speech etc The *Gītā* uses in this verse the word युक्त which is identical with Hemacandra's usage in his *Yoga-Śāstra*

Of equal importance is the frequent use of the word परिग्रह which is a familiar word in Jainism and the absence of which constitutes the fifth व्रत of the Jainas It is termed अपरिग्रह The concept has been made familiar to the present generation by Gandhiji and after him by Vinoba Bhave According to verse 53 of the eighteenth Discourse, the person who wants to be qualified for Brahman must abandon परिग्रह which is rendered into English as covetousness by Babu Bhagvandas and Mrs A Besant, but which really means Property, Possession

The twin concept of बन्ध and मोक्ष (Bondage and Release) so familiar to every Jaina is referred to in verse 18 of the eighteenth Discourse where the person of pure Sāttvika Intellect is in the position to know the essence of Bondage and Release In verse 5 of the sixteenth Discourse बन्ध is spoken of as निबन्ध It is the fruit of आसुरी (demoniacal) possession According to Jainism both पुण्य and पाप (Merit and Sin) lead to Bondage, even पुण्य (Merit) leads to बन्ध (Bondage), for merit must yield its own result which is always good In verse 60 of the eighteenth Discourse, a surprisingly Jaina view is presented of कर्म (Action) which attaches to the soul by Nature—स्वभावजेन निबद्धः स्वेन कर्मणा

The *Gītā* speaks of शुभ and अ-शुभ (good actions and bad actions) more than once The secret (गुह्यज्ञान) of release from अशुभ कर्म (evil deed) is given by the *Gītā* in the first verse of the ninth Discourse and in the 28th verse of the same Discourse, as for instance शुभाशुभफलैरेव मोक्ष्यसे कर्मबन्धनै (You will be free from the bondage of good and bad actions, etc) Here we find reference to the तत्त्व (essence) of निर्जरा (shedding of कर्म, good and bad), a word which I have not been able to find in my reading of the *Gītā*

Arjuna confesses to realization of the Truth by him at the end of the Dialogue in the famous verse 73 of the last Discourse, नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा etc The word स्मृति here is opposed to मोह (Delusion, Infatuation) and

is almost identical with सम्यक् ज्ञान (True knowledge) of the Jainas Arjuna's मोह (Delusion) disappeared and Truth was realized by him (स्मृतिर्लब्धा) Jaina canonical literature is profuse with dialogues between Mahâvîra and learned Brahmins like Gautama, Sudharmā, etc who were his chief disciples and Skanda etc in the *Bhagavatī* and other *Sūtras* where the opponents are convinced of their Delusion and become conscious of (स्मृति) a new conviction of true knowledge (सम्यक् ज्ञान) They accepted conversion from Mahāvīra who said यथासुखम् (as you please) The *sūtras* describe them as अन्तेवासी (those who lived nearest to Mahāvīra) The word is *upanişadic* Many of them immolated themselves on the Nipula summit at Rājagrha

In verse 58 of the second Discourse, the *Gītā* gives the famous instance of the tortoise contracting itself in water, just as the man of प्रज्ञा (wisdom) withdraws his senses from all objects The same illustration is found in the *Uttarādhyayana Sūtra*

Merutungācārya has repeated several phrases of the *Gītā* in his immortal *Bhaktāmara-Sutra*, as for instance आदित्यवर्णं in the 9th verse of the eighth Discourse, त्वमस्य विश्वस्य पर निधानम् in the 18th verse of the eleventh Discourse, also पुरुष पुराण विश्वस्य पर निधानम् in verse 38 of the same Discourse Such illustrations can be multiplied

I have tried to bring out in this contribution the salient parallelisms between the phraseology of the *Gītā* and Jainism The parallels are easily explained There was, in the age when the two literatures appeared on the scene of Indian thought, a common background for Jaina, Buddhistic and Brahmanical philosophical beliefs Brahmins were the great co-ordinators of the rich culture of the age In this adventure they borrowed freely from their rivals, the Jainas and the Buddhists, whose thought influenced the moral and ethical, as also the philosophical systems of the age The culture was pre-eminently synthetic and elastic It was tolerant It could absorb successfully the best that was contained in the various systems

I might be permitted to make one observation Words like शुभ, अशुभ etc have been defined and explained in various commentaries by Jainas, Buddhists and Upanisadic scholars It is suggested that we made a comparative study of the commentaries I am informed that a comparative study of the commentaries on Kālidāsa's *Meghadūta* has been made recently in some Indian Universities It is high time that similar effort be made in the direction of the study of commentaries of Jaina, Buddhistic and Brahmanical *terminologies*

Some time back the reformist Jaina monk, Muni Śrī Santabala, wrote on Jaina thought in the *Gītā* My contribution strikes a different note

I have detected even semetism in the *Gītā* as for instance, in verse 7 of the ninth Discourse सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं यान्ति मामिकाम्। कल्पक्षये पुनस्तानि कल्पादौ विसृजाम्यहम्॥

A little known fact may be mentioned here Al Beruni, the Arab traveller who visited India in about 1031 A D and who was a good Sanskritist, mentions in his *Account of India* some verses of the *Bhagavadgītā* which are not found in the text now extant

I have referred in this brief article to some common terms bearing almost identical meanings in the *Gita* and the Jaina Sūtras A close study of Buddhist texts reveals the same identity The late Prof H Jacobi was the first to point out the identity by citing the use of the term आस्रव by the two sects, Jainas and Buddhists This was done more than a generation ago I was able to notice a repetition of the same experience in the last of the three lectures which were delivered in the last week of January, 1967, under the auspices of the M S University of Baroda by Prof Prahlad Pradhan of the Utkal university, Bhuvaneshwar The subjects of the three addresses were (1) असग and महायानसूत्रालंकार, (2) अभिधर्मसमुच्चय and स्थिरमति's commentary on it, and (3) अभिधर्मकोशभाष्य



Ramagiri In Jaina Literature

V V MIRASHI

THE location of Rāmagiri described in the *Meghadūta* of Kālidāsa has recently become a matter of keen controversy Many years ago, while editing the *Meghadūta*, Prof H H Wilson suggested that it might be identical with Rāmtek, about 28 miles north of Nagpur, but beyond stating that the hill was covered with buildings consecrated to Rāma and was periodically visited by numerous pilgrims, he did not substantiate the identification with any evidence Besides, his identification of Māla with Māldā in the Bilāspur District of Madhya Pradesh, and of Āmrakūta with the Amarakantak hill where the Narmadā takes its rise, are not in accordance with the description of those places in the *Meghadūta*[1] Prof K B Pathak accepted this identification of Rāmagiri with Rāmtek near Nagpur in his first edition of the *Meghadūta* but in his second edition of that work published in 1916 he proposed to identify the place with ' the Rāmgarh hill in the Central Provinces as the place intended by the poet owing to its extreme proximity to

1 Kālidāsa describes Māla as a table-land situated to the north of Rāmagiri, while Māldā in the Bilāspur district lies southeast of Rāmtek Āmrakūta cannot be Amarkantak, for the poet describes in the *Meghadūta* that the Cloud-messenger saw the Narmadā after flying considerable distance from Āmrakūta with great speed (तोयोत्सर्गद्रुततरगतिस्तत्पर वर्त्म तीर्णं । रेवां द्रक्ष्यसि etc) Amarkantak is, on the other hand, the source of the Narmadā

Āmrakūta or Amarakanṭak, the source of the Narmadā' The argument advanced for this identification does not bear scrutiny as shown elsewhere[2] More than twenty years ago we proved the identification of Rāmagiri with Rāmtek in an article published in the *Nagpur University Journal*, No IX, pp 3 f Recently the controversy has been revived by Shri V K Paranjpe of Poona, who, in his Marathi and English books on the subject, has reiterated the identification of Rāmagiri with Rāmgarh, first proposed by Prof K B Pathak We examined his arguments in several articles in Marathi[3] and also in English[4] and showed how they are extremely fallacious, based as they are on forced interpretations of Kālidāsa's words and wrong identifications of some other places like Māla and Āmrakūta It is not intended to repeat the arguments in favour of Rāmtek or those against Rāmgarh, but to state what light is thrown on the problem by the evidence afforded by Jaina literature The suggestion for the examination of this evidence was made to us by Prof V M Kulkarni, Gujarat College, Ahmadabad, when he read the controversy on the problem and drew our attention to it some years ago We propose to deal with the subject here

The first mention of Rāmagiri in Jaina literature occurs in the *Paumacariya* (Sanskrit, *Padmacarita*) of Vimalasūri[5] The date of this work is not certain If the statement in that Prakrit *kāvya* (118, 103) could be believed, it was completed in the year 530 after the *nirvāna* of the Tīrthankara Mahāvira The date of the Tīrthankara is not yet definitely proved Some place his *nirvāna* in 526 B C while Jacobi places it in 467 B C According to the former view the work was completed in A D 4, while according to the latter it was finished in A D 63 But the statement in the *Paumacariya* is not accepted by scholars It is pointed out that according to a statement of Vimalasūri himself he was a disciple of Vijaya, who was himself a disciple of Rāhu of the Nāila-kula-vamśa This *vamśa* is usually

2 *Studies in Indology*, Vol I, pp 15 f

3 See *Samśodhana-muktāvali*, Part IV, pp 18 f, *Meghadūtāntīl Rāmagiri arthāt Rāmtek* (Marathi), pp 50 f See also its Hindi version

4 *Studies in Indology*, Vol II, pp 285 f

5 For the citations given below I have utilised the edition of this work recently published in the *Prakrit Texts Series*, Vol VI (edited by Jacobi and revised by Muni Jinavijayaji)

identified with the Nagendra-gaccha, which, according to the *Kalpasūtra*, was founded in A D 93 So Vimala could not have completed his work in A D 4 or even in A D 63 Besides, the *Paumacariya* contains references to *dīnāra*, *lagna* etc which suggest a much later date So Dr Jacobi places Vimalasūri in the third century A D There is, however, no doubt that his work is the oldest Prakrit *kāvya* now extant

Vimalasūri has taken the life of Rāma as the subject for his kāvya Pauma (Padma) was another name of Rāma The oldest Sanskrit work that describes the life of Rāma is the *Rāmāyana* of Vālmīki The Buddhist and Jaina writers who have dealt with the story of Rāma have introduced several changes into it Vimalasūri also has omitted or altered several incidents or descriptions in the *Rāmāyana* story which appeared to be fantastic and unbelieveable such as the killing of the Rāksasas by monkeys, the six-month long sleep of Kumbhakarna, the ten-headed form of Rāvana, or has given another explanation of them He says, for instance, that the Vānaras who helped Rāma in the Battle of Lankā were not monkeys but Vidyādharas Rāvana had only one face, but as it was reflected in the nine gems of his necklace he appeared to be ten-faced

Though Vimalasūri has thus altered some incidents in the *Rāmāyana*, his story of Rāma is by and large the same as in the *Rāmāyana* He describes for instance that Daśaratha, being very old, decides to crown Padma (i e Rāma) as his successor But his queen Kaikeyī reminds him of the boon he had given her and asks him to give the kingdom to her son Bharata So Padma leaves for the forest, accompanied by Laksmana and Sītā Bharata does not like this, but at the bidding of Kaikeyī and Padma he agrees to administer the kingdom till the return of Rāma

Vimalasūri has described some events in the life of Rāma as in the *Rāmāyana* of Vālmīki, but has altered some others He describes that in the course of their wandering, Rāma, Laksmana and Sītā reached the place Vamsasthapura Though they were pressed by the prince of the place to enter the town, they preferred to stay on the adjoining hill called Vamsagiri Vimalasūri thus describes the hill (40, 4)—

नाणाविहतरुछन्ने नाणाविहपक्खिकुलखुग्गीए ।
वरकुसुमगन्धपवणे निज्झरपवहन्तविमलजले ॥

(The hill was densely covered by trees of various kinds, birds of different kinds were singing sweetly there, it was wafted by breezes laden with the fragrance of excellent flowers, and streams of clear water were flowing therefrom)

The prince of the place supplied all the necessaries of life to Rāma and others and at Rāma's bidding, erected many shrines of the Jinendras [6]

तत्थेव वससेले पउमाणत्तेण नरवरिन्देण ।
जिणवरभवणाइ तओ निवेसियाइ पभूयाइ ॥

After staying there for some days, Rāma said to Laksmana,[7]

अह अन्नया कयाई भणिओ रामेण तत्थ सोमित्ती ।
मोत्तूण इम ठाण अन्न देस पगच्छामो ॥

निसुणिज्जइ कण्णरवा महाणई तीए अत्थि परएण ।
मणुयाण दुग्गम चिय तरुबहल दण्डयारण्ण ॥

(Let us now leave this place and move to another There is said to be a great river named Karnaravā, after crossing which one comes across (the great forest called) Dandakāranya abounding in trees, which is inaccessible to human beings)

So Rāma, Laksmana and Sītā left the place and proceeded to Dandakāranya Vimalasūri then says,[8]

रामेण जम्हा भवणोत्तमाणि जिणिन्दचन्दाण निवेसियाणि ।
तत्थेव तुङ्गे विमलप्पभाणि तम्हा जणे रामगिरी पसिद्धो ॥

(Since Rāma got erected excellent and brilliant temples of the Jinendras on the high hill, it became well-known thereafter by the name of Rāmagiri)

It is difficult to say how far the description of Rāmagiri cited above from Vimalasūri's *Paumacariya* is historically correct Much of it appears to be imaginary, but it clearly shows that in the age of Vimalasūri (i e in *circa* third century A D) there was a hill known by the name of Rāmagiri north of Dandakāranya Vimalasūri tells us that the hill got this name because Rāma stayed there for some time and got some Jaina temples erected there The geographical situation of this Rāmagiri suits Rāmtek That this Rāmagiri (Ramtek) lay to the north of Dandakāranya appears clear from the description in Bhavabhūti's *Uttararāmacarita* [9] On the hill of Rāmtek there is still shown the place where the Śūdra ascetic Śambūka was practising

6 *Paumacariya*, 40, 9
7 *Ibid* , 40, 12–13
8 *Ibid* , 40, 16
9 Act II

penance He was beheaded by Rāma, but immediately thereafter he was turned into a Śiva-linga, now called Dhumreśvara This tradition is at least seven hundred years old, for it is mentioned in a stone inscription of the Yādava period fixed in the front wall of the temple of Laksmana on the hill of Rāmtek His name occurs there in a slightly different form, viz, Dhumrāksa[10] We learn from Bhavabhūti's *Uttararāmacarita* that the Dandakāranya containing large hills and dales infested by dreadful ferocious beasts stretched southward from the place of Śambūka's hermitage up to the confines of Janasthāna, on the bank of the Godāvarī[11] The situation of Rāmtek thus answers to the description in the *Paumacariya* That the place was known by the name of Rāmagiri in the fourth century A D is clear from the Rddhapur plates of the Vākātaka dowager queen Prabhāvatīguptā, who made one of her grants there near the *pādukās* of Rāmagirisvāmin (i e Rāmacandra)[12] Kālidāsa also describes that the hill of Rāmagiri had the venerable *pādukās* of Raghupati (Rama) installed on it[13] The way of the Cloud-messenger described in the *Meghadūta* suits Rāmtek and no other place,[14] and there are reasons to suppose that Kālidāsa sojourned for some time in the neighbouring Vākātaka capital Nandivardhana, which lies only about three miles from Rāmtek[15] The hill of Rāmtek was thus undoubtedly known as Rāmagiri in the fourth century A D and it is not unlikley that the place was known by the same name a century or two before in the age of Vimalasūri In describing the hill of Rāma's sojourn as Rāmagiri which lay to the north of Dandakāranya, Vimalasūri was not simply drawing on his imagination, but appears to have known the tradition about Ramtek

In one respect, however, Vimalasūri's description appears to be imaginary He tells us that at the instance of Rāma several temples of Jinendras were erected on the hill, which later became known as Rāmagiri There are now no remains of any temples of the Jaina

10 See श्रीरामचन्द्रस्य करेण चद्रहासाद्धत प्राप्य पद मुरारे । स शाबुक शूद्रमुनिर्महीभ्रराजेऽत्र धूम्राक्ष इति प्रसिद्ध ॥ *Ep Ind*, Vol XXX, p 17

11 See एतानि खलु सर्वभूतरोमहर्षणान्युन्मत्तचण्डश्वापदकुलसकुलगिरिगह्वराणि जनस्थानपर्यन्तदीर्घारण्यानि दक्षिणा दिशमभिवर्तन्ते । Act II

12 See रामगिरिस्वामिन पादमूलाद् । *C I I*, Vol V, p 35

13 See वन्द्यै पुसां रघुपतिपदैरङ्कित मेखलासु । V 12

14 See *Studies in Indology*, Vol I, pp 15 f

15 *Ibid*, pp 19 f

Tırthankaras on the hıll of Rāmtek But there were evıdently some ın the vıcınıty of Rāmtek A huge and beautıful ımage of Śāntınātha about 15 ft ın heıght, was dıscovered some years ago ın the vıcınıty of Rāmtek and has now been ınstalled ın a magnıficent temple erected by the munıficence of the Jaına communıty at Rāmtek In the same temple are also ınstalled the ımages of the Tīrthankaras Pārsvanātha and Candraprabha

Rāmtek has been known as a sacred place from very early tımes There are several temples of Hındu gods and goddesses on the hıll of Rāmtek On one of the off-shoots of the hıll there ıs a cave known from very early tımes as the cave of Nāgārȷuna At Mansar, whıch lıes ın the vıcınıty of Rāmtek, there are remnants of a Buddhıst Vıhāra Its Jaına ımages have been mentıoned above The place was thus regarded as sacred by the followers of all the three great relıgıons, Hındu, Bauddha and Jaına

The descrıptıon of Rāmagırı ın the *Paumacarıya*, on the other hand, definıtely goes agaınst the ıdentıficatıon of Rāmgarh wıth Rāmagırı of Kālıdāsa s *Meghadūta*, for, firstly, there are no remaıns or vestıges of Jaına temples on or ın the vıcınıty of Rāmgarh and, secondly, there ıs no evıdence that Rāmgarh lay to the north of ancıent Dandakāranya



Jainism in Ancient Bengal

R C Majumdar

THE first recorded contact of Bengal with Jainism was marred by incidents which reflect great discredit on her people We learn from the *Ācārānga Sūtra* that when Mahāvīra wandered as a naked mendicant in Lādha (i e Rādha or western part of undivided Bengal) through its two divisions known as Vajjabhūmi and Subbhabhūmi, he was attacked by the people who even went to the length of setting dogs upon him [1] It appears that it was not due to any malice against Mahāvīra, but the people generally maltreated the ascetics It was difficult to travel in Lādha which is described as *duccara* or pathless country It is said that many recluses lived in Vajjabhūmi where they were bitten by the dogs and cruelly treated in hundred other ways Some of the recluses carried bamboo staves in order to keep off the dogs (*latthim gahāya nālīyam*) The Ājīvikas habitually went about with a staff in hand, which was a matter of necessity with them "[2]

Of the peregrinations of Mahāvīra which brought him to Rādha along with Gosāla, also called Makkhali, we get a full account in Jinadāsa's *Cūrnī* to the *Āvasyaka Sūtra,* and the *Bhagavatī Sūtra* describes how these two, the founders, respectively, of the Jaina and Ājīvika sects, settled down together before undertaking the annual

1 *S B E*, XXII, p 84

2 Barua, B M, *The Ājīvikas,* p 57

journeys As both these points have a great bearing on the history of Jainism in ancient Bengal it is necessary to discuss them critically.

The *Bhagavatī Sūtra*[3] describes in detail[4] how Gosāla, after several unsuccessful attempts, was at last accepted as a disciple[5] by Mahāvīra at a place called Paniyabhūmi The story, put in the mouth of Mahāvīra, then proceeds *Aham Gosālenam saddhim Paniyabhūmie chavvāsāim viharitthā* The normal meaning of the passage is that the two lived together at Paniyabhūmi during the next six years But this is in conflict with the statement in the *Kalpa Sūtra* that Mahāvīra spent only one rainy season in Paniyabhūmi[6] In order to reconcile this difference it has been suggested that the word *Paniyabhūmie* should be taken as in the ablative and not, in the natural way, as locative But this is admitted to be an unusual construction As according to the persistent Jaina tradition Mahāvīra led a wandering life except during the rainy season, the expression in the *Bhagavatī Sūtra* evidently means that Mahāvīra and Gosāla fixed their headquarters at Paniyabhūmi, wandering about from place to place during the year, as described in detail, year by year, by Jinadāsa

The question of the location of Paniyabhūmi is also beset with difficulties The *Bhagavatī Sūtra* seems to indicate that it was situated quite close to Nālandā But this creates a difficulty The *Kalpa Sūtra* is in full agreement with Jinadāsa's list of places where Mahāvīra spent the rainy seasons, with the single exception of Vajjabhūmi in Lādha The commentator, Vinayavijaya, reconciles this discrepancy by stating that Paniyabhūmi, where, according to the *Kalpa Sūtra*, Mahāvīra spent one rainy season, is in Vajjabhūmi Curiously enough, A L Basham accepts this explanation and comments that "thus it is evident that Jinadāsa did not invent the whole of his story"[7], yet elsewhere he severely criticized Dr B M Barua for having located Paniyabhūmi in Vajrabhūmi on the authority of Vinayavijaya's commentary, "ignoring the clear statement of the *Bhagavatī* that Paniyabhūmi was near Kollaga which was a settlement near Nālandā "[8]

3 XV, *Sūtra* 541

4 For a summary, cf A L Basham, *The Ājīvikas*, pp 39-41

5 Barua (op cit, pp 17 ff) denies that Gosāla was ever a disciple of Mahāvīra and therefore disbelieves the whole account of the *Bhagavatī Sūtra*

6 *Sūtra* 122 (Jacobi's edition, p 64)

7 Basham, op cit, p 46

8 *Ibid*, p 41

We are thus placed in a dilemma If we accept, on the authority of the *Bhagavatī Sūtra*, that Paniyabhūmi was near Nālandā and not in Vajjabhūmi, i e, Rādha (West Bengal), the omission of this single name alone from the *Kalpa Sūtra* list of places where Mahāvīra spent the rainy season which otherwise agrees with the list of Jinadāsa, naturally creates some doubt about Mahāvīra's visit to Rādha On the other hand, the visit of Mahāvīra to Rādha is authenticated not only by Jinadāsa but also by the canonical text *Ācārānga Sūtra*, as stated above We should remember also that the *Bhagavatī Sūtra* merely refers in a casual way to the places where Gosāla met Mahāvīra and it is possible to argue that the vicinity of Paniyabhūmi to Kollaga and Nālandā need not be taken as a definite conclusion Dr Barua was evidently of this view[9] when he stated, on the authority of Vinayavijaya, that Paniyabhūmi was in Vajrabhūmi, and held that probably it was a river-port in West Bengal[10]

It would be evident from the above discussion that at the time when the Jaina canonical texts were finally drafted there was no clear tradition about the wanderings of Mahāvīra Even his visit to Rādha or West Bengal is not altogether free from doubt, though it rests upon the testimony of the *Ācārānga Sūtra* and Jinadāsa's *Cūrnī*, composed probably not earlier than the 7th century A D But these testimonies cannot be altogether ignored, and we may accept as a provisional hypothesis that according to one line of Jaina tradition Mahāvīra not only visited Rādha but fixed his headquarters for six or more years within its boundary

It may be argued against this last point that if Mahāvīra and Gosāla settled down in Rādha, Jinadāsa's reference to their visit to Rādha in the 5th and again in the 9th year of Mahāvīra's asceticism would be somewhat incongruous But the same objection would remain, if we accept the location of Paniyabhūmi near Nālandā, as Jinadāsa refers their visit to Magadha which includes that locality Of course, this might be regarded as an argument against the view that they had any fixed headquarters at all, though this would be a very reasonable deduction from the statement in the *Bhagavatī Sūtra*, as interpreted above

---

9 It may also be due to the fact, mentioned above, that Barua disbelieves the whole story of the conversion of Gosāla by Mahāvīra (See f n 5)

10 Barua, *op cit*, p 57

According to Jinadāsa's detailed itinerary, Mahāvīra, along with Gosāla, visited Rādha twice, as stated above On the first occasion they were attacked by two robbers in a village called Punnakalasā On the second occasion they spent the rainy season at Vajjabhūmi, though they were put to great trouble and ignominy by the uncouth people of the locality, as has been described above on the authority of the *Ācārānga Sūtra*

Jinadāsa refers to Rādha as a non-Aryan country, evidently on the basis of an old tradition and with a view to explaining the rudeness of the people But if we study the itinerary of Gosāla and Mahāvīra as a whole, as described by Jinadāsa, we must conclude that respect and reverence to the ascetics was not yet such an established virtue as we are apt to think today For Jinadāsa records numerous instances where Gosāla was ill-treated by the local people even in Aryan countries, and sometimes Mahāvīra also shared the sufferings and ignominy with him Gosāla was beaten by villagers on many occasions and also suffered other ignominies at their hands, while he and Mahāvīra were seized by a village headman, and in another place were suspected as spies and thrown into a well

With this background in view the reception accorded to the ascetics in Rādha would perhaps appear less strange, and need not be accounted for simply by the assumption that the people of West Bengal were non-Aryan[11] and therefore of wild character, though that might be partly or even wholly true, for all we know

At the same time it is only fair to remember that naked ascetics like the Jainas and Ājīvikas must have been repulsive to people of good taste and high culture as well as ordinary men not accustomed to such a practice According to the *Dhammapada Commentary* the Buddhist lady Visākhā remarked on seeing an Ājīvika "Such shameless persons, completely devoid of the sense of decency, cannot be

11 But some Jaina texts represent the allied peoples of Anga and Vanga in a good light Sylvain Levi observes "For the Jainas, Anga is almost a holy land The *Bhagavatī* places Anga and Vanga at the head of a list of sixteen peoples, before the Magadha One of the Upāngas, the *Prajñāpanā*, classes Anga and Vanga in the first group of Ārya peoples whom it calls the Khettāriya " The list also includes Tāmalitti, i e, the people of Tāmralipta in West Bengal (Rādha) P C Bagchi, *Pre-Aryan and Pre-Dravidian in India* (Calcutta, 1929), p 73.

arahants"[12] The *Divyāvadāna* records a similar feeling on the part of even a courtesan [13] Such a feeling must have been more widely spread and far more acute at the time of Mahāvīra when the people were unaccustomed to such sights of nudity, and the women must have been specially shocked at them How far such a feeling was at work when the people of Rādha set dogs upon Mahāvīra and other naked ascetics, and otherwise ill-treated them, cannot be ascertained, but merely the fact that they were non-Aryan[14] and were therefore necessarily rude and wild, may not be the whole excuse or sufficient explanation of their conduct This view gains some strength if it be accepted as a fact, as suggested above, that Gosāla and Mahāvīra chose to live among the people, for such a course implies a gradual change in attitude on the part of the people No one is likely to fix up his headquarters among a rude and vicious people beyond redemption Further, as we shall see, the people of this part gradually embraced Jainism and this region became a strong centre of this religion

There is an indirect evidence to show that Jainism had established its influence in Bengal in the 4th century B C The Hathigumbha inscription of Khāravela[15] tells us that this king had brought back an image of the Jina of Kalinga which had been taken away by Nanda Nanda was evidently a king of the Nanda dynasty who ruled over the Gangaridai or Gandaridai and the Prasioi, mentioned by the Greek writers In spite of the loose manner in which these two terms are used by them, it may be reasonably inferred from the statements of the Greek and Latin writers that about the time of Alexander's invasion the Gangaridai were a very powerful nation ruling over the territory about the mouths of the Ganges, and either formed a dual monarchy with the Prasioi or were otherwise closely associated with them on equal terms in a common cause against the foreign invader The Nanda king who carried the Jaina image from Kalinga may be taken as the ruler of the Gangetic delta, and the carrying away of the Jaina image to preserve it with care (for it existed unimpaired for two or three centuries when Khāravela took it back to Kalinga) undoubtedly shows a leaning for Jainism either on the part of the king, or of the people, or,

12 *Dhammapada Commentary*, p 400 "*Evarūpa hirottappavirahitā arahantā nāma nahonti*"

13 *Divyāvadāna*, Ed by Cowell, p 165

14 Cf f n 11

15 Line 12 *Ep Ind*, pp 80, 88

perhaps, of both Khāravela himself was a Jaina, and his own action shows how much a king yearned for the possession of a sacred image of a sect to which he was attached, and it would not be unreasonable to take the same view about the Nanda king It may, of course, be argued that if the Nanda king in question had a very extensive territory outside Bengal, his own religious feeling might not have reflected that of Bengal But as the Gangaridai were the people of Bengal, primarily, and Kalinga was adjacent to this region, the view that the carrying away of the Jaina image by the king of Gandaridai indicates the Jaina influence in Bengal has a great degree of probability

The *Divyāvadāna* records a tradition which shows that the Nirgrantha or Jaina religion was established in Pundra or North Bengal at the time of Asoka It is said that the lay followers (*upāsaka*) of Jainism in the city of Pundravardhana (North Bengal) had painted a picture representing Buddha falling at the feet of Nirgrantha, and on hearing this Asoka massacred 18,000 Ājīvikas of Pundravardhana on a single day [16] It is difficult to put much faith in such a story except as the echo of a tradition that Jainism flourished in Bengal at the time of Aśoka in the third century B C

This view is strengthened by the statement in the *Kalpa Sūtra* that Godāsa, a disciple of Bhadrabāhu, founded a school named, after himself, Godāsa-gana In the course of time it had four *śākhās* of which three were known as Tāmraliptika, Kotīvarsīya, and Pundravardhanīya, named after three very well-known places in ancient Bengal, viz, Tāmralipti (Tamluk in Western Bengal or Rādha), Kotīvarsa and Pundravardhana, both in North Bengal The nomenclatures leave no doubt about strong Jaina influence in north, west and south Bengal The *Kalpa Sūtra* is attributed to Bhadrabāhu, of the 4th century B C [17], but the present text is not so old, though it contains many old traditions Inscriptions which may be referred to the end of the first century B C and the first century A D [18] contain a large number of the names of schools which are mentioned in the *Kalpa Sūtra*, and the establishment

16 *Divyāvadāna*, p 427 The account mixes up the Nirgranthas and Ājīvikas, but the name of the sect is uniformly given as Nirgranthas in the Chinese translation Cf Przyluski, *La legende de l'Empereur Aśoka*, p 278

17 According to Jaina tradition he was a contemporary of Candragupta Maurya who ruled from c 324 to 300 B C

18 Guerinot, *Epigraphie Jaina*, pp 36 ff, 71 ff,

arahants"[12] The *Divyāvadāna* records a similar feeling on the part of even a courtesan [13] Such a feeling must have been more widely spread and far more acute at the time of Mahāvīra when the people were unaccustomed to such sights of nudity, and the women must have been specially shocked at them How far such a feeling was at work when the people of Rādha set dogs upon Mahāvīra and other naked ascetics, and otherwise ill-treated them, cannot be ascertained, but merely the fact that they were non-Aryan[14] and were therefore necessarily rude and wild, may not be the whole excuse or sufficient explanation of their conduct This view gains some strength if it be accepted as a fact, as suggested above, that Gosāla and Mahāvīra chose to live among the people, for such a course implies a gradual change in attitude on the part of the people No one is likely to fix up his headquarters among a rude and vicious people beyond redemption Further, as we shall see, the people of this part gradually embraced Jainism and this region became a strong centre of this religion

There is an indirect evidence to show that Jainism had established its influence in Bengal in the 4th century B C The Hathigumbha inscription of Khāravela[15] tells us that this king had brought back an image of the Jina of Kalinga which had been taken away by Nanda Nanda was evidently a king of the Nanda dynasty who ruled over the Gangaridai or Gandaridai and the Prasioi, mentioned by the Greek writers In spite of the loose manner in which these two terms are used by them, it may be reasonably inferred from the statements of the Greek and Latin writers that about the time of Alexander's invasion the Gangaridai were a very powerful nation ruling over the territory about the mouths of the Ganges, and either formed a dual monarchy with the Prasioi or were otherwise closely associated with them on equal terms in a common cause against the foreign invader The Nanda king who carried the Jaina image from Kalinga may be taken as the ruler of the Gangetic delta, and the carrying away of the Jaina image to preserve it with care (for it existed unimpaired for two or three centuries when Khāravela took it back to Kalinga) undoubtedly shows a leaning for Jainism either on the part of the king, or of the people, or,

12 *Dhammapada Commentary*, p 400 "*Evarūpa hirottappavirahitā arahantā nāma nahonti* "

13 *Divyāvadāna*, Ed by Cowell, p 165

14 Cf f n 11

15 Line 12 *Ep Ind*, pp 80, 88

perhaps, of both Khāravela himself was a Jaina, and his own action shows how much a king yearned for the possession of a sacred image of a sect to which he was attached, and it would not be unreasonable to take the same view about the Nanda king It may, of course, be argued that if the Nanda king in question had a very extensive territory outside Bengal, his own religious feeling might not have reflected that of Bengal But as the Gangaridai were the people of Bengal, primarily, and Kalinga was adjacent to this region, the view that the carrying away of the Jaina image by the king of Gandaridai indicates the Jaina influence in Bengal has a great degree of probability

The *Divyāvadāna* records a tradition which shows that the Nirgrantha or Jaina religion was established in Pundra or North Bengal at the time of Asoka It is said that the lay followers (*upāsaka*) of Jainism in the city of Pundravardhana (North Bengal) had painted a picture representing Buddha falling at the feet of Nirgrantha, and on hearing this Asoka massacred 18,000 Ājīvikas of Pundravardhana on a single day [16] It is difficult to put much faith in such a story except as the echo of a tradition that Jainism flourished in Bengal at the time of Asoka in the third century B C

This view is strengthened by the statement in the *Kalpa Sūtra* that Godāsa, a disciple of Bhadrabāhu, founded a school named, after himself, Godāsa-gana In the course of time it had four *śākhās* of which three were known as Tāmraliptika, Kotīvarsīya, and Pundravardhanīya, named after three very well-known places in ancient Bengal, viz, Tāmralipti (Tamluk in Western Bengal or Rādha), Kotīvarsa and Pundravardhana, both in North Bengal The nomenclatures leave no doubt about strong Jaina influence in north, west and south Bengal The *Kalpa Sūtra* is attributed to Bhadrabāhu, of the 4th century B C [17], but the present text is not so old, though it contains many old traditions Inscriptions which may be referred to the end of the first century B C and the first century A D [18] contain a large number of the names of schools which are mentioned in the *Kalpa Sūtra*, and the establishment

---

16 *Divyāvadāna*, p 427 The account mixes up the Nirgranthas and Ājīvikas, but the name of the sect is uniformly given as Nirgranthas in the Chinese translation Cf Przyluski, *La legende de l'Empereur Asoka*, p 278

17 According to Jaina tradition he was a contemporary of Candragupta Maurya who ruled from *c* 324 to 300 B C

18 Guerinot, *Epigraphie Jaina*, pp 36 ff, 71 ff,

of the three *śākhās* in Bengal mentioned in the *Kalpa Sūtra* may also be referred to the same period, if not before We may therefore reasonably assume that by the first century A D Jainism was firmly established in different parts of Bengal, including Rādha whose people had once been so rude to Mahāvīra An inscription, discovered at Mathurā but now in the Calcutta Museum, records the erection of a Jaina image in the year 62 at the request of a Jaina monk who was an inhabitant of Rārā Rārā is very probably Rādhā, a well-known variant of Rādha (in Bengal), and the date is to be referred to the Kusāna era and therefore equivalent to about 150 A D [19]

The next definite evidence of Jainism in Bengal is furnished by a copper-plate grant, dated year 159 (of the Gupta era, and equivalent to 479 A D) found in Paharpur in North Bengal famous for the big Buddhist Stūpa and monastery of the Pāla period (8th century A D) The grant records the endowment, by a Brāhmana couple, of lands for the maintenance of worship with sandal, incense, flowers, lamps, etc , of the divine Arhats at the *vihāra* of Vata-Gohālī which was presided over by the disciples and the disciples of disciples of the *Ni(r)granthasramanācāryya* (Jaina preceptor) Guhanandin, belonging to the *Pañcastūpa* section (*nikāya*) of Kāsī (Vārānasī) [20] This record proves the existence of a Jaina temple with images of the Arhats, and a monastery, existing for at least three generations, i e , for nearly a hundred years, or more, or since the fourth century A D at the latest It also shows that even those who were not professed Jainas, including the Brāhmanas, had the highest reverence for Jaina Arhats and regarded it as a pious duty to endow the Jaina temples for defraying the expenses of its daily worship

Jainism made very good progress in Bengal in the next century The Chinese pilgrim Hiuen Tsang, who visited this region about 638 A D , describes Jainism as the dominant religion in two of the most important States, one in North and the other in South-eastern Bengal Referring to Pundravardhana, a big flourishing kingdom in North Bengal, the pilgrim says "There were twenty Buddhist monasteries Deva-temples were 100 in number, and the followers of various sects lived pell-mell, the Digambara Nirgranthas being very numerous "[21] Referring to Samatata or Lower Bengal to the east of

19 R D Banerji, *Pālas of Bengal*, p 72

20 *Ep Ind* , XX, pp 59 ff

21 Watters, *On Yuan Chwang*, II 184

the Ganges (more precisely a part of Central Bengal extending up to and including Tipperah District) the pilgrim observes "It had more than 30 Buddhist monasteries There were 100 Deva-temples, the various sects lived pell-mell, and the Digambara Nirgranthas were very numerous "[22] This rendering of Hiuen Tsang's statement in English by T Watters does not enable us to make a comparative estimate of the importance of Buddhism, Brahmanical religion (Deva-temples) and the other sects among which the Jainas predominated The translation of the same passages by S Beal is somewhat different and of great significance from this point of view Thus the first of the two passages is translated as follows "There are about twenty *sanghārāmas* There are some hundred Deva-temples, where sectaries of different schools congregate The naked Nirgranthas are the most numerous "[23] This would mean that the majority of people who were not Buddhists followed the Jaina religion, in other words, the Jainas were more numerous even than the followers of Brahmanical religions But what is probably meant is that among the homeless ascetics, who were not Buddhists, the majority were the followers of Jainism

Curiously enough, we have no definite information about the position of the Jainas in Bengal after 7th century A D Discovery of Jaina images belonging to this period, both in Pundravardhana and Samatata, may be taken to indicate that Jainism still flourished in those regions But the number of images so far found is very few, and there is no epigraphic record throwing any light on the condition of Jainism after the seventh century A D In the *Jaina Inscriptions* (*Jaina Lekha Samgraha*) collected and compiled by Puran Chand Nahar (Calcutta, 1918) there is a short epigraph engraved on the back of an image of Pārsvanātha bearing the date 1110 Samvat It adorned a temple at Ajimgunj in the District of Murshidabad (West Bengal) which was washed away by the Ganges, and is now placed in a new temple built in the same locality by the Nahar family It appears, however, from a footnote that the image was brought from Chitor, evidently by the Nahar family or somebody else in the Muslim or British period[24] It does not therefore give us any information about the condition of

22 *Ibid*, 187

23 Beal, *Buddhist Records of the Western World*, II 195 The same difference occurs in the translation of the other passage also

24 *Jaina Inscriptions*, Collected and Compiled by Puran Chand Nahar (Calcutta, 1918)

Jainism in Bengal It is significant, however, that no other inscription in Bengal in Nahar collection is older than the 15th century A D

We may therefore reasonably conclude that the naked Nirgrantha sect gradually declined in Bengal after the seventh or eighth century A D As this coincides with the rise of the Imperial Pālas who were Buddhist and ruled over Bengal for nearly four hundred years, from the middle of the eighth to the first part of the twelfth century A D, it is not unreasonable to connect the two events In other words, one might reasonably suppose that the popularity of Buddhism, due to the patronage of the Pāla kings, was the main cause of the decline of Jainism in Bengal It is not a little strange that not only are the Jaina images of this period exceedingly rare, offering a striking contrast to the numerous images of Buddhist and Brahmanical cults, but the numerous inscriptions in Bengal belonging to this period, and even later, do not contain any reference to Jainism It has been suggested that the naked Nirgranthas in Bengal were merged into such religious communities as the Avadhūtas who flourished towards the end of the Pāla period It is interesting to note that a class of the Avadhūtas is actually known as Digambaras (naked)

There are many rich and distinguished Jaina families in Bengal today, but they are all descended from the Jainas immigrating from the western parts of India during the Muslim period



On Saṁlekhanā or Suspension of Aliment

NATHMAL TATIA

SAṀLEKHANĀ or suspension of food and drink with a view to face death peacefully, undisturbed by worldly thoughts, is an important item of the Jaina code of spiritual discipline We propose to consider the rational aspects of this dogma and also refer to a similar practice in Brāhmanism and Buddhism

Life and will to live without any ulterior purpose and end have very little significance for the spiritual aspirant Hedonistic ethics which sets forth pleasure as the end of life has not carried conviction to serious contemplative thinkers It fails to draw the line of demarcation between life of the brute and life of the man Apart from the question whether the world abounds in pleasure or pain, the aspirant for perfection is not satisfied with the present set up in spite of his capacity for amelioration It is the presupposition of all religions that human life is susceptible to infinite improvement which reaches consummation in infinite perfection in every dimension Life is thus a means for this consummation When by age, disease and decrepitude of powers, a human being finds himself incapable of spiritual and moral advance and the physical existence becomes rather a handicap, a Jaina is asked to strive to get rid of this handicap by *saṁlekhanā* or suspension of food and drink till death[1] It is misery in excelsis to

1 *Tattvārthabhāṣya*, VII 17

become a burden on society without the capacity for contribution to the general weal The Jaina in this situation adopts a course of graduated suspension of food and medicine with a view to shuffling off the mortal coil He believes that the cessation of the present state of degradation entailed by loss of powers will lead to another spell of existence endowed with fresh vigour, strength and renewed opportunity for progress

This tenet and practice of the Jaina religious ethics has become a source of controversy The Jaina will not put an end to the life of another creature even when its life has become a source of unbearable misery The act of mercy of Mahatma Gandhi who expedited the death of a calf by injection of poison in order to relieve it of the painful existence shocked the conscience of many an adherent of the cult of non-injury (*ahimsā*) A Jaina will not take exception to any remedial measure to alleviate the pain of the suffering creature But death as the ultimate remedy will not commend itself to him He will prefer to remain indifferent But then, is he not open to the charge of injury to life, when he does demand to put an end to his own existence which has become a gratuitous burden? Is it anything short of suicide which involves injury to life, though one's own The Jaina answers the dilemma by a counter-dilemma Is the motive behind this religious suicide, *samlekhanā,* desire to get rid of pain? If so, it must be as reprehensible as a heinous crime and sin But if the motive is not a device of escapism but a desire to get rid of disability, it must be construed in a different light When physical disability entails spiritual and moral bankruptcy, the life has forfeited its moral justification It is not fear of pain which inspires this extreme step, but fear of moral degradation or stagnation In life there is either a move forward or a move backward and nothing stationary The Jaina religious aspirant, therefore, takes steps to get release from the moral stagnation bound to lead to moral degradation And it will not be fair to charge him with the guilt of committing suicide When life becomes a drag and hindrance to the pursuit of self-purification, if has lost its significance In Jaina ethics, therefore, the practice of *samlekhanā* is not prompted by motive of cowardice which fears pain and suffering But it is motivated by the desire for renewal of life with fresh opportunities for self-amelioration by means of moral and spiritual purification

The practice of suicide in extreme straits was also sanctioned in Brāhmanical ethics But it is now forbidden probably owing to the abuse it gave rise to Bhavabhūti, the Indian poet of Brāhmanical

persuasion, correctly stresses the purpose and justification of life to consist in the opportunity it affords for self-purification (*taportham āyuḥ*) [2]

There is a passage in Ācariya Buddhaghosa's *Samantapāsādikā*[3], the Atthakathā on the Pāli Vinaya Pitaka, where the question of the suspension of food and drink by a Buddhist monk is discussed and approved Should a monk stop taking food and medicine if he is afflicted with long-drawn disease and finds his body incapable of surviving even if carefully tended and nourished, and his attendants tired and exhausted? The answer is in the affirmative A monk is also allowed to stop taking food and medicine if he finds his disease acute and is convinced of the impossibility of survival and the attainment of spiritual elevation appears to him as a *fait accompli* Even a monk who is not sick is permitted to do so provided he has developed detachment from fear of the world and considers begging of food as hindrance and handicap and desires to apply himself exclusively to meditation Here meditation is the *vis a tergo* which compels him to suspend world by activities The relevant text embodying the verdict runs as follows

> *Yassa pana mahā-ābādho cirānubaddho, bhikkhū upatthahantā kilamanti jigucchanti "kadā nu kho gilānato muñcissāmā" ti attīyanti Sa ce so "ayam attabhāvo patijaggiyamāno pi na titthati, bhikkhū ca kilamantī" ti āhāram upacchindati, bhesajjam na sevati vattati Yo pana "ayam rogo kharo, āyusamkhārā na titthanti, ayam ca me visesādhigamo hatthapatto viya dissatī" ti upacchindati vattati yeva Agilānassā pi uppanna-saṃvegassa āhārapariyesanam nāma papañco, "kammatthānameva anuyuñjissāmī" ti kammatthānasīsena upacchindantassa vattati*

In modern times, Mahatma Gandhi gave a new meaning to this practice of fast unto death He undertook such fasts for self-purification and acquiring spiritual strength Injustice of any kind is not to be tolerated But injustice cannot be removed by another sort of injustice Violence, according to the Mahatma, is a form of injustice and as such is not to be resorted to for the removal of injustice in any field of life, social, political or moral One has to set an example of non-violence and self-purification for convincing the aggressor of the

2 *Mālatīmādhava*, I 7

3 Pp 463–4, Nālandā Edition

injustice of his actions And Mahatma Gandhi adopted fast unto death in order to cleanse himself of all ill-will—patent or latent—against the *enemy, and effect change of heart of the aggressor* The old principle of *Samlekhanā* thus found a new exponent in Mahatma Gandhi in the context of modern problems, national and international



Jaina Sculptures Of The Gupta Age In The State Museum, Lucknow

R C Sharma

THE sculptural wealth excavated by Dr Fuhrer at the site of Kankālī mound, Mathurā, from 1888-91 was deposited in the State Museum, Lucknow This wealth consisted of Jaina antiquities mostly of Kusāna and Gupta periods As we are informed from an epigraphic record (antiquity No J 20 of this Museum), there once existed a great Jaina monument at Mathurā which was known as the Vodva *stūpa* The number of the Jaina antiquities of the Gupta age unearthed at Mathurā is much less than the Kusāna sculptures but in quality and fine workmanship these few specimens are some of the best examples of Indian art which the Mathurā school has ever produced

Before describing the collection of Jaina sculptures in this Museum it would perhaps be appropriate if the chief characteristics of the Gupta art are dealt with, particularly focussing attention on the Jaina sculptures The supremacy of the Brāhmanical religion during the Gupta age caused a gradual decline of Jainism, although deep-rooted faith in Jainism of the middle class people and wealthy merchants continued to give encouragement to the artist to show his skill in chiselling the Jaina statuary We, therefore, find that despite receiving no royal patronage Jaina antiquities of this period are

injustice of his actions And Mahatma Gandhi adopted fast unto death in order to cleanse himself of all ill-will—patent or latent—against the enemy, and effect change of heart of the aggressor The old principle of *Samlekhana* thus found a new exponent in *Mahatma Gandhi* in the context of modern problems, national and international



Jaina Sculptures Of The Gupta Age In The State Museum, Lucknow

R C SHARMA

THE sculptural wealth excavated by Dr Fuhrer at the site of Kankālī mound, Mathurā, from 1888-91 was deposited in the State Museum, Lucknow This wealth consisted of Jaina antiquities mostly of Kusāna and Gupta periods As we are informed from an epigraphic record (antiquity No J 20 of this Museum), there once existed a great Jaina monument at Mathurā which was known as the Vodva *stūpa* The number of the Jaina antiquities of the Gupta age unearthed at Mathurā is much less than the Kusāna sculptures but in quality and fine workmanship these few specimens are some of the best examples of Indian art which the Mathurā school has ever produced

Before describing the collection of Jaina sculptures in this Museum it would perhaps be appropriate if the chief characteristics of the Gupta art are dealt with, particularly focussing attention on the Jaina sculptures The supremacy of the Brāhmanical religion during the Gupta age caused a gradual decline of Jainism, although deep-rooted faith in Jainism of the middle class people and wealthy merchants continued to give encouragement to the artist to show his skill in chiselling the Jaina statuary We, therefore, find that despite receiving no royal patronage Jaina antiquities of this period are

equally good in comparison with those of the other sects And there are obvious reasons for that

With the downfall of the Kuṣāna empire the art conventions in India began to change and with the advent of the Gupta rule the whole country (particularly Northern India) faced a revival in every sphere of life The traditions of art, which were imported by the Kusānas in India and handed over to the artist of their reign were either discarded as unwanted foreign elements or Indianised The images now refused to burden themselves with too many ornaments The sculptor concentrated on combining the inner voice of a saint with his outward expression He did not feel it necessary to give all bodily details but carved the image as if to tell us the superhuman joy enjoyed by the Tīrthankaras through penances and renunciation of worldly pleasures The round almond-shaped eyes now took the shape of the half-open lotus-bud looking inward under heavy and drooping eyelids A slight smiling expression on the face of the Kusāna figures which reminded us of the earthly happiness is now turned into serene calmness The face is now lit up with the light of supreme knowledge (*kevala-jñāna*) achieved through a perfect discipline of the physical and mental faculties

This new concept of beauty was also responsible for changing the outer form as well The body which had already started leaving surface of the material in the Kusāna period now became more round This was, of course, suggestive of fullness and firm determination The heaviness, straightness and voluminousness of the body was outdated and the images now modelled were slim and youthful, symbolising movement and flow of energy As the aim of the Gupta artist was to manufacture a disciplined body the passionate and sensual figures of the Kusāna age appeared now only rarely The intellectual awakening gave birth to the new ideals of Indian art which had established few set formulae The images of great men who had achieved the immortal bliss, were differentiated from those of the mortal beings by carving out small curly hair, elongated ear-lobes, long arms etc which were supposed to be the symbols of great man (*Mahā-Purusa-Laksanas*) The simple halo of the Kusāna period which showed only scalloped border now becomes more elaborate depicting various gracefully ornamented bands of full-blown lotus, rosettes, twisted-rope, foliated scroll and bead-patterns The richness of nimbus signifies the knowledge being spread out of the body of the great man Thus the Gupta artist strove to show the triumph of spiritualism over materialism

Fig 1 Pedestal of the image of Lord Mahāvīra dated S 299
(No J 2, State Museum, Lucknow)

Detail of the inscription giving date on *Fig 1* (Page 144)



Jaina Image from Mathura
39, State Museum, Lucknow)

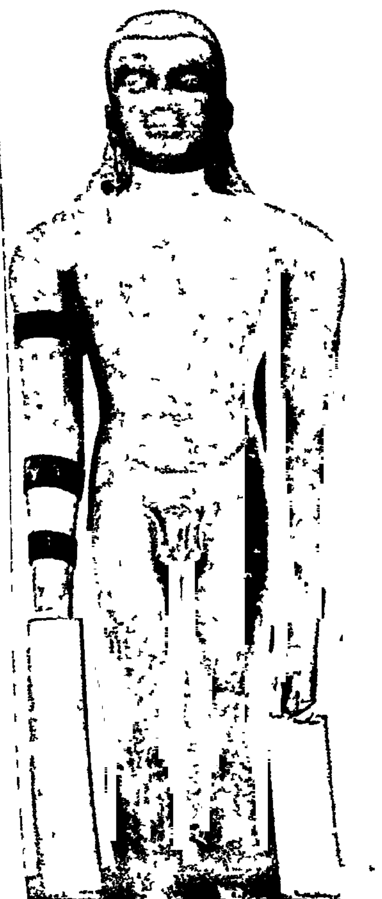


Fig 3 Colossal Jaina Image from Mathura (No JO 72 State Museum Lucknow)



Fig 4 Tirthankara Image (No J 121, State Museum, Lucknow)



Fig 5 Jaina Image from Laharpur (No O 181, State Museum, Lucknow)



Fig 7 Jaina Image from Mathura (No J 104, State Museum, Lucknow)



Fig 6 Jaina Image (J 119, State Museum, Lucknow)



Fig 8 Image of Varddhamāna, from Mathura, d G E 113 (No J 36 State Museum, Lucknow)



Fig 10 Jaina Image (No 48 184 State Museum, Lucknow)



Fig 9 Part of a Parikara, Jaina Image (No J 89, State Museum, Lucknow)



Fig 11 Jaina Image (No 49 199, State Museum, Lucknow)

and this phenomenon basically differentiated the ideals of the Gupta art from the Kusāna ideals

It would also be useful to add a few lines regarding the difference between a Buddha and a Jina image of the Gupta age It may not be difficult for a scholar of Indian art to understand the difference but a common visitor visiting archaeological galleries of Indian museums is eager to know it Many foreign and also Indian visitors have interrogated about this on their visit to the museums As Varāhamihira speaks 'the distinguishing features of a Jaina figure are its long hanging arms, the Śrīvatsa symbol, the peaceful appearance of form, youthful body and nudity

'आजानुलम्बबाहु श्रीवत्साङ्क प्रशान्तमूर्तिश्च ।
दिग्वासास्तरुणो रूपवाश्च कायोऽर्हता देवः ॥'

(*Bṛhatsamhitā*, Adhyaya 58, v 45, as quoted by B C Bhattacharya in the *Jaina Iconography*, p 27, f n 2) The main difference between a Buddha and a Jaina image is that the former does not bear any religious mark on the chest while the latter is invariably given the mark of Śrīvatsa The Buddha figures are generally given a bump of hair (*usnīsa*, the mark of knowledge) over the head but the Jaina figures have only curly hair without any elevation The Buddha images are found in various postures and *mudrās*, e g, earth-touching (*bhūmisparśa*), protection (*abhaya*), turning the wheel of law (*dharma-cakra-pravartana*), meditation (*dhyāna*), preaching (*upadeśa*) etc but the Jaina images are seen in two poses only, one seated in meditation (*dhyānastha*) and the other standing in meditation after renouncing the world and even sacrificing the body itself (*danda* or *kāyotsarga*)

So far as the question of identification of various Tīrthankaras from their cognizances is concerned it may be inferred that on most of the early images their names are not given and we do not also notice any distinctive marks (*lāñchanas*) Only the images of Supārsvanātha and Pārsvanātha can be recognised as they are endowed with the snake hoods Further the Supārsvanātha images have five and the Pārsvanātha images have seven snake hoods overhead There has also been a tradition of carving the statues of Rsabhanātha, the first Tirthankara, with his locks falling on shoulders Most of the Jaina sculptures of the Kusāna period are inscribed and generally the names of the Jinas are specified, but in the Gupta period there is a dearth of epigraphic record on the Jaina images, so it is not possible to say which of the remaining 21 Tīrthankaras has been represented by

a particular image It was only in the later period that the Jaina statuary was marked with various symbols or cognizances and the problem of identification was thus solved After surveying the common characteristics of Jaina sculptures of the Gupta age I now proceed to describe the important specimens from the collection of the State Museum, Lucknow

Lucknow Museum (*L M*), *no J 2* (Fig 1)

Lower part of the image of Mahāvīra of which only feet are extant The pedestal represents that the Jina stood on altar with a round top, supported by two semicircular arches resting on a plain band below The border of the arches and the band on which they rest bear rope pattern on their borders The edge of the altar is ornamented with twisting rope pattern On a projecting cornice on each side are the feet of couple of standing figures with flowing draperies One foot of a third figure is extant on the proper left

The most significant point is that this sculpture is inscribed and gives the name of the Tīrthankara and is dated in the 299th year of an unknown era The name of the reigning king is also missing from the record All these circumstances have made the sculpture highly controversial This was first discussed by Buhler (Epigraphic Discoveries at Mathura, *J R A S*, 1896, pp 578–581, *The Academy*, Vol 49, 2nd May, 1896, pp 367–368, and *W Z K M*, Vol X, 1896, pp 172-174), who while hinting on various possibilities reserved his conclusion for future when some more similar evidences were brought to light Subsequently, late R D Banarjee published it in Ind Ant, Vol XXXVII, 1908, p 34 He reads the inscription as follows

१ नम सर्व शीधनम् भारहातन महाराजस्य राजतिराजस्य सवच्छर सते (दु)
२ २००, ९०, ९, हमत मास २ दिवस १ आराहातोमहावीररस्य प्रतिम [॥]
३ स्य ओखारिकाये वितु उझतिकाये च ओखाये स्वाविका भगीनिय
४ .शीरिकास्य शीवदीनास्य च एते आराहाता यताने स्थापितो
५ देवकुल च

"Adoration to all the Arhats and the Siddhas In the year two hundred 299, of the great king and supreme king of kings in the second month of winter on the first day the daughter of Okhārikā and the lay sister of Ujhatikā *and* Okhā *and by Śirikā and Śiva-dinā* (Śivadattā) also, the image of the Arhat Mahāvīra was set up in the temple of Arhats and a temple" He comes to the following conclusion

"If referred to the Mauryan era, the year 299 is equivalent to 321–299 = 22 B C and if referred to Seleukidan era it becomes equal to 312 = 13 B C This detailed examination proves that the date in this inscription can not be referred to the era used in the Kusāna inscriptions and it may be said with certainty that any conclusions as to the chronology of the Kusāna period based on this inscription cannot be regarded as valid " (p 41)

Sten Konow while contributing a paper for the K B Pathak commemoration volume, Poona 1934, pp 262–268 discussed this inscrip-ion Again commenting on an inscription of the year 303 of an unknown era, discovered by N G Majumdar at Charsadda and also published by him in the Epigraphia Indica Vol 24, 1937, pp 8–10, Konow opines that the inscriptions using high numbers in dates belong to one era These inscriptions are from Lorian Tangai (of the year 318), Jamalgarhi (359), Hashtnagar (384), Skarah Dheri (399) and Mathura (299) (S Konow, Charsadda Kharoshthi Inscription of the year 303, Acta Or , Vol XX, 1948, pp 107–119) But he has not been able to provide any decisive clue to this problem and has been shifting from one view to another in discussing the date of Kaniska in several papers He has accepted the use of seven eras in the period from 1st century B C to 1st century A D These seven eras are, the old and the new Parthian eras, the Vikrama era, the Azes era, an era beginning about 50 A D , the Śaka era and the Kaniska era

The views of Professor Konow have been severely criticised by J E Van Lohuizen-De Leeuw in the chapter on "The Eras" of her book *The Scythian Period* Commenting on Konow's views she remarks, "The way in which Konow was continually forced to alter his opinion, as every now and then points arose which did not square with his ideals, " (*Ibid* , p 16) On his theory of seven eras she says, "It is clear to everyone how matters become exceptionally complicated by those seven eras " (pp 16–17)

Disagreeing with the views of Konow, she opines that the inscriptions bearing high numbers in date (of the Years 318, 359, 384, 399 and possibly even that of 303) were inscribed during the reign of Kaniska and his immediate successors but the inscription under discussion (of the Year 299) on the palaeographical and other indications should be assigned to the period "just before Kaniska's accession to the throne" (p 57)

After quoting various authorities and discussing the problem Lohuizen gives the solution of this knotty problem as follows

" On closer scrutiny of the inscription there fortunately appears a very simple solution for this seemingly unsolvable question

" The date which up till now has been read by all scholars as 299 is really 199 and this solves the problems " (*Ibid*, p 58) In a footnote No 214, she has also tried to take Luders' support

Now let us carefully examine this theory In her own words " The character for the hundreds, as far as visible, has the following shape મ In a detailed examination we discovered that the principle on which the creation of the signs for the hundreds is based is the following For 100 an " a " written, for 200, an 'ā' (this is an 'a' plus a horizontal line to the left of the character) " As the sign of 200 for Kusāna inscriptions has not been given by Buhler in his chart, she has based her theory on the legends available on the Ksatrapa coins She views that had it been 'ā' then the letter would have corresponded to the similar 'ā's appearing in 'ārahattanam' in line 1, 'ārāhāto' in line 2 and ārāhātāne in line 4 which have a horizontal line in the middle or at the bottom of the vertical line of 'a'

While appreciating her brilliant approach and efforts I must say that she has drawn a risky conclusion without convincing proofs for her support She has advanced various arguments in support of her theory but I shall make a brief survey only of the important ones

1 She has given the shape of letter 'a' as મ and has not taken into consideration the significance of the big horizontal stroke on the left top of the character The close up view of the inscription (Fig 1a) will show that the prominent stroke is not without meaning

2 Lohuizen is inclined to put this inscription in the pre-Kusāna era The Āyāgapatas excavated at Mathura (most of them now deposited in the State Museum, Lucknow) belong to the early 1st century A D We do not notice the formation of the letter 'a' with such a big horizontal stroke in any of these slabs

3 According to the learned scholar sign of 200 of Kusāna period is not known But why should we hesitate in accepting this sign ('a' with horizontal stroke on the left top of the letter) to be the sign of 200 ? We find several variations of one letter prevalent in the same period and the present sign may be one of the variations of the sign which is generally met with on the Ksatrapa coins, *i e*, 'a' with a stroke in middle or bottom of the character

Luckily G H Ojha has come to our refuge He has given the sign of 200 as 'a' with a horizontal mark on the left top of the

character This is based on the Nasik inscriptions of 1st–2nd century A D (*Prācīna Lipimālā*, Pl LXXIV)

In view of the objections raised above it would perhaps not be in the fitness of things to make any sudden change in the reading and thus ignoring the opinions of the scholars expressed by them till now

The scholars have dealt with the palaeographic aspect only in assigning the date of this antiquity and have not considered the stylistic grounds I quite agree with the following remark of Dr Lohuizen that "aesthetical arguments must preferably not be used unless they are based on solid proofs and facts" (*The Scythian Period*, p 20) But at a stage where the factual grounds are confusing and we are not in a position to reach any conclusion, we must not be hesitant in considering the other grounds also These grounds must, of course, not go against the available facts

In the present case the factual situation has been discussed in detail and now we proceed on the consideration of the secondary approach, *i e*, stylistic grounds On the close examination of the feet of the main deity and the lower parts of the attendant figures, one is inclined to think that the sculpture was carved in the period of transition between the Kusāna and the Gupta era Fleshy feet with beautifully demarcated nails in fingers and a decorated horizontal band below them hint to the possibility that the sculpture represents a developed stage Besides, following Dr V Smith if we assume for a moment that the Year 299 refers to the Vikrama era then the date of the image comes to 299 – 57 = 242 A D 'An alternative and perhaps safer explanation is to regard the date 299 as expressed in terms of an era identical, or nearly identical, with the era of Vikrama, B C 57 On this supposition the date would be equivalent to A D 242, which is quite possible' (V Smith, *J R A S*, 1903, p 38) This date falls in the period of disruption of Kusāna empire after the death of Vasudeva (176 A D)

There still remains one point to be explained and that is the absence of the proper name of the king Dr Lohuizen rightly remarks that during the Kusāna period the proper name of the king was always added to the title of the king and the present inscription is very unusual in this respect (p 57) But for this reason we need not place the inscription in the pre-Kaniska era The absence of the name of the ruling king can be explained in the light of the fact that after their roots were uprooted the Kusānas could not proclaim their

" On closer scrutiny of the inscription there fortunately appears a very simple solution for this seemingly unsolvable question

" The date which up till now has been read by all scholars as 299 is really 199 and this solves the problems " (*Ibid*, p 58) In a footnote No 214, she has also tried to take Luders' support

Now let us carefully examine this theory In her own words " The character for the hundreds, as far as visible, has the following shape 𑀅 In a detailed examination we discovered that the principle on which the creation of the signs for the hundreds is based is the following For 100 an " a " written, for 200, an 'ā' (this is an 'a' plus a horizontal line to the left of the character) " As the sign of 200 for Kusāna inscriptions has not been given by Buhler in his chart, she has based her theory on the legends available on the Ksatrapa coins She views that had it been 'ā' then the letter would have corresponded to the similar 'ā's appearing in 'ārahattanam' in line 1, 'ārāhāto' in line 2 and ārāhātāne in line 4 which have a horizontal line in the middle or at the bottom of the vertical line of 'a'

While appreciating her brilliant approach and efforts I must say that she has drawn a risky conclusion without convincing proofs for her support She has advanced various arguments in support of her theory but I shall make a brief survey only of the important ones

1 She has given the shape of letter 'a' as 𑀅 and has not taken into consideration the significance of the big horizontal stroke on the left top of the character The close up view of the inscription (Fig 1a) will show that the prominent stroke is not without meaning

2 Lohuizen is inclined to put this inscription in the pre-Kusāna era The Āyāgapatas excavated at Mathura (most of them now deposited in the State Museum, Lucknow) belong to the early 1st century A D We do not notice the formation of the letter 'a' with such a big horizontal stroke in any of these slabs

3 According to the learned scholar sign of 200 of Kusāna period is not known But why should we hesitate in accepting this sign ('a' with horizontal stroke on the left top of the letter) to be the sign of 200 ? We find several variations of one letter prevalent in the same period and the present sign may be one of the variations of the sign which is generally met with on the Ksatrapa coins, *i e*, 'a' with a stroke in middle or bottom of the character

Luckily G H Ojha has come to our refuge He has given the sign of 200 as 'a' with a horizontal mark on the left top of the

character This is based on the Nasik inscriptions of 1st–2nd century A D (*Prācīna Lipimālā*, Pl LXXIV)

In view of the objections raised above it would perhaps not be in the fitness of things to make any sudden change in the reading and thus ignoring the opinions of the scholars expressed by them till now

The scholars have dealt with the palaeographic aspect only in assigning the date of this antiquity and have not considered the stylistic grounds I quite agree with the following remark of Dr Lohuizen that "aesthetical arguments must preferably not be used unless they are based on solid proofs and facts" (*The Scythian Period*, p 20) But at a stage where the factual grounds are confusing and we are not in a position to reach any conclusion, we must not be hesitant in considering the other grounds also These grounds must, of course, not go against the available facts

In the present case the factual situation has been discussed in detail and now we proceed on the consideration of the secondary approach, *i e*, stylistic grounds On the close examination of the feet of the main deity and the lower parts of the attendant figures, one is inclined to think that the sculpture was carved in the period of transition between the Kusāna and the Gupta era Fleshy feet with beautifully demarcated nails in fingers and a decorated horizontal band below them hint to the possibility that the sculpture represents a developed stage Besides, following Dr V Smith if we assume for a moment that the Year 299 refers to the Vikrama era then the date of the image comes to 299 – 57 = 242 A D 'An alternative and perhaps safer explanation is to regard the date 299 as expressed in terms of an era identical, or nearly identical, with the era of Vikrama, B C 57 On this supposition the date would be equivalent to A D 242, which is quite possible' (V Smith, *J R A S*, 1903, p 38) This date falls in the period of disruption of Kusāna empire after the death of Vasudeva (176 A D)

There still remains one point to be explained and that is the absence of the proper name of the king Dr Lohuizen rightly remarks that during the Kusāna period the proper name of the king was always added to the title of the king and the present inscription is very unusual in this respect (p 57) But for this reason we need not place the inscription in the pre-Kaniska era The absence of the name of the ruling king can be explained in the light of the fact that after their roots were uprooted the Kusānas could not proclaim their

sovereignty, although the royal epithets of Mahārāja and Rājātirāja continued to be adopted by the feudatory descendants of the royal family The conjecture also coincides with the stylistic grounds and also with the reading of the date as 299 as discussed above But the views expressed here need further support of more solid evidences

The material is red sand stone and it measures 2′ 5″×1′ 6″ It came from Kankālī mound, Mathura

J 139 Bust of a Tīrthankara with a portion of halo behind his head The hair is arranged in small spiral knobs and the chest is marked with the Śrīvatsa symbol From the expression of face, formation of eyes and elongated ear lobes the image should be assigned to the transitional phase, i e, in the beginning of the 4th century A D, when the Kusāna traditions were passing by and the Gupta ideals were ushering gradually The material is red sand stone, it measures 2′ 4½″×2′ 1″, its provenance is Mathura (Fig 2)

O. 72 This standing nude image of a Tīrthankara is the most voluminous image of the museum collection His right hand feet are missing The hair combed, fall on his shoulders Perhaps on the basis of its colossal size it has been dated in the Museum records in the Kusāna period But V S Agrawala has assigned it to the 6th century A D with this remark, 'The Gupta sculptors were specially fond of chiselling huge blocks of stone to carve colossal statues From its style the statue is to be assigned to the Gupta period, about sixth century A D' (A Short Guide Book to the Archaeological Section of the Provincial Museum, Lucknow, p 13) But if we critically examine the serene expression of face, hair arrangement, formation of lotus-shaped eyes and lips which are the characteristics of the Gupta art on one hand, and heaviness, broad-chestedness and a little crude formation (the characteristics of the Kusāna art) on the other, we come to the conclusion that the image should neither be dated in the Kusāna period nor in the late Gupta age but in the 4th century A D V N Srivastava while contributing for *Marg*, March 1962 (p 56) also supported this view Stella Kramrisch who visited the Museum in December, 1964, also agreed with this dating Thus the image is a step forward in the evolution of the Gupta art than the sculpture described earlier This may probably represent the first Tīrthankara Ādinātha as suggested by the

fall of hair on the shoulders It reminds us of the old tradition of Yaksa images which influenced the early Buddhist and Jaina iconography to a great extent This tradition continued even in the later periods

The material is red sand stone and it measures 11′8″×4′10″ This was acquired in the Museum from the Public Library at Allahabad but probably it originally belonged to Mathura (Fig 3)

J 121 The Tīrthankara is standing in meditation in Kāyotsarga pose He wears a mark of Śrīvatsa, has curly hair and elongated ear lobes The halo represents only full blown lotus On his right side stands a Nāga deity with five-headed serpent hood which he touches with his raised right hand and the left hand holds some cuplike object I think that the Nāga deity is Balarāma with a cup of wine and in this case the Jina can be identified as Neminātha To the left of the Jina stands a defaced attendant Near his feet are seen two devotees in adoration to his right and one to his left kneeling before a seated saint The pedestal shows two lions on two corners seated with their backs inward There is a wheel in the centre of the pedestal on each side of which is seen a seated figure of Jina in meditation The upper corners of the image show two flying Gandharvas holding garlands Their hair arrangement which shows Jūdā tied in the middle is a typical Gupta feature The sculpture has been assigned in the label to the Kusāna period but on its stylistic basis as discussed above, I date it in the 4th century A D The material is red sand stone and it measures 1′ 11½″×10½″ It probably came from Mathura (Fig 4)

O 181 The image of a Jina seated in meditation wearing the mark of Śrīvatsa on his chest The centre of the halo is marked with the rays of light which are shown issuing from his head This is followed by a full-blown lotus, scroll work and scalloped border Two flying Vidyādharas are seen carrying the garlands on the upper two corners of the image The Jina on each side is flanked by two standing attendants holding chowries The chowri of the attendant of the right side is, however, missing These attendant figures wear the fluted head dress which is generally worn by the royal persons or the Bodhisattvas of Kusāna period The curls in the hair of the main deity are also crudely shaped The serene contemplation which is expressed on the face of other images, *e g*, J 104, is not met

with here On these stylistic grounds I feel the image does not represent the full-fledged style of Gupta art and should be assigned to the middle or late 4th century A D

The material is red sand stone and it measures 4' 7"×2' 11" It was acquired from Laharpur in district Sitapur but it must have been imported from Mathura which was great workshop of masonry work during the Kusāna and the Gupta periods (Fig 5)

J 119 Headless image of a Tīrthankara in meditation on a lion throne He is attended by two fly-whisk bearers on both sides The lions supporting the throne are seated with their backs turned towards each other There must have been a wheel in the centre of the pedestal which is now damaged The halo round the head of the Jina is beautifully decorated and consists of two concentric bands The first band which follows the full-blown lotus represents a row of beads The second band consists of an ornamental foliage which displays very fine workmanship The upper right corner shows a Vidyādhara hovering in air with a garland in his hands, while the left corner is broken The sculpture can safely be dated in the fifth century A D The material is red sand stone and it measures 2' 5"×1' 2½", probably it came from Mathura (Fig 6)

J 104 This is one of the finest products of the Mathura school of art The Jina is seated in meditation The expression is highly suggestive of supreme bliss when the passions are burnt in the fire of knowledge The master artist of this period wanted to convey the same feeling in combining the innes spirit with outer forms He wears the mark of Śrīvatsa on his chest which resembles the shape of the modern Nepalese representation of thunderbolt The aureole is very elaborately carved and represents three concentric bands of ornaments and a scalloped border in the end The central band is carved with circular row of arrows or spear heads issuing from the head and symbolising rays of light (knowledge) radiating from the centre as if shooting the darkness (evil) Kālidāsa typifies such halo as 'sphurat-prabhāmandala' The second band contains fine scroll work which is surrounded by a third band representing an ornamental twisting rope pattern with fine rosettes at intervals The right corner of the back slab shows a flying Vidyādhara with a flower pot in his left and a sprinkler (?) in right hand The left corner is broken and there are no traces of pedestal at present

The material is red sand stone and it measures is 4′ 2″×3′ It came from Kankālī mound, Mathura (Fig 7)

J 118 Image of a Tīrthankara perhaps Vardhamāna seated in meditation on lion throne He wears the usual symbol of Śrīvatsa on his chest The halo round the head is elaborately carved and consists of full-blown lotus in the centre and three concentric bands of ornaments (a) scroll work of ornamental foliage, (b) band of twisting rope pattern with rosettes at regular intervals, and (c) scalloped border The left upper corner is broken while on the right is the figure of a Vidyādhara carrying a garland The lions on the throne sit with their backs turned towards each other The Jina on each side is flanked by the rampant lion figures In the lower part of the throne is a wheel in centre which is being worshipped by the male and female devotees with their hands in adoration The material is red sand stone and it measures 3′×1′ 9″

The provenance is Mathura

J 36 The importance of this image lies in the fact that this is one of the only two inscribed Jaina images of Gupta period so far found in India The other being at Udayagiri in Malwa is of 426 A D referring to the installation of an image of Pārsvanātha (*The Classical Age*, p 409) The present image represents a headless Tīrthankara seated in meditation on a lion throne He wears the usual Śrīvatsa mark on his chest In the centre of pedestal is a wheel being worshipped by the devotees kneeling with folded hands The lions who are supporting the throne are sitting on two corners with their back turned to each other and also facing each other twisting their necks The pedestal is inscribed and bears two lines in Sanskrit in Brāhmī script of the 5th century A D Buhler in *Epigraphia Indica*, Vol II, p 210, No XXXIX, reads and translates it as follows

१—सिद्धम्। परमभट्टारकमाहाराजाधिराजश्रीकुमारगुप्तस्य विजयराज्यस (१०० १०) ३ क न्तमा (दि) स २० अस्या पू(र्व्वाया) कोट्टियागणा

२—द्विद्याधरी(तो) शाखातो दलिन्नाचार्य्यप्रज्ञपिताये शामाढ्याये भट्टिभवस्य धीतु ग्रहमित्र-पालि(त)प्रा (ता)रिकस्य कुटुम्बिनोये प्रतिमा प्रतिष्ठापिता

"Success In the year 113, in the victorious reign of the supreme king of great kings, the illustrious Kumāragupta, on the twentieth day (of the winter month) Kārttika—on that (date,

with here On these stylistic grounds I feel the image does not represent the full-fledged style of Gupta art and should be assigned to the middle or late 4th century A D

The material is red sand stone and it measures 4′ 7″×2′ 11″ It was acquired from Laharpur in district Sitapur but it must have been imported from Mathura which was great workshop of masonry work during the Kusāna and the Gupta periods (Fig 5)

J 119 Headless image of a Tīrthankara in meditation on a lion throne He is attended by two fly-whisk bearers on both sides The lions supporting the throne are seated with their backs turned towards each other There must have been a wheel in the centre of the pedestal which is now damaged The halo round the head of the Jina is beautifully decorated and consists of two concentric bands The first band which follows the full-blown lotus represents a row of beads The second band consists of an ornamental foliage which displays very fine workmanship The upper right corner shows a Vidyādhara hovering in air with a garland in his hands, while the left corner is broken The sculpture can safely be dated in the fifth century A D The material is red sand stone and it measures 2′ 5″×1′ 2½″, probably it came from Mathura (Fig 6)

J 104 This is one of the finest products of the Mathura school of art The Jina is seated in meditation The expression is highly suggestive of supreme bliss when the passions are burnt in the fire of knowledge The master artist of this period wanted to convey the same feeling in combining the innes spirit with outer forms He wears the mark of Śrīvatsa on his chest which resembles the shape of the modern Nepalese representation of thunderbolt The aureole is very elaborately carved and represents three concentric bands of ornaments and a scalloped border in the end The central band is carved with circular row of arrows or spear heads issuing from the head and symbolising rays of light (knowledge) radiating from the centre as if shooting the darkness (evil) Kālidāsa typifies such halo as 'sphurat-prabhāmandala' The second band contains fine scroll work which is surrounded by a third band representing an ornamental twisting rope pattern with fine rosettes at intervals The right corner of the back slab shows a flying Vidyādhara with a flower pot in his left and a sprinkler (?) in right hand The left corner is broken and there are no traces of pedestal at present

The material is red sand stone and it measures is 4′ 2″×3′ It came from Kankālī mound, Mathura (Fig 7)

J 118 Image of a Tīrthankara perhaps Vardhamāna seated in meditation on lion throne He wears the usual symbol of Śrīvatsa on his chest The halo round the head is elaborately carved and consists of full-blown lotus in the centre and three concentric bands of ornaments (a) scroll work of ornamental foliage, (b) band of twisting rope pattern with rosettes at regular intervals, and (c) scalloped border The left upper corner is broken while on the right is the figure of a Vidyādhara carrying a garland The lions on the throne sit with their backs turned towards each other The Jina on each side is flanked by the rampant lion figures In the lower part of the throne is a wheel in centre which is being worshipped by the male and female devotees with their hands in adoration The material is red sand stone and it measures 3′×1′ 9″

The provenance is Mathura

J 36 The importance of this image lies in the fact that this is one of the only two inscribed Jaina images of Gupta period so far found in India The other being at Udayagiri in Malwa is of 426 A D referring to the installation of an image of Pārsvanātha (*The Classical Age*, p 409) The present image represents a headless Tīrthankara seated in meditation on a lion throne He wears the usual Śrīvatsa mark on his chest In the centre of pedestal is a wheel being worshipped by the devotees kneeling with folded hands The lions who are supporting the throne are sitting on two corners with their back turned to each other and also facing each other twisting their necks The pedestal is inscribed and bears two lines in Sanskrit in Brāhmī script of the 5th century A D Buhler in *Epigraphia Indica*, Vol II, p 210, No XXXIX, reads and translates it as follows

१—सिद्धम् । परमभट्टारकमाहाराजाधिराजश्रीकुमारगुप्तस्य विजयराज्यस (१०० १०) ३ क न्तमा (दि) स २० अस्या पू(र्व्वाया) कोट्टियागणा

२—द्विद्याधरी(तो) शाखातो दलिग्राचार्य्यप्रज्ञपिताये शामाढ्याये भट्टिभवस्य धीतु ग्रहमित्र-पालि(त)प्रा (ता)रिकस्य कुडुम्बिनोये प्रतिमा प्रतिष्ठापिता

"Success In the year 113, in the victorious reign of the supreme king of great kings, the illustrious Kumāragupta, on the twentieth day (of the winter month) Kārttika—on that (date,

specified as) above an image was set up by Śāmādhya (Śyāmādhya), daughter of Bhattibhava (and) house-wife of the ferry-man (?) Grahamittrapālita, who had received the command (to make the dedication) from Datilācāyya (Datilācārya) out of Kottiya gana (and) the Vidyādharī Śākhā "

The inscription imparts useful information with regard to the contemporary organisation of the Jaina church

The material is red sand stone and it measures 3′ 8″×2′ 6″ Its find spot is Kankālī mound, Mathura (Fig 8)

J 89 Fragment from the back slab of an image with a portion of the halo and upper part of a four-handed Nāga attendant to the right He has a seven-headed snake hood over his head and wears a string of circular beads round his neck His forehead is also decorated with some ornament He stands by a column the top of which is touched by his fingers To the left of this attendant figure is seen a miniature lion which he holds with one of his left hands The sculpture may represent a part of Neminātha image, showing Balarāma as his attendant on his proper right The halo is ornamented with a lotus in centre and surrounded by row of beads, twisting rope with beads and rosettes at intervals and a third band showing ornamental scroll work The border represents the scalloped pattern (For further details and specially iconography of Balarāma fig pl see V S Agrawal's article in the *Jaina Ant*, Vol VIII, No II, p 48)

The material is red sand stone measuring 1′ 2½″×1′ 2½″ Its exact locality is not known but it probably came from Mathura (Fig 9)

J 666 This large umbrella which must have been installed over some image or a *stūpa*, as suggested by Smith (The Jaina Stūpa and other Antiquities of Mathura, *A S I*, Vol XX, p 28, Pl XXII), has been classified as a Jaina antiquity in the Museum records, although there is no definite proof to identify it as such As an art piece this is one of the outstanding sculptures of the Mathura school It provides a feast of varieties of motifs to our eyes In all it has eight ornamented concentric bands with a round hole in the reception of the shaft The first band is plain and is surrounded by the second band which represents three rows of lotus petals with their

points turned inwards This is followed by another band showing vertical lines and the fourth one consists of more rows of larger lotus petals The fifth band displays an undulating creeper with curling leaves The sixth band consists of a twisting ornamental rope with six rosettes at regular intervals The eighth band which is the last and outer band represents an ornamental rope showing a diamond cut pattern This has got eight rosettes at regular intervals Each of these rosettes has a hole in the centre which may point out the possibility of giving some additional support to bear the heavy load of the umbrella At present this umbrella has been installed over two Tīrthankara images in the Jaina Hall of the Archaeological section in this Museum The material is red sand stone and it measures 4' 10" in diameter It was found from the Jail mound at Mathura

(It is not possible to take the photograph of this piece owing to its present odd location)

48-184 Slab showing a nude Jina standing in meditation He has curly hair and elongated ears His right hand is damaged and the lower portion detached The mark of Śrīvatsa is also not visible at present The museum records identify the deity as Mahāvīra but there is no cognizance without which it is not possible to give a correct identification The sculpture may be assigned to the late 6th century A D

The material is buff-coloured sand stone and it measures 2'×10½" It was acquired from Rājaghāta, Vārānasī (Fig 10)

49-199 Slab showing the Jina Ajitanātha standing in Kāyotsarga pose The pedestal represents his *Lāñchana*, *i e*, elephants who are standing face to face Curiously enough the forehead of the deity is marked with a flower-shaped *Tilaka* ? The mark of the Śrīvatsa has not been given at its proper place, while the halo has been shown by an incised line On the whole the image has been crudely modelled It may be assigned to the late 6th or early 7th century A D The material is buff-coloured sand stone and it measures 3'×10" It was acquired from Vārānasī (Fig 11)

The Museum possesses some fine Tīrthankara heads which bear the characteristics of the Gupta age as described above I do not deem it necessary to describe them *

* Photos by Shri P C Little

Jainism In Mathurā In The Early Centuries Of The Christian Era

B N Puri

THE importance of Mathurā as a centre of Jainism in the early century of the Christian era is evident from the vast mass of Jaina inscriptions recorded on *āyagapatas* or tablets of homage, statues of Jaina Tirthankaras and fragments of a Jaina *stūpa* recovered from the famous Kankālī Tilā in Mathurā in the last quarter of the nineteenth century It appears that this Tīlā or mound from where these remains were recovered was a Jaina sanctuary from the period of the Śunga dynasty, as is evident from an inscription[1] written in the Śunga type of the ancient Brāhmī It continued in the time of the Guptas, as brought out from a record[2] dated in the year 97 which, on paleographic grounds, appears to be the late Gupta period The mound, symbolising the ancient Jaina sanctuary, is reminiscent of the once flourishing Jaina *Sangha*, comprising of the monks, nuns, *srāvakas* and *sravikās* It is rather an unusual feature to trace certain names, which appear to be of foreigners The records are probably dated in the Indo-Parthian

1 H Luders, *Mathurā Inscriptions*, unpublished Papers, ed by K L Janert, p 42 From the inscriptions at the site it appears that there was a Jaina sanctuary from the period of the Śunga dynasty

2 *Ibid*, No 23, p 53

era[3], and so the donors appear to be foreigners who had come to Mathurā and accepted Jainism This assimilation of the foreigners in the fold of Jainism belies the notion that Jainism was confined only to the land of its origin The famous story of Kālakācārya[4], the Jaina saint who brought about the downfall of the Gardhabhilla dynasty through the help of the Śakas of Seistan, points to the contacts established between Jaina saints and foreigners, some of whom may have been attracted to it

Mathurā, known as Saurīpura or Sūryapura to the Jainas[5] seems to have been frequented by the Jaina monks from the north-east, i e, from Magadha, after the famous famine described in the Jaina scriptures The Jainas established themselves there about the middle of the second century B C The Āmohinī Tablet[6] is a shining example of the existing nature of Jainism in the first century B C The inscriptions from Kankālī Tilā also mention some unfamiliar names like Akakā and Oghā[7]—names of ladies, probably of foreign origin—whose dedications speak of their acceptance of Jainism

The composition of the Jaina religious orders into several schools known as *ganas* with their different *kulas* and *śākhās* and *sambhogas* is brought out by the records of the Kusāna period which is corroborated by the evidence from the *Kalpasūtra* The three prominent *ganas*—being Kottika[8], Vārana[9] or Cārana and Arya-Uddehikīya[10] Another one *Vāsavadīya* is implied with reference to its *kula* mentioned in a record[11] The different *kulas* associated with the Kottika *gana* were Brahmadāsika, Thānīya, Vacālīya and Prabāhaka (Prasnavāhanaka) with their corresponding *śākhās*—Ucenāgarī, Aryavairī or Vairī and Majhmiā The heads of the Aryavairī were Āryya Pusila (Ārya Pusyala) and Vrhatavācaka Jayamitra in the years 12 and 20[12] respectively of

3 Dr *Bhandarkar Volume*, p 288

4 *Vikrama Adventures*, Introduction

5 SBE, XLV, p 112

6 *EI*, II, p 204, No 20

7 Luders' *List of Inscriptions*, Nos 48, 29, 43

8 *Ibid*, Nos 17, 18, 19, 20, 22, 25, 27, 28, 29, 33

9 *Ibid*, Nos 18, 34, 37

10 *Ibid*, No 21, IA, III, p 105, No 23

11 EI, I, p 282, No 2

12 *EI*, II, p 203, No 18, *EI*, I, p 383, No 4

the Kusāna era The Koṭṭıka *gana*, accordıng to the *Kalpasūtra*[13], was founded by Susthıta and Supratıbuddha, surnamed Kautıka and Kākandaka It was dıvıded ınto Ucenāgarī, Vıdyādharī, Vajrī and Mādhyamıka *sākhās* and Brahmalıptaka, Vatsalīya, Vanīya and Prasnavāhanaka *kulas* Thıs school contınued to exıst ın the Gupta perıod as ıt ıs mentıoned ın an ınscrıptıon dated ın the year 113[14] of the Gupta era It refers to the settıng up of an ımage by Śyāmādhya under ınstructıons from Datılācārya of the Kottıya *gana* and Vıdyādharī *śākhā*

The head of the Cārana or Vārana *gana* of the *Kālpasūtra* was Āryadatta ın the year 29[15] and a lıttle more than twenty years later ıts great preacher was Dīnārya Thıs school was dıvıded ınto four *śākhās* and seven *kulas* The *gana* was founded by Śrī Gupta of the Harı *gotra*, accordıng to the *Kalpasūtra* A good many *śākhās* and *kulas* of thıs *gana* or school are notıced ın the Kusāna records as, for example, Pusyamıtrıka, Āryacetaya, Kāmajāsıka, Petıvāmıka and Arahaṭṭıya Some *kulas* are, however, left out

The Arya-Uddehıkīya *gana* wıth ıts Nāgabhūtıkīya *kula* ıdentıfied wıth Nāgabhūya *kula* of the Uddeha *gana* had Buddhasrī as ıts head ın the year 7[16] and Devadatta ın the year 90[17] of the Kusāna era Thıs *gana* was founded by Ārya Rohana of the Kāsyapa *gotra* and was dıvıded ınto sıx *kulas* and four *śakhas* out of whıch only two *kulas* are mentıoned ın records

The Mehıka *kula* of the Vāsavadīya *gana* was founded by Kāmarāhı of the Kundala *gotra* It ıs mentıoned ın a record of the year 15[18]

These *ganas* or schools wıth the dıfferent *kulas, sākhās* and *sambhogas* created an atmosphere of good wıll and there ıs hardly any ınstance of bıtterness ın theır relatıons wıth each other or wıth Buddhısm and Brahmanısm, the two other flourıshıng relıgıons at Mathurā Out of the records of dedıcatıons of statues of Jaına

13 *SBE*, VIII, p 231

14 *EI*, II, p 210

15 *EI*, II, p 206, No 26, *Ibıd*, No 36 For the dıvısıon of thıs *gana* ınto *kulas* and *sākhās*—see *Kalpasūtra*, VIII, p 320 For a study of the Jaına *ganas* see also Buhler *The Indıan Sect of the Jaınas*

16 *EI*, I, p 391, No 19

17 *IA*, XXXIII, p 105, No 23

18 *EI*, I, p 282, No 2

Tīrthamkaras, including half-a-dozen dated ones, associated with the last one Mahāvīra, two refer to the setting up of four-fold image (*Sarvatobhadra-pratimā*), and one each record the setting up of statue of Śāntināthа, Sāmbhavanātha, Rsabhanātha and Munisuvrata The statue of Vardhamāna was set up for the Kottiya *gana* and the Brahmadāsika *kula* in the year 5[19], and for the Sthānīya *kula* of the same *gana* in the years 20 and 35[20] The three statues of Vardhamāna were meant for the Vārana *gana* and Petivāmika and Pusyamitrika *kulas* in the year 22, 29 and 50[21] The donors were mostly pious female devotees The same *ganas* were also associated with the setting up of statues of other Tīrthamkaras, and sometimes the donor was the same, as, for example, Dattā dedicated an image of Rsabha in the year 60, and earlier in 49[22] she had set up an image of Arhat Munisuvrata A statue of Sarasvatī was consecreted at the instance of the preacher (Vācaka) Āryadeva of the Kottiya *gana*

Some of the records refer to the setting up of statues of Jaina Arhats whose names are not mentioned, tablets of homage (*āyagapatas*) and pillars Jainas, no doubt, consecrated images of their Tīrthankaras—the earliest instance being that of the image of Rsabhadeva which was taken away by the Nandarāja, and brought back by King Khāravela of Kalinga [23] Kautilya also refers[24] to the images of Jaina gods—Jayanta, Vaijayanta, Aparājita and others Thus, the antiquity of Jaina image worship could be pushed to about the 4th century B C There is no record of the setting up of statues of all the twentyfour Tīrthankaras in the Kusāna period That of Pārsvanātha is clearly distinguished by a canopy of snake hood over his head

Lay devotees were responsible for these dedications done at the instance of some teacher or preacher These devotees include both male and female lay-hearers—some of them belonging to the professions of iron-mongers (*lohakāra*), carpenters (*vardhakin*) and perfumers (*gāndhika*) [25] Courtesans (*ganikas*) also shared in these

19 *EI*, I, p 381, No 1
20 Ibid , p 305, No 27, p 386, No 7
21 *Ibid* , p 391, No 20, p 385, No 6, Vol II, p 206, No 36
22 *EI*, II, p 204, No 20
23 Luders' *List*, No 1345
24 Bhattacharya—*Jaina Iconography*, p 37
25 Luders' *List*, Nos 53, 54, 55, 10, 20, 53, 1907, 37, 39, 76, 102

dedications It seems that caste factor did not figure in the Jaina religious order We hear of saint Harikesin Bala hailing from a Cāndāla family [26] Thus, even men of low birth could aspire for a high status through intellectual attainments Nor were dedications by fallen but religious-minded women wanting If Buddha could accept the hospitality of the famous courtesan of Vaisālī—Ambapālī, we have an interesting example of the setting up of a shrine (*devakula*) of the Arhat Vardhamāna, a hall of homage (*āyagasabhā*), a reservoir (*prapā*) and stone slabs (*śilāpaṭa*) in the Arhat temple of the Niganthas, by the lay-disciple of ascetics (*samānasāvika*), the courtesan (*ganikā*) Nādā-Vasu, daughter of the courtesan Ādā Lonasobhikā[27], together with some of her relatives, for the worship of the Arhats

The Jaina devotees also set up tablets of homage (*āyagapatas*)[28] with the Yogi type of the seated Jina, the highly ornamented *trisūlas* and sacred symbols One tablet gives an interesting view of a Jaina *stūpa* enclosed in a railing with a gateway (*torana*) These *āyayapatas* or tablets of homage were set up for the worship of all Arhats, invoking their blessings The Jainas also raised *stūpas* over the ashes of a chief or religious leader

These numerous items of dedication were part of the activities of the Jainas in Mathurā who catered to the wishes of the Jaina preachers from different schools and families The Tīrthankaras enjoyed the respect and adoration of all the schools Among the preachers whose names appear in more than one record are—Ārya Baladina, Ārya-Deva, Ārya-Kseraka, Mihila and Nāgadatta

The role of women as nuns (*sisyinī*) or lay devotees (*śraddhācarī*) was fairly important The latter had not renounced their family ties, but were deeply religious and firm They created endowments There are many references to Jaina nuns The heads of schools had female disciples receiving religious instructions Okhā of an earlier record, probably an Indo-Parthian, Āmohinī of the Ksatrapa period, Kumāramitrā, Vasulā, Sanghamikā, Jinadāsī, Balavarmā and Devā[29] contributed a lot as members of the Jaina order—dedicating themselves and persuading others in the path of religion There is no reference to a female preacher in the records

26 *Uttarādhyayana Sūtra*, 12 1
27 Luders' *List*, No 102
28 *EI*, II, p 190, No 2, p 202, No 5, *EI*, II, p 396, No 23
29 Luders' *List*, Nos 39, 24, 70, 50, 48, 28, 47

It is rather interesting to notice foreign elements in Jainism It has been suggested earlier that about the first century B C there were certain Parthians who had accepted Jainism and set up dedications Okharikā and Ujhatikā do not appear to be Indian names, while Dimitra could be the Indianised form of Demetrius The inscriptions from the Kankālī Tilā, supposed to represent the site of some Jaina establishment[30] also mention some unfamiliar names, like Akakā and Oghā[31] It is, therefore, very likely that foreigners too were accepted in the Jaina fold which had also eliminated caste-consciousness in the choice of the selection of head of religious schools

Mathurā continued to be an important centre of the Jainas in the Gupta period In fact the Kankāli Tilā, symbolising the Jaina monastic establishments, is supposed to have met its fate at the hands of the Mohammadan invader Mahmud of Ghazni, who invaded this sacred city and destroyed everything that came in the way of his iconoclastic zeal

---

30 See Smith—*The Jaina Stūpa at Mathurā*, Pl LXII, cf Janert, *op cit*, p 41

31 Luders' *List*, Nos 48, 29, 43



Some Inscriptions and Images on Mount Śatruñjaya

AMBALAL PREMCHAND SHAH

THE age of antiquity or ancient monuments is generally inferred from the styles of architecture and sculpture and on the basis of available inscriptions Since the temples at Śatruñjaya were renovated from time to time through many centuries very little evidence of antiquity has been left for us For want of published old inscriptions, sculptures in temples, scholars came to believe that the temple-city of Śatruñjaya could hardly claim to be earlier than or even as old as the Jaina-temples-site of Delvādā, Mount Abu

One can see several streets and rows of temples and images on Mount Śatruñjaya A common man can hardly make any distinction between the earliest and the latest specimens of art among the hundreds and thousands of images in this temple-city, where no human habitation is allowed But the searching eye of a historian is on the look-out for all stray old inscriptions and specimens of art

According to literary traditions, Śatruñjaya is an ancient *tīrtha* of the Jainas In the *Jñātādharmakathā*, a Jaina canonical text, it is referred to as Pundarīkagiri[1] In later Jaina literature, this place is

---

1 *Sūtras* 55, 56, 60, pp 109, 112 Abhayadeva, the Commentator, has identified Pundarīkagiri with modern Śatruñjaya (p 111 A)

associated with some auspicious events in the life of Rsabha, the first Tīrthankara It is also said that a temple was dedicated to Rsabhanātha, on this mountain Pundarīkasvāmī, the first Ganadhara of Rsabha, obtained emancipation on this sacred mountain and a memorial to him, in the form of a shrine with his image, was raised here Since then, the mountain came to be called Pundarīkagiri [2]

We shall now refer to a few images and inscriptions which throw more light on the art and antiquity of this site

Fig 1 illustrates a beautiful marble image of Pundarīkasvāmī installed in the first cell adjacent to the staircase, beside the main entrance to chief shrine of Rsabhanātha (Ādinātha) on this mountain This sculpture, fortunately well-preserved, is about 2 5 feet in height and about 1 5 ft broad at base The pedestal or the lowermost part of the sculpture has an inscription in four lines [3] A big lotus with an ornamental long stalk springs from the top of the pedestal, and divides the whole sculpture into two sections The upper section shows a figure of Pundarīkasvāmī, sitting in the *padmāsana*, *dhyānamudrā*, on a cushion-like seat placed on the full-blown lotus There is a back-rest whose two ends show lions supporting the horizontal bar resting on two pillars Above are two divine garland-bearers, and on top the *chatra* or the umbrella The figure of the Ganadhara could easily be mistaken for that of a Tīrthankara, if the inscription had not specifically shown that it represented Pundarīkasvāmī

Below the lotus, the two sides of the stalk further form two sections, the centre being occupied by the *sthāpanā*[4] To the right of the *sthāpanā* sits a Jaina monk, a *Guru*, in the act of giving a discourse to the two disciples sitting in front, with folded hands, on the other side of the *sthāpanā*

This is one of the finest examples of sculptural art of Gujarat in V S 1064 (=1006 A D), the date of the inscription Unfortunately part of the beauty of this sculpture is marred by modern black paints,

2 For a fuller account, see Shah, Ambalal Premchand, *Jaina Tīrthasarvasamgraha* (in Gujarati, Ahmedabad), pp 98–108

3 The inscription was first published by Shah, Umakant Premanand, in *Jaina Satya-Prakāsa* (Gujarati Journal, Ahmedabad) Volume 17, No 3, pp 51-58

4 For understanding the symbolism of *Sthāpanā* (also called Sthāpanācārya) see, Shah, U P , *Studies in Jaina Art* (Banaras, 1955), pp 113–115

glass eyes, and studded metal pieces on different parts of the body of Pundarīkasvāmī and the two smaller figures This is a practice which has undermined the beauty of many a Jaina sculpture, old or new The inscription reads as under

(१) श्रीमद्युगादिदेवस्य पुडरीकस्य च क्रमौ ।
ध्यात्वा शत्रुजये शुद्धयन् सल्लेखाध्यानसंयमैः ॥ १ ॥

श्रीसगमसिद्धमुनिर्विद्याध(*)रकुलनभस्तलमृगाक. ।
दिवसैश्चतुर्भिरधिक मासमुपोष्याचलितसत्त्वः ॥ २ ॥

वर्षे सहस्रे षष्ट्या चतुरन्वितयाधिके दिवमगच्छत् ।
(*)सोमदिने आग्रहायणमासे कृष्णद्वितीयाया ॥ ३ ॥

अम्मेयक शुभ तस्य श्रेष्ठिरोधेयकात्मजः ।
पुडरीकपदासगि चैत्यमेतदचीकरत् ॥ ४ ॥ चतुर्भि कलापक ॥

According to the inscription, Muni Sangamasiddha, moon of the firmament of the Vidyādhara-Kula[5], meditated on mount Śatruñjaya before Yugādideva (Ādinātha) and Pundarīka Having purified himself by the practice of austerities and *sallekhanā*, observing dauntlessly his fast for a month and four days, attained to Heaven on Monday the second day of the dark half of the month of Mārgasīrsa, in V S 1064 Śresthī Ammeyaka, son of Rodheyaka, caused to build this shrine and (consecrate) the image, for his own merit

This Muni Sangamasiddha is probably the grand-teacher of Pādalipta, the author of *Nirvānakalikā* [6]

This is the earliest known inscribed and dated image available at Śatruñjaya It is important also as a fine specimen of art

Fig 2, preserved in a cell on the right side of the northern part of the circumambulatory passage of the main shrine, represents a householder, i e a srāvaka, a Jaina lay worshipper The inscription on its pedestal shows that this is a statue (a portrait sculpture ?) of Śresthī Nārāyana

---

5 One of the four ancient lineages of Śvetāmbara Jaina monks

6 Compare the colophon of *Nirvānakalikā*, wrongly ascribed to the first Pādalipta, who is said to have flourished in c 2nd century A D But Dr U P Shah, in his "Iconography of the Jaina Goddess Ambika", *Journal of the University of Bombay*, September 1940, p 159, f n 6, pointed out that *Nirvānakalikā* was a work of c eleventh century A D

On a raised cushion, surmounted by a design looking like petals of a full-blown lotus, sits Nārāyana in the *añjalimudrā* (with folded hands), in the *lalita*-posture, *i e*, with his right-foot hanging and the left tucked up He wears ornaments like armlets, bracelets, anklets, an ornamental broad girdle, necklaces and big circular ear-rings He has a long beard, whether or not he had moustaches in the original is difficult to ascertain on account of the modern black paint, but it is probable that the paint is on the original mustaches His hair are tied into a small top-knot on the head, on each side of which is a divine garland-bearer This is unusual, since a lay-worshipper is not known to have been accompanied by heavenly attendant *mālādharas*

The marble sculpture is a beautiful specimen of secular sculpture of the eleventh century A D

The two-line inscription on the pedestal reads as follows

(२) श्रीजजनागकनिष्ठस्य कपर्दिजनकस्य निजपितुर्वास्य
श्रे॰ नारायणस्य मूर्ति[ ] निवेसि(शि)ता सिद्ध-वीराभ्या स॰ ११३१ ॥

According to the inscription, this statue of Śresthī Nārāyana, the younger brother of Jajanāga, and father of Kapardi, was set up by Siddha and Vira in (Vikrama) Samvat 1131 (*i e* 1075 A D)

Fig 3 represents a twelve-armed Goddess who is well-known as Mahisa-mardinī in Hindu traditions and as Saccikādevī in Jaina traditions

It is a beautiful marble sculpture of the goddess in bold relief, the back showing a trefoil-like arch surmounting two pillars and thus suggesting that the Goddess is placed in a miniature shrine On top of the sculpture, in the central part of the arch, is a miniature shrine with a Jina sitting in it

The Mahisa-demon is an excellent specimen of animal-sculpture The figure of the goddess, with her one foot trampling on the buffalo-demon pierced by her long trident, is a work of superior workmanship, full of life and vigour and beautiful modelling

In her right hands, the goddess shows the sword, the disc, the trident, the arrow and the *varada-mudrā*, while in the left ones she holds the shield, the *vajra-ghantā* (combination of thunderbolt and bell), the mace, the conch, the bow and the head of the personified demon (placed on the buffalo-demon)

The ornaments and the modelling deserve comparison with the famous Sarasvatī from Pallu in the old Bikaner State, now preserved

in the National Museum, New Delhi The sculpture must be assigned to a period *c* 1000–1050 A D

The small figure of a female worshipper on the lower end of the left pillar deserves notice as a fine specimen of miniature figure and on account of the mode of representing the scarf or *odhanī* covering the head and the back

The inscription on the pedestal reads as follows

(३) सवत् १३७१ वर्षे माहसुदि १४ सोमे श्रीमदूकेशवशे वेसटगोत्रीय सा०सलषणपुत्र सा०आजडतनय सा०गोसल भा०गुणमतकुक्षिसंभवेन सघपति सा०आशाधरानुजेन सा०लूणसिहाग्रजेन सघपतिसाधुदेसलेन पुत्र सा०सहजपाल सा०साहणपाल सा०सामत सा०समरा सा०सागणप्रमुखकुटुम्ब समुदायोपेतेन निजकुलदेवीश्रीसच्चिकामूर्ति कारिता ।

यावद् व्योम्नि चन्द्राकौ यावद् मेरुमहीधर. ।
तावत् श्रीसच्चिकामूर्तिः ॥

The inscription shows that this image of Saccikādevī was set up by Samghapati Sādu Desala, the elder brother of Lunasimha, and younger brother of Āsādhara He was son of Ājada and grandson of Salaksana and belonged to Vesata-gotra of Ukesa lineage He, along with other members of the family and his sons Sahajapāla, Sāhanapāla, Sāmanta, and Sāngana, set up this image of the family deity Saccikādevī, in the year 1371 V S (= 1314 A D)

There is a shrine of Saccikādevī at Osia in Rajasthan The Ukesa lineage is named after this ancient town which was known as Ukesa or Upakesa-pura The Oswāla baniās are named after this Osia and are supposed to have hailed from this town

At Osia also, the Saccikādevī image represents the form of Mahisamardinī

Fig 4 represents statues of Minister Samarasimha and his wife Gugān This is an important sculpture of the famous "Samarā-sāha" who renovated, in V S 1371, the various shrines at Śatruñjaya A detailed account of this minister, his lineage and his family is available in *Nābhinandana-jinoddhāra-prabandha*

The minister stands with folded hands, while his wife carries a purse (money-bag) in her right hand and a cup or bowl containing sandal-wood and saffron-paste for worship is held in her left hand

The dress and ornaments of both the figures deserve notice

Desala, referred to in the inscription on fig 3 above, is the father of this Samarasimha The inscription on fig 4 runs as follows

(४) सवत् १४१४ वर्षे वैशाषसु० १० गुरौ सघपति-देशल्सुतसमरा तत्पत्नीगुगा सा०-सालिग-सा०सज्जन-सिंहाभ्या कारित प्रतिष्ठित श्रीकक्कसूरि शिष्यै भ०देवगुप्तसूरिभि । शुभ भवतु ॥

Fig 5 shows a part of a beautiful metal sculpture representing one figure of a Jina in the centre, and two smaller Jina-figures on two sides above the halo of the bigger Jina A two-armed Kubera-like Yaksa sits on a lotus to the right of the main figure, while on the corresponding left end we find a two-armed Yaksī Ambikā sitting in the *lalita*-posture There is no inscription on this image, but on stylistic grounds it can be assigned to c tenth century A D or a little earlier

Unfortunately the present whereabouts of the bronze are not known, but the present writer had once seen it in one of the temples on Mt Śatruñjaya A new photograph of the whole figure is thus not possible and only this photograph of a part of it, obtained from the Sheth Ānandji Kalyānji's Pedhī, Ahmedabad, is reproduced here It will however be seen that the bronze is a beautiful specimen of metal sculpture in Western India

We have noted above four inscriptions from this site A few more inscriptions ranging from V S 1207 to *c* 1405 A D are noted below

Inscription no 5 is on a metal image in Shrine No 302 situated on the left side of the chief gate of the main temple of the Caumukha Tunk The inscription reads as under

(५) श्री सिद्धहेमकुमार स० ४ वैशाषव० २ गुरौ भीमपल्लीसत्क(?गच्छ) व्यव०हरिश्चद्र-भार्यागुणदेविश्रेयोर्थं श्रीशातिनाथबिंब कारित ॥

According to this inscription, this image of Śrī Śāntinātha was installed for the spiritual benefit of Gunadevī, wife of merchant Hariscandra belonging to the Bhīmapallī-*gaccha* The image was consecrated on Thursday the 2nd day of the dark fortnight of the month of Vaisākha in the year 4 of the *Siddha-Hema-Kumāra Samvat*

This is a very important inscription, first noticed by Muni Śrī Punyavijaya and published by him in the *Jaina Satya Prakāśa*, Vol VIII, No 1 (Ahmedabad, 1943), pp 259–261 The metal image must be very carefully preserved, being the only known inscriptional evidence of the Siddha-Hema-Kumāra Era

Three great personalities of the history of Gujarat are associated in the name of this Samvat (Era) One is *Siddharāja Jayasimha*, the second is Acārya *Hemacandra* and the third is king *Kumārapala* of Anahillapura-Pātan The era seems to have started with the death of

king Siddharāja Jayasimha and the accession of his successor Kumārapāla in Vikrama Samvat 1199

The name of Hemacandra, the great scholiast and monk whom both the above rulers highly respected, is also associated with this era Hemacandra himself, in his Abhidhānacintāmani (6 171) composed in V S 1207–8, mentions this era in the following way while explaining संवत् = वर्ष.— " यथा विक्रमसवत्, सिद्धहेमकुमारसवत् । "

The metal image should thus date from V S 1203 No other inscription referring to this era is yet known but one would not be surprised if some more inscriptions dated in this era are discovered in future It seems, however, that the era ceased to be in use, soon after the deaths of Hemacandra and Kumārapāla since no other inscriptions posterior in age to these personalities are known to have referred to it On the contrary almost all such inscriptions refer to the Vikrama era, or in a few cases to the Śaka era Even in colophons of old manuscripts we do not find any dates in this era

Inscription No 6, from Shrine No 280, reads as follows

(६) स० १२२८ ज्येष्ठसुदि १० शनौ श्रीदेवनदकीयगच्छे पहुदेवेन पितु' पाल[१ स्य] श्रेयसे प्रतिमा कारिता ।

The image was caused to be made by Pahudeva of the *Devanandakīyagaccha*[7], on Saturday, the tenth day of the bright half of the month of Jyestha, in V S 1228, for the spiritual merit of his father Pāla

Inscription No 7 is on a mutilated image stored in one of the underground chambers The inscription reads as follows

(७) संवत् १२७३ वर्षे कार्तिकशुदि १ गुरौ श्रीधधुकके श्रीवायटीयगच्छे प०आसचद्र-पदमयो. शिष्य प०यशोवर्द्धनस्य मूर्ति. कारापिता भ्रातृपुत्र प०पद्मचद्रेण । मगल महाश्री । चिर नदतु ॥

According to this inscription, this image of Pandita Yasovarddhana, disciple of Pandita Āsacandra and Padama of Vāyatīya *gaccha* and hailing from (belonging to) the town of Dhandhukaka, was set up by Padmacandra, the (spiritual) son of his brother (*i e* the disciple of his monk brother), on Thursday, the first day of the bright fortnight of the month of Kārtika in V S 1273

7 *Devanandakīya-gaccha* is mentioned in the colophon of the palm-leaf manuscript (V S 1194) of *Pramānāntarbhāva*, at Jesalmere The colophon also says that *Devanandagaccha* is a sub-*gaccha* of Hārījya-*gaccha*, cf, Jaina-Pustaka-Prasasti-Samgraha, p 104



Fig 2 Sculpture of Sreṣṭhī Nārāyana, Satruñjaya (d V S 1131)

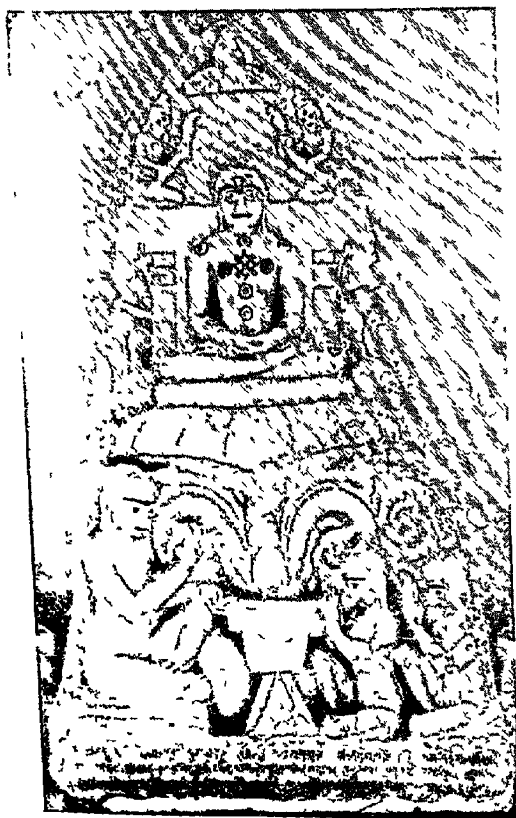


Fig 1 Image of Puṇḍarīkasvāmī, Śatruñjaya (d V S 1064)

(See p 162)

king Siddharāja Jayasimha and the accession of his successor Kumārapāla in Vikrama Samvat 1199

The name of Hemacandra, the great scholiast and monk whom both the above rulers highly respected, is also associated with this era Hemacandra himself, in his Abhidhānacintāmani (6 171) composed in V S 1207-8, mentions this era in the following way while explaining संवत् = वर्षं — " यथा विक्रमसंवत्, सिद्धहेमकुमारसंवत् । "

The metal image should thus date from V S 1203 No other inscription referring to this era is yet known but one would not be surprised if some more inscriptions dated in this era are discovered in future It seems, however, that the era ceased to be in use, soon after the deaths of Hemacandra and Kumārapāla since no other inscriptions posterior in age to these personalities are known to have referred to it On the contrary almost all such inscriptions refer to the Vikrama era, or in a few cases to the Śaka era Even in colophons of old manuscripts we do not find any dates in this era

Inscription No 6, from Shrine No 280, reads as follows

(६) स० १२२८ ज्येष्ठसुदि १० शनौ श्रीदेवनंदकीयगच्छे पहुदेवेन पितु॰ पाल[? स्य] श्रेयसे प्रतिमा कारिता ।

The image was caused to be made by Pahudeva of the *Devanandakīyagaccha*[7], on Saturday, the tenth day of the bright half of the month of Jyestha, in V S 1228, for the spiritual merit of his father Pāla

Inscription No 7 is on a mutilated image stored in one of the underground chambers The inscription reads as follows

(७) संवत् १२७३ वर्षे कार्तिकशुदि १ गुरौ श्रीधधुकके श्रीवायटीयगच्छे प०आसचद्र-पदमयो॰ शिष्य प०यशोवर्द्धनस्य मूर्ति॰ कारापिता भ्रातृपुत्र प०पद्मचद्रेण । मगल महाश्री । चिर नदतु ॥

According to this inscription, this image of Pandita Yasovardhana, disciple of Pandita Āsacandra and Padama of Vāyatīya *gaccha* and hailing from (belonging to) the town of Dhandhukaka, was set up by Padmacandra, the (spiritual) son of his brother (*i e* the disciple of his monk brother), on Thursday, the first day of the bright fortnight of the month of Kārtika in V S 1273

---

7 *Devanandakīya-gaccha* is mentioned in the colophon of the palm-leaf manuscript (V S 1194) of *Pramānāntarbhāva*, at Jesalmere The colophon also says that *Devanandagaccha* is a sub-*gaccha* of Hārījya-*gaccha*, cf , Jaina-Pustaka-Prasasti-Samgraha, p 104

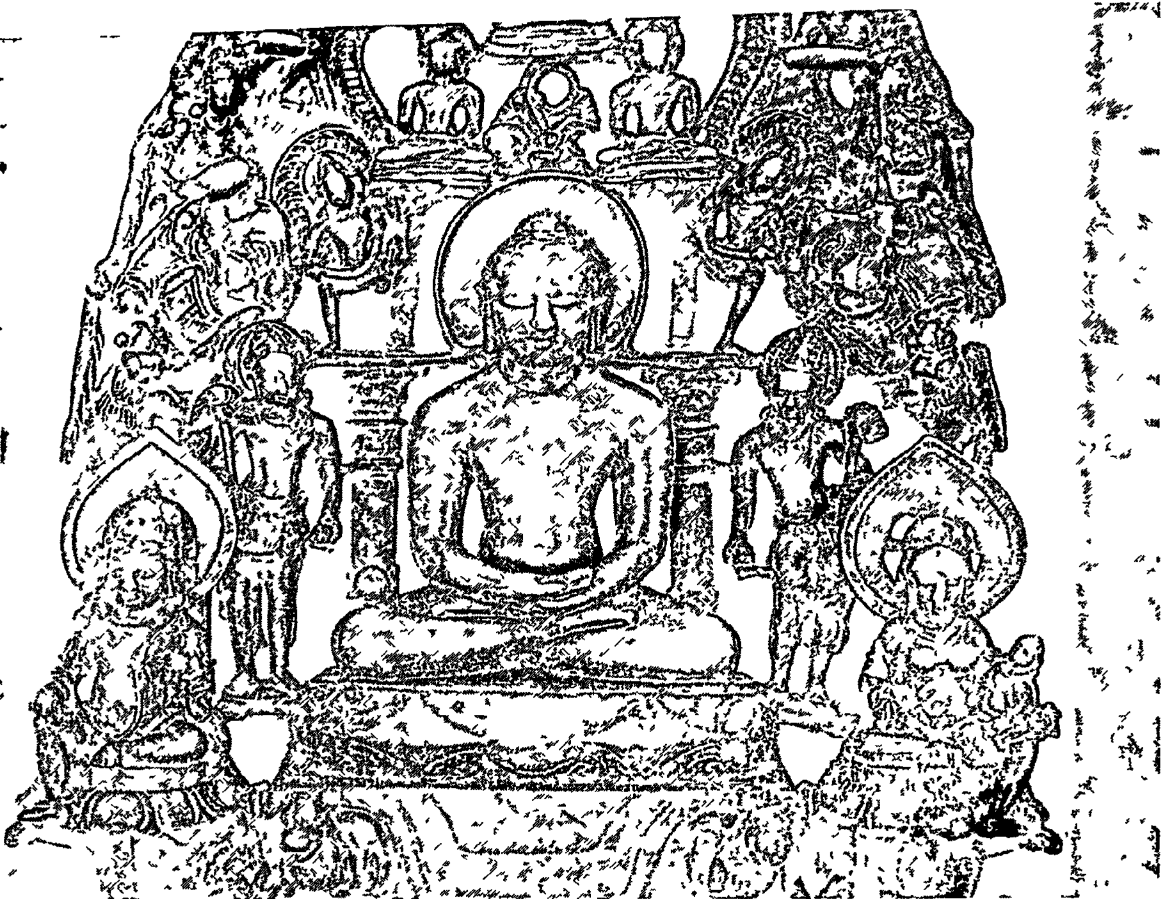


Fig 5 Jaina Metal Sculpture, Śatruñjaya



Fig 3 Image of Mahiṣamarddini, Śatruñjaya (dated V S 1371)



Fig 4 Sculpture representing Minister Samarasimha and his wife (d V S 1414)



Fig 5 **Jaina Metal Sculpture, Śatruñjaya**

Inscription No 8 is from a mutilated statue of a Jaina householder (*srāvaka*) in standing posture, found from an underground chamber It reads as follows

(८) स० १३१३ वर्षे फागणसुदि ७ पाद्रग्रामे मह०   सुत मह प्रभासस्य मूर्ति. सुतजगपालेन कारिता ॥

According to this inscription, this statue of Minister Prabhāsa, son of   , was set up by his son Jagapāla of the village of Pādra, on the seventh day of the bright fortnight of the month of Phālguna in V S 1313

Inscription No 9 is obtained on the image of a monk in Shrine No 701 (Old No 626) This was read as follows

(९) स० १३४२ माघशुदि ८ शुक्रे श्रीनागेंद्रगच्छे पूज्यश्रीगुणसेनसूरीणा मूर्तिः प०रामचद्रेण स्वगुरुश्रेयसे इय मूर्ति कारिता प्रतिष्ठिता श्रीजिण(न)भद्रसूरिभि । चद्रार्के यावत् नदता ॥

According to the inscription, this image of venerable Śrī Gunasenasūrī of Nāgendragaccha was caused to be made by Pt Rāmacandra for the spiritual merit of his preceptor, on Friday, the eighth of the bright half of the month of Māgha in V S 1342, and installed by Śrī Jinabhadrasūri

Inscription No 10 is from a mutilated Jina-image in an underground chamber and was read as under

(१०) सवत् १४०५ वर्षे मार्गवदि १० सोमे श्रीपोसीनाणावास्तव्यश्री   [म]ह० मालदेवसुत मह०सागणेन स्वमातृबायीहीरनश्रेयसे श्रीअजितनाथबिब कारित ॥

According to it, this image of Ajitanātha was set up by *minister* Sāngana, son of *minister* Māladeva, resident of Posīnānā for the spiritual welfare of his mother Bāyī Hīrana, on Monday, the tenth of the dark half of Mārgga in V S 1405



The Kuvalayamālā and Modern Scholarship

A N UPADHYE

THE *Kuvalayamālā* of Uddyotanasūri (A D 779) is an important Prākrit Campū, having a distinctive position in Indian literature The Prākrit text is critically edited by me and lately published in the Singhi Jaina Series, No 45, Bhāratīya Vidyā Bhavana, Bombay 1959 It is necessary and interesting to review the studies of modern scholars in connection with the *Kuvalayamālā* mainly with reference to some of its significant passages The attention of modern scholars was attracted towards this work only after the Ms P (No 154 of 1881–82) was secured for the Collection of Mss of the Government of Bombay, then belonging to the Deccan College, Poona, and now deposited in the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona (H D VELANKAR *Jinaratnakosa,* Poona 1944, p 94, gives reference to KIELHORN III, *A List* of the third Collection of 1881–1882 Dr P K GODE kindly informed me that the entry regarding Ms No 154 of 1881–82 stands thus, p 207 "[Name] *Kuvalayamālā* (in Prākrit) [Author] Uddyotanasūri, Leaves 133, slokas 10,000, No 154 of 1881–82 ")

In the *Jaina Granthāvali* (published by Śrī Jaina Śvetāmbara Conference, Bombay 1909, p 222) there are references to the Prākrit *Kuvalayamālā* of Uddyotanasūri and the Sanskrit *Kuvalayamālā* of Ratnaprabha, the sources of the information being the *Bṛhaṭṭippanikā* and the Deccan College Lists The Ms of the former in the Deccan

College (Kantivijayaji ?) and of the latter in Cambay and Ahmedabad are mentioned The attribution of the authorship of *Kuvalayamālā* to Indrasūri is based on a wrong reading in an extract given by P PETERSON from the *Śāntināthacarita* of Devacandra (*A Fifth Report* of operation in search of Sanskrit Mss in the Bombay Circle, Bombay 1896, p 73)

The *Kuvalayamālā-kathā*, a stylistic Sanskrit digest of the Prākrit work of Uddyotana by Ratnaprabhasūri (c middle of the 13th century A D) was edited by Muni CHATURAVIJAYA from three Mss and was published in 1916 (Śrī-Jaina Ātmānanda Sabhā, Bhavanagar 1916 A revised edition of this work is lately published along with the Prākrit text referred to above, and also separately issued, Bombay 1961) The *prastāvanā* (in Sanskrit) of this volume introduces most exhaustively, for the first time, the earlier Prākrit work of Uddyotana quoting its significant extracts from the Poona Ms which correspond to the following passages in my edition p 282, *l* 6 to the end of paragraph 432 (omitting a few verses *vamdāmi savva-siddhe* to [*pani*] *vayāmi*), p 173, *l* 31 to p 174 *l* 6, p 1, *l* 2 to *l* 8, and p 3, *l* 14 to p 4, *l* 14 A bare outline of the story is indicated, and significantly enough it is stated that Haribhadra, who is styled as *bhava-viraha* is earlier than Uddyotana and not at all a contemporary of Siddharsi, the author of the *Upamiti-bhava-prapañcā kathā* The extracts given in this Introduction attracted the attention of various scholars who used some of these references in their studies

It was in 1916 that the *Kāvyamīmāmsā* of Rājasekhara ed by C D DALAL and R A SHASTRY was published (Gaekwad's Oriental Series, No 1, Baroda 1916, p 124 of the Re-issue, Baroda 1924, pp 204–5, 3rd ed , Baroda 1934), and in its Notes were given extracts from the *Kuvalayamālā* based on the Ms P and corresponding to our text, p 3, *l* 18 to p 4, *l* 2, which attracted the attention of some other scholars towards the *Kuvalayamālā* (N PREMI *Padmacaritam*, Bombay 1928, Intro p 2, A N UPADHYE *Annals* of the B O R I , XVI, i-ii, p 62, also the *Varāngacarita*, Bombay 1938, Intro pp 9–10)

MUNIRAJ SHRI JINAVIJAYA read a paper (in Sanskrit) at the First [All-India] Oriental Conference (Poona 1919) on 'The Date of Haribhadrasūri' (Separately issued, pp 1–23, in the Jaina Sāhitya Samsodhaka Granthamālā, Poona) It is an exhaustive paper which scrutinises the views of earlier scholars, lists the works attributed to Haribhadra, enumerates the traditional sources for his biography, and takes up for discussion the traditional date, A D 529, assigned to him, Siddharsi's (A D 906) reference to him as *me dharma-prabodhakaro*

guruḥ and consequent conclusion of H JACOBI that Haribhadra was a senior contemporary and *guru* of Siddharsi JINAVIJAYA shows that Gargarsi was the *guru* of Siddharsi and correctly interprets the latter's reference to Haribhadra It is in this context that he quotes the *Kuvalayamālā* (p 4, *l* 2) and reaches the conclusion that Haribhadra, the author of the *Samarādityakathā*, could not be later than A D 778 Then he studies the various references from Haribhadra's works, quotes an extract from the *Kuvalayamālā* (corresponding to p 282, *l* 6 to *l* 20) from the Ms P, and assigns Haribhadra to A D 700–770 In the appendix the chronological relation of Haribhadra with Śāntaraksita, Dharmottara, Mallavādi and Śamkara are indicated

The *Brhattippanikā* is an old list of Jaina works prepared in Samvat 1440, *i e*, A D 1383, by some Jaina monk acquainted with the Mss -collections at Pattan, Cambay and Broach etc (but not Jaisalmer) It was used by the compilers of the *Jaina Granthāvali*, noted above It is published (based on the Mss , three to four hundred years old, belonging to the Collection of Srī Kāntivijayajī Jaina Jñānamandira, Baroda) by Muni JINAVIJAYA (*Jaina Sāhitya Samśodhaka* I, 2, Poona 1920, Supplement pp 1–16, see also *Ibidem* I, 4, pp 157–58) Therein the references to the *Kuvalayamālā* (p 10) stand thus

३२० कुवलयमाला प्रा सु० [सं० (?)] ८३५ वर्षे उद्द्योतन सूरिया १३००० ।
३२१ कुवल्यमाल्य स० रत्नप्रभसूरीया ३८९४ ।

A Catalogue of Manuscripts in the Jaina Bhandars at Jaisalmer, compiled by C D DALAL and edited with Introduction, Indexes and Notes on unpublished works and their authors by L B GANDHI was published in 1923 (G O S , No XXI, Central Library, Baroda 1923) It presents the entry of the Ms of the *Kuvalayamālā* in this manner (p 27)

२२९ कुवल्यमाल्य of दक्खिन्नइध (उज्जोयण) सूरि. 254 leaves 23x2½ Col
इति कुवलयमाल्य नाम संकीर्ण कथा सवत् ११३९ दातु (आसु) वदि १ रविदिने
लिखितमिद पुस्तकम् ।

In this Sanskrit Introduction and its notes (pp 42–43) Pt GANDHI gives some bits of information about this work (possibly based on the extracts from the Poona Ms quoted by the editor in the Introduction to the edition of its Sanskrit digest by Ratnaprabha published from Bhavanagar and noted above), especially quoting references to Uddyotana by Ratnaprabha and Devacandra (PETERSON in his *Fifth Report*, already noted above, gave an extract from the *Sāntināthacarita* of Devacandra (A D 1103) He read the name of the author as Dakkhinnaimdasūri Pt GANDHI reads *imdha* for *imda* Prabhācandra (A D 1277) reads the name Dāksinyacandra That only shows how the original reading Dakkhinnaimdha was not correctly understood)

H JACOBI completed his edition of Haribhadra's *Samarāiccakahā*, Vol I, Text and Introduction, in 1926 (Bibliotheca Indica, Work No 169, Calcutta 1926), and in his Introduction (pp ii & iii), while reviewing the earlier discussion and accepting the revised date of Haribhadra (c A D 750) as proposed by Muni JINAVIJAYA in his paper presented to the First Oriental Conference, Poona (1919), he discusses the exact date of the completion of the *Kuvalayamālā* as specified by its author, ascertaining it as 21st March, 779 A D

There is an exhaustive essay in Gujarati on the *Kuvalayamālā* by JINAVIJAYA (See *Jaina Sāhitya Samśodhaka* III, 2, pp 169–94, Poona Sam 1983, i e, A D 1927, also *Vasantarajata Smārakagrantha*, Ahmedabad 1927, its English summary by A S GOPANI in *Bhāratīya Vidyā* II, 1, Bombay 1940) Giving an outline of the Jaina narrative literature with pointed reference to certain works of which the *Taramgavaī* of Pādalipta and *Samarāiccakahā* of Haribhadra are introduced in details The controversy about the date of Haribhadra and the latest conclusion are reviewed Then follows an account of the *Kuvalayamālā* based on the study of relevant sections from the Mss from Jaisalmer (of which a set of Photographs was in the possession of Muni JINAVIJAYA and another set is in the Oriental Institute, Baroda) and Poona, especially the Prasasti portion (§ 430 with variants of P noted in the foot-notes) which is translated into Gujarati with valuable explanatory comments on some of its references to Toramāna, Pavvaīyā, Jābālipura, Gupta etc (A M GHATGE Narrative Literature in Jaina Māhārāstrī, *Annals* of the B O R I, XVI, i-ii, p 34, N C MEHTA Jaina Record on Toramāna, *J of the Bihar & O R S* XIX, 1928, and Toramāna visayaka Jaina ullekha, *Jaina Siddhānta Bhāskara*, XX, 2, pp 1–6, Arrah 1953)

Pt L B GANDHI edited three Apabhramsa works of Jinadattasūri, a senior contemporary of Hemacandra, in the G O S (*Apabhramśa Kāvyatrayī*, G O S, XXXVII, Baroda 1927) As an appendage to his Introduction (in Sanskrit), he has added a well-documented essay (in Sanskrit) on the Apabhramsa language He explains incidentally the background of Prākrit, its relation with Sanskrit and the nature of Ardhamāgadhī In the context of the discussion about Desībhāsās, he has introduced in details the Prākrit *Kuvalayamālā* and has quoted a number of passages from it from the Jaisalmer Ms (giving reference to its palmleaves) and they correspond to our text, in the order they are quoted, as below [p 89, f n] p 282, *l* 19 to p 283 *l* 6, [p 90, f n] p 282, *ll* 4 to 18, [pp 91–94] p 152, *l* 21 to p 153, *l* 12, [p 91, f n] p 4, *ll* 11–14, p 281, *ll* 22–25, p 281, *l* 26 to p 282, *l* 3, [pp 97–98]

p 71, *ll* 1–8, [pp 104–7] p 151, *l* 18 to p 152, *l* 17, [pp 108–9], p 55, *ll* 10–21, [p 109] p 63, *ll* 18–25, [p 110] p 47, *l* 6, [p *Ibid*] 59, *l* 5 He has added his Sanskrit *chāyā* and minor comments here and there It is he who published, beside the *praśasti* verses (already published by Muni CHATURAVIJAYA and Muni JINAVIJAYA) a number of extracts from the Jaisalmer Ms of the *Kuvalayamālā* Some of these passages are really important, and as such they have attracted the attention of some scholars

The Paisācī dialect has been of great interest for scholars (A N UPADHYE Paisācī Language and Literature, *Annals* of the B O R I, XXI, i–ii, pp 1–37), and A MASTER who wrote a paper 'The Mysterious Paisācī' (*Journal* of the R A S, 1943, pp 217 f) was obviously attracted by the Paisācī passages in the *Kuvalayamālā* a detailed acquaintance with which he came to have from Pt GANDHI's Introduction noted above In his paper 'An Unpublished Fragment of Paisācī' (*Bulletin* of the S O A S, XII, 3–4, London 1948) he gives not only a critical text (based on the two available Mss J and P) of the Paisācī passage (along with the photo-prints of the relevant leaves of J) corresponding to our text, p 71, *ll* 7–26, but also presents tentative translation accompanied by grammatical and other notes He contributed his studies on the *Kuvalayamālā* in two more papers 'Gleanings from the Kuvalayamālā Kahā, Nos I and II' (*Bulletin* of the S O A S, XIII, 2 and XIII, 4, London 1950) In the first he has presented his critical observations on these fragments (corresponding to the printed text, p 63, *ll* 16–26, p 47, *l* 6, p 59, *l* 5) and specimens of Desībhāsās His linguistic notes are interesting In the second he has critically studied (adding grammatical notes) the specimens of prose Apabhramsa and contemporary Middle Indian mixed with Sanskrit, especially the passages corresponding to the printed text, p 55, *ll* 10–21, p 151, *l* 18 to p 152, *l* 17 This is prefaced with a few general remarks on the author etc and concluded with an excursus on the Jaina Kathā

Lately, F B J KUIPER, Leiden, in his paper, 'The Paisācī Fragment of the Kuvalayamālā' (*Indo-Iranian Journal*, I, 3, pp 229–40, The Hague 1957), has edited and published at Mr MASTER's instance the Paisācī passage from the *Kuvalayamālā* (corresponding to the printed text, p 71 *ll* 10–26) It is prefaced with a thorough grammatical analysis of the dialect and followed by English translation and notes, both explanatory and textual, which are very helpful to understand certain knotty points in the text He has given a block-print of the page from the Ms P containing that passage

Jainism In Jayantabhaṭṭa's Agamaḍambara

Anantalal Thakur

THE *Āgamaḍambara* is a four-act play written in Sanskrit and Prākrit in a number of dialects Its author is the famous Nyāya thinker Jayantabhatta who flourished in the ninth century A D and composed his *magnum opus*, the *Nyāyamañjarī*, residing in a prison cell as he himself states in the following verse

राज्ञा तु गह्वरेऽस्मिन्नशब्दके बन्धने विनिहितोऽहम् ।
ग्रन्थरचनाकुतुकादिह हि वासरा गमिता. ॥

The *Nyāyamañjarī* deals with different schools of philosophy, in their theoretical aspects—logical, ontological and epistemological, including also ethical The *Āgamaḍambara* is his next work which deals with the practical religious life of various sects in vogue during his time King Śankaravarman (885–902 A D) of Kashmir was his patron The king took cognizance of the degeneration of some of the religious sects and took steps to chastise them Bhatta Jayanta was of much help to him in this Śankaravarman's royal epithet as *Varṇāśramadharmamaryādācārya* is symptomatic of the fact that he re-established the Vedic tradition after purging the unorthodox-heretical elements that corrupted the life of the people of Kashmir It will be interesting to note that according to the wise counsel of Bhatta Jayanta the king accepted the validity of all the Āgamas including those of the Jainas The royal proclamation in the *Āgamaḍambara* attests this

p 71, *ll* 1-8, [pp 104-7] p 151, *l* 18 to p 152, *l* 17, [pp 108-9], p 55, *ll* 10-21, [p 109] p 63, *ll* 18-25, [p 110] p 47, *l* 6, [p *Ibid*] 59, *l* 5 He has added his Sanskrit *chāyā* and minor comments here and there It is he who published, beside the *prasasti* verses (already published by Muni CHATURAVIJAYA and Muni JINAVIJAYA) a number of extracts from the Jaisalmer Ms of the *Kuvalayamālā* Some of these passages are really important, and as such they have attracted the attention of some scholars

The Paisācī dialect has been of great interest for scholars (A N UPADHYE Paisācī Language and Literature, *Annals* of the B O R I, XXI, i-ii, pp 1-37), and A MASTER who wrote a paper 'The Mysterious Paisācī' (*Journal* of the R A S, 1943, pp 217 f) was obviously attracted by the Paisācī passages in the *Kuvalayamālā* a detailed acquaintance with which he came to have from Pt GANDHI's Introduction noted above In his paper 'An Unpublished Fragment of Paisācī' (*Bulletin* of the S O A S, XII, 3-4, London 1948) he gives not only a critical text (based on the two available Mss J and P) of the Paisācī passage (along with the photo-prints of the relevant leaves of J) corresponding to our text, p 71, *ll* 7-26, but also presents tentative translation accompanied by grammatical and other notes He contributed his studies on the *Kuvalayamālā* in two more papers 'Gleanings from the Kuvalayamālā Kahā, Nos I and II' (*Bulletin* of the S O A S, XIII, 2 and XIII, 4, London 1950) In the first he has presented his critical observations on these fragments (corresponding to the printed text, p 63, *ll* 16-26, p 47, *l* 6, p 59, *l* 5) and specimens of Desībhāsās His linguistic notes are interesting In the second he has critically studied (adding grammatical notes) the specimens of prose Apabhramsa and contemporary Middle Indian mixed with Sanskrit, especially the passages corresponding to the printed text, p 55, *ll* 10-21, p 151, *l* 18 to p 152, *l* 17 This is prefaced with a few general remarks on the author etc and concluded with an excursus on the Jaina Kathā

Lately, F B J KUIPER, Leiden, in his paper, 'The Paisācī Fragment of the Kuvalayamālā' (*Indo-Iranian Journal*, I, 3, pp 229-40, The Hague 1957), has edited and published at Mr MASTER's instance the Paisācī passage from the *Kuvalayamālā* (corresponding to the to the printed text, p 71 *ll* 10-26) It is prefaced with a thorough grammatical analysis of the dialect and followed by English translation and notes, both explanatory and textual, which are very helpful to understand certain knotty points in the text He has given a block-print of the page from the Ms P containing that passage

Jainism In Jayantabhaṭṭa's Agamaḍambara

ANANTALAL THAKUR

THE *Āgamadambara* is a four-act play written in Sanskrit and Prākrit in a number of dialects Its author is the famous Nyāya thinker Jayantabhatta who flourished in the ninth century A D and composed his *magnum opus*, the *Nyāyamañjarī*, residing in a prison cell as he himself states in the following verse

राज्ञा तु गह्वरेऽस्मिन्नशब्दके बन्धने विनिहितोऽहम् ।
ग्रन्थरचनाकुतुकादिह हि वासरा गमिता॰ ॥

The *Nyāyamañjarī* deals with different schools of philosophy, in their theoretical aspects—logical, ontological and epistemological, including also ethical The *Āgamadambara* is his next work which deals with the practical religious life of various sects in vogue during his time King Śankaravarman (885–902 A D) of Kashmir was his patron The king took cognizance of the degeneration of some of the religious sects and took steps to chastise them Bhatta Jayanta was of much help to him in this Śankaravarman's royal epithet as *Varnāsrama-dharmamaryādācārya* is symptomatic of the fact that he re-established the Vedic tradition after purging the unorthodox-heretical elements that corrupted the life of the people of Kashmir It will be interesting to note that according to the wise counsel of Bhatta Jayanta the king accepted the validity of all the Āgamas including those of the Jainas The royal proclamation in the *Āgamadambara* attests this

येऽत्रानादिजगत्प्रवाहपतिता नानागमाः साधव-
स्ते तिष्ठन्तु यथास्थिताः स्वसमयाविष्टाश्चरन्त' क्रियाः ।
ये तु प्रस्तुतधर्मविप्लवकृत. पापास्तपोऽपायिन-
स्ते चेदाशु न यान्ति घातयति तान् दस्यूनिव क्ष्मापति. ॥ III 1.

In the *Āgamadambara* the author depicts some of the salient features of the religious practices of the Buddhists, Jainas, Śaivas, Cārvākas and Sāttvata-Vaisnavas Of course, his delineations are not always correct and sometimes also a bit distorted But, on the whole, they are realistic and give a concrete picture of the religious life of Kashmir of his time The overall attitude of the author appears to be reformative and he takes a world view when he asserts a common thread of truth running through the conflicting views in the following verse

एक शिव. पशुपति कपिलोऽथ विष्णु
सकर्षणो जिनमुनि सुगतो मनुर्वा ।
सज्ञा पर पृथगिमास्तनवोऽपि काम-
मव्याकृते तु परमात्मनि नास्ति भेदः ॥ IV 57

Jayanta harps on the same view when he says

नानाविधैरागममार्गभेदै-
रादिश्यमाना बहवोऽभ्युपाया ।
एकत्र ते श्रेयसि सपतन्ति
सिन्धौ प्रवाहा इव जाह्नवीया ॥ IV 54

The above strengthens the belief that Śankaravarman's royal policy of accepting all the ancient Āgamas as valid was highly influenced by this liberal attitude of the philosopher-politician of his court

Our main interest in this paper is to present Jayanta's view on the life of the Jaina monks, nuns and Śrāvakas of his time In the *pravesaka* of the second act of the drama we find that a Mīmāmsaka named Sankarsana (who was later on appointed superintendent of religious affairs of the state) has deputed an urchin to report about the presence of the Jaina Ācārya, Jinaraksita by name, who was in all probability a historical figure contemporary to our author. The boy goes to the Jaina monastery and finds a state of affairs which is not elevating He actively associates himself with the affairs, makes fun with the Jaina ascetic, nervous due to his moral weakness, and is offered some bribe before he departs

Sankarsana now comes to Jinaraksita who was surrounded by his disciples under a pipal tree The Ācārya was explaining the necessity

of the study of the Jaina scripture and mortification of the flesh by the observance of austerities and vows (*tapas* and *niyamas*) Sankarsana began the conversation by paying high tributes to the Jaina ideal of asceticism

न हिंसा नासत्य न गृहवनवासव्यसनिता
न सक्तिर्व्यापारे क्वचिदपि भवानन्तरफले ।
तपश्चेद् तीव्र व्रतनियमसबाधमनघ
ग्रहीतव्या कान्या सरणिरिह ससारतरणे ॥ II 7

On his enquiry, the Ācārya introduces the topic of *anekānta* as the most popular subject of discussion and quotes the verse

एको भावः सर्वभावस्वभावः
सर्वे भावा एकभावस्वभावाः ।
एको भावस्तत्त्वतो येन दृष्टः
सर्वे भावास्तत्त्वतस्तेन दृष्टाः ॥ II 8

which has its root in the *sūtra* जे एग जाणइ से सव्व जाणइ of the *Ācārānga*, the first book of the Jaina canon This is criticized by Sankarsana in a superfluous manner The Ācārya does not want to prolong the disputation and goes away under the pretext of attending his monastic duties

The hermitage and its peaceful surroundings attract the Mīmāmsaka

Then enters an ascetic clad in red robe and uttering eulogy of the Āgamas propounded by the Jainas, which are described as terse and excellent in sense as opposed to the Vedānta and the Vedas which are elaborate, confused and difficult to understand

वेयता दुत्तरता तइकहियकहा वित्थरा संकुलत्था
अण्णेहि तत्थ चिंतीयदि गहणगदी अत्थि नत्थीति अप्पा ।
दूरे तिट्ठदु ते मे परिहरिदुमिद घोरससारदुक्ख
सक्खित्त णिम्मलत्थ जिणमुणिभणिद आगम आहरम्हा ॥ II 15

On being questioned the ascetic says that he has come to attend a feast arranged in the hermitage of Jinaraksita by a liberal Jaina Śrāvaka The ascetic enumerates the menu of the feast which included सत्तुण रासीओ (heaps of barley powder), तेल्लघडिया (jars full of oils), कजिय कुम्भीओ (sour gruel in pitchers), गुडकूड्या (heaps of molasses) and तेल्लपक्काण भक्खाण पच्चया (piles of food prepared in oil), all of these are acceptable to Jaina monks Sankarsana enquires why there is absence of milk-products like curd and ghee? The reply comes that anything connected with a living organism is prohibited to a Jaina ascetic He

further points to his own sandals made of dry leaves The ascetic makes hurry in order to attend the feast Sankarsana follows a few steps to have a glimpse at the big assembly The ascetic gives a confused reply to the query about their accepting the authority of the Buddha—अम्हाण अ सुगदो जिणगुरू। किं च जिणगुरू सुगदो होदि। He then points to different sects of the Jaina monks assembled there in thousands The sects are enumerated and their distinguishing characteristics are mentioned as follows

> अहो भद्दा आरहदा। भाविअप्पा (?) आरहदा। के वि दियवरा, के वि रुक्खविदलमेत्तवसणा, के वि रत्तवासा के वि सेयवडा। पेक्ख दाव इदो इमे निद्दयलुचणपसंगलक्खिज्जतलोममूलविअलतपविरलतणुअसोणिअकणा दियवरा। इदो खु इमे वत्तुल्वसूरचच्चिज्जन्तकोमल्वक्कल्चल्लचीरवसणा। इदो खु इमे तक्खखपक्ककदूउद्धरिअसरावसरिसवण्णवसणा अ वम्हआरिणो तवोहणा।

Well-behaved indeed are the Jaina monks ! They have cultured their mind indeed ! Some of them are sky-*clad*, some are *clad* in dry leaves only, some again are clothed in red robes Look at these sky-clad monks with bodies marked with drops of blood owing to cruel tearing off of hairs from the body Look again at others clad in dry but soft leaves coloured with round *vasūra* Here are again ascetics who are clad in red robes resembling the blazing earthen disk just taken out of the kiln

This description of the practices and doctrines of the Jainas in Kashmir as found in a pre-Kalhana text is important from various points of view There appears to be a confusion between the Jaina and the Buddhist practices It is only the Buddhists who are allowed to partake of the food prepared for them We do not find any reference from other sources to Jaina monks joining a feast Jayanta himself refers to the Jaina monks as *Bhiksābhujaḥ*—those that live on alms The references to the *anekānta* doctrine, *tapas* and *niyamas* and also Digambara and Śvetāmbara sects are correct though the details are not always verifiable Jainism does not seem to be a flourishing religion in Kashmir in the days of Jayantabhatta though thousands of Jaina ascetics are stated assembled in the Āsrama Rather the picture drawn in the *Āgamadambara* points to the fact that it has degenerated and lost much of its moral strength in the then Kashmir Jayanta pays respects to the Jaina ideals and individuals like Ācārya Jinaraksita But the other side of the picture represented by the incident of the Ksapanaka and the Ksapanikā points to a serious weakness in the society The Buddhist receives more attention of the author But Jainism commands more respect

Genuineness of Uttarādhyayana-sūtra IX. 34-36

J P THAKER

WHILE teaching Prākrit texts to his post-graduate students, the present writer is confronted with several problems of textual criticism One of these is discussed in the following lines

The ninth chapter of the *Uttarādhyayanasūtra* presents a nice dialogue between king Nami of Mithilā and Indra, disguised as a Brāhmana, who tries to dissuade the king from renouncing householdership for monk-hood, a parallel to which dialogue can be found in the well-known story of Janaka Videhin of the *Mahābhārata* as also in the Buddhist *Jātaka* No 539 named *Mahājanaka*

Verse *32* of this chapter contains Indra's advice to the king not to leave for monkhood unless he subdues, as a true Ksatriya, all those kings who do not bow down to him

"जे केइ पत्थिवा तुज्झ नानमन्ति नराहिवा।
वसे ते ठावइत्ताण तओ गच्छसि खत्तिया॥"

Verses *34–36* form Nami's reply to this test

"जो सहस्स सहस्साण सगामे दुज्जए जिणे।
एग जिणेज अप्पाण एस से परमो जओ॥ ३४॥
अप्पाणमेव जुज्झाहि किं ते जुज्झेण बज्झओ।
[1]अप्पाणमेवमप्पाण [2]जइत्ता सुहमेहए॥ ३५॥

1 *v l* अप्पाणमेव अप्पाण & अप्पणामेवमप्पाण
2 *v l* जिणित्ता

पचिंदियाणि कोह माण माय तहेव लोह च।
दुजय चेव अप्पाण सव्व अप्पे जिए जिय ॥ ३६ ॥ "

Some scholars seem to have been confused in the intricacy of the sense of these verses and especially *36ab* is believed to have confounded the matter all the more by its presenting a sudden change in metre and certain nouns ending in म् with no verb or participle for completing the sense

JACOBI remarks on verse *36* "The first line of this verse is in the Āryā metre, the second in Anustubh, the whole will not construe, but the meaning is clear There are numerous instances in which the metre changes in the same stanza from Āryā to Anustubh, and vice versa, so frequent they are that we are forced to admit the fact that the authors of these metrical texts did not shrink from taking such liberties "

CHARPENTIER refers the reader to these remarks of JACOBI 'concerning the metre' and adds "but the sense of the whole verse is not clear, and the construction is extremely confused "

The commentators—even Śāntisūri (11th century) and Nemicandra (1073 A D)—interpret 'अप्पाण'—आत्मान—*in verse 36* as मनः, the mind They, too, appear to have been confused by the ending in म् of all the nouns occurring in the first three quarters and try to solve the difficulty by arguing that "सर्वत्र च सूत्रत्वान्नपुसकनिर्देश ", *i e*, the employment of neuter in the case of all these nouns of masculine gender is due to the licence enjoyed by the ancient authors !

Prof L ALSDORF has contributed very nice articles on the *Uttarādhyayanasūtra*, in one of which, entitled "Namipavvajjā Contributions to the study of a Jaina Canonical Legend", published in the Indological Studies in Honour of W Norman Brown (American Oriental Society, New Haven, 1962), he has made a praiseworthy effort to solve this intricacy He starts with these remarks

"This (*i e* JACOBI's remark) is certainly wrong The *Āryā* metre alone would suffice to prove that the line in question is an interpolation, but its contents, too, make this quite certain the king's answer is solely concerned with the fight against the *ātman*, *krodha māna māyā lobha* are totally out of place here The clumsy interpolation might alone account for the impossibility to construct the stanza, of which CHARPENTIER also complains, but there is probably more behind it "

Regarding 35cd he says "Though constructible and intelligible, it is hardly genuine, why should it be stressed (*eva*!) that the monk must fight his *ātman* with his *ātman*? What, after all, does this really mean?"

By changing the order of the quarters of the *Anustubh* lines of verses 35 and 36 the learned professor sets up the following coherent stanza which he believes to be the only original one in place of the two verses

अप्पाणमेव जुज्झाहि ! सव्व अप्पे जिए जिय ।
दुजय चेव अप्पाण जइत्ता सुहमेहए ॥

Then, he says, if a scribe had this text before him, began copying it, and after अप्पाणमेव inadvertently got into the next line, the result would be

अप्पाणमेव अप्पाण जइत्ता सुहमेहए,

which the next copyist would ingeniously correct to

अप्पणामेवमप्पाणं जइत्ता सुहमेहए

He further supposes that a copyist compared this contaminated text with a correct manuscript and remembering the verse

इमेण चेव जुज्झाहि किं ते जुज्झेण बज्झओ

occurring in the *Acārāngasūtra*, he contaminated this with

अप्पाणमेव जुज्झाहि सव्वं अप्पे जिए जिय

to अप्पाणमेव जुज्झाहि किं ते जुज्झेण बज्झओ,

i e, our 35*ab* This left him, as the argument advances, with the two quarters सव्व अप्पे जिए जिय and दुजय चेव अप्पाण of the correct manuscript, which he, fairly stupidly, combined into an inconstructible line and placed at the end The result was *three* lines, and to make up for the apparent deficiency of a fourth, a none too intelligent reader hit upon the insertion of the *Āryā* line

In short, according to Prof ALSDORF verse *34* is the original answer taken by the poet from the great stock of contemporary gnomic poetry, while the second one is an amplifying apt quotation, possibly also going back to the original author of the *samvāda* but more likely a redactorial or even later addition

This is indeed a highly intelligent conjecture having a touch of probability It must be confessed, however, that it is not thoroughly convincing In the first place, the sudden shift to the *Āryā* metre need

पंचिंदियाणि कोहं माणं मायं तहेव लोहं च ।
दुज्जयं चेव अप्पाणं सव्वं अप्पे जिए जियं ॥ ३६ ॥ "

Some scholars seem to have been confused in the intricacy of the sense of these verses and especially *36ab* is believed to have confounded the matter all the more by its presenting a sudden change in metre and certain nouns ending in म् with no verb or participle for completing the sense

JACOBI remarks on verse *36* "The first line of this verse is in the Āryā metre, the second in Anustubh, the whole will not construe, but the meaning is clear There are numerous instances in which the metre changes in the same stanza from Āryā to Anustubh, and vice versa, so frequent they are that we are forced to admit the fact that the authors of these metrical texts did not shrink from taking such liberties "

CHARPENTIER refers the reader to these remarks of JACOBI 'concerning the metre' and adds "but the sense of the whole verse is not clear, and the construction is extremely confused "

The commentators—even Śāntisūri (11th century) and Nemicandra (1073 A D)—interpret 'अप्पाणं'—आत्मान—*in verse 36* as मनः, the mind They, too, appear to have been confused by the ending in म् of all the nouns occurring in the first three quarters and try to solve the difficulty by arguing that "सर्वत्र च सूत्रत्वान्नपुंसकनिर्देश ", *i e*, the employment of neuter in the case of all these nouns of masculine gender is due to the licence enjoyed by the ancient authors !

Prof L ALSDORF has contributed very nice articles on the *Uttarādhyayanasūtra*, in one of which, entitled "Namipavvajjā Contributions to the study of a Jaina Canonical Legend", published in the Indological Studies in Honour of W Norman Brown (American Oriental Society, New Haven, 1962), he has made a praiseworthy effort to solve this intricacy He starts with these remarks

"This (*i e* JACOBI's remark) is certainly wrong The *Āryā* metre alone would suffice to prove that the line in question is an interpolation, but its contents, too, make this quite certain the king's answer is solely concerned with the fight against the *ātman*, *krodha māna māyā lobha* are totally out of place here The clumsy interpolation might alone account for the impossibility to construct the stanza, of which CHARPENTIER also complains, but there is probably more behind it "

Regarding *35cd* he says "Though constructible and intelligible, it is hardly genuine, why should it be stressed (*eva*!) that the monk must fight his *ātman* with his *ātman*? What, after all, does this really mean?"

By changing the order of the quarters of the *Anustubh* lines of verses 35 and 36 the learned professor sets up the following coherent stanza which he believes to be the only original one in place of the two verses

अप्पाणमेव जुज्झाहि ! सव्व अप्पे जिए जिय ।
दुजय चेव अप्पाण जइत्ता सुहमेहए ।।

Then, he says, if a scribe had this text before him, began copying it, and after अप्पाणमेव inadvertently got into the next line, the result would be

अप्पाणमेव अप्पाण जइत्ता सुहमेहए,

which the next copyist would ingeniously correct to

अप्पणामेवमप्पाण जइत्ता सुहमेहए

He further supposes that a copyist compared this contaminated text with a correct manuscript and remembering the verse

इमेण चेव जुज्झाहि किं ते जुज्झेण बज्झओ

occurring in the *Acārāngasūtra*, he contaminated this with

अप्पाणमेव जुज्झाहि सव्वं अप्पे जिए जिय

to अप्पाणमेव जुज्झाहि किं ते जुज्झेण बज्झओ,

i e, our *35ab* This left him, as the argument advances, with the two quarters सव्व अप्पे जिए जिय and दुजय चेव अप्पाण of the correct manuscript, which he, fairly stupidly, combined into an inconstructible line and placed at the end The result was *three* lines, and to make up for the apparent deficiency of a fourth, a none too intelligent reader hit upon the insertion of the *Āryā* line

In short, according to Prof ALSDORF verse *34* is the original answer taken by the poet from the great stock of contemporary gnomic poetry, while the second one is an amplifying apt quotation, possibly also going back to the original author of the *samvāda* but more likely a redactorial or even later addition

This is indeed a highly intelligent conjecture having a touch of probability It must be confessed, however, that it is not thoroughly convincing In the first place, the sudden shift to the *Āryā* metre need

not confuse us regarding the genuineness of the verses JACOBI's remark, which Prof. ALSDORF considers to be 'certainly wrong', does not appear to the present writer to be so condemnable For we find in the ancient texts copious instances of flying over from one metre to another in one and the same verse In fact, this was a usual practice of ancient authors with whom matter was always more important than the form They never bothered for the metre which they waived or changed in order to express their ideas exactly as they struck them Their utterances, however, usually came out in an easily flowing metrical or semi-metrical form Morever, if a later reader wants to insert a line to complete the verse, why should he coin an *Āryā* line and not an *Anustubh* one, provided, of course, that he wishes to put a quotation there ? Because though *Āryā* developed at a later stage, *Anustubh* is the easiest metre and a later inserter would be more conscious of metrical homogeneity than the original author

Secondly, the expression 'the monk must fight his *ātman* with his *ātman*' is confusive *Ātman* is not at all to be regarded here as an entity separated from one's own self, or rather oneself This fight against the *Ātman* can in reality be fought only by oneself, in such an internal fight one cannot expect any help from external allies ! One has to vanquish oneself by oneself One remains all alone in this struggle against one's own self, or rather oneself ! This is not at all a new thing for an Indian, whose civilization is nourished by this same teaching through all the traditions of this hoary land of various philosophical trends

Under the circumstances how can it be argued that "*krodha māna māyā lobha* are totally out of place in an answer solely concerned with the fight against the *ātman* ?" In fact victory over one's *Ātman* means self-restraint which naturally includes subduing of or full control over the feelings of *krodha* etc

Further, the line 'अप्पाणमेवमप्पाण जइत्ता सुहमेहए' (*35cd*) can yield, without hampering in the slightest degree its natural course, another sense It can be rendered as 'आत्मानम् एव आत्मानम् जित्वा सुखम् एधते'— 'One can secure (highest) bliss by conquering oneself and oneself alone' Almost all commentators have explained one 'अप्पाण' as 'तृतीयार्थे द्वितीया', but Mahopādhyāya *Bhāvavijayaganin's* commentary [Ātmānanda Grantharatnamālā No 32, Ātmānanda Sabhā, Bhāvanagar, 1918, Vol I, leaf 225] mentions only one 'अप्पाण'

"एव च 'अप्पाणमेव 'त्ति आत्मान ' जइत्त 'त्ति जित्वा ..."

This may be regarded to imply that the commentator is not inclined to take one 'अप्पाण' as a case of Accusative used for Instrumental, as others have done To him, therefore, the repetition of 'अप्पाण' is just for stressing upon the victory over oneself This interpretation does not suffer from even the slightest tinge of improbability On the contrary, it avoids the confusion created by the statement "by conquering the self *by the self*"

In his attempt to find out the probable manner in which the text might have taken its present corrupt (?) form the learned professor has resorted to the similarity between the verses of the *Uttarādhyayanasūtra* and the *Ācārāngasūtra* The present writer, however, strongly feels that since such repetitions of both thought as well as expression are frequently met with in the ancient texts of Indian traditions, all such cases need not be deemed as mere scribal mischiefs

In his humble opinion the *Āryā* line can easily be joined with the preceding and the succeeding *Anustubh* ones in a quite congenial way Though the nouns ending in म् occurring therein are taken by the commentators to be in the Nominative case, the present writer thinks that there is no necessity of making an altogether separate sentence thereby It is better to take them all to be in the Accusative case itself The whole answer comprising three verses becomes thereby quite clear and coherent in sense all throughout It may be translated as under

"If he who vanquishes a million (warriors) in a fight very difficult to win should conquer *himself* alone, this is his supreme victory Struggle against your own self, of what avail would be your external fighting (*i e*, fighting against the external foes referred to in Indra's speech in verse 32) ? A man can attain bliss *by himself conquering himself* [or, by winning over himself and himself alone]—(*i e*, by subduing) the five senses, wrath, pride, delusion as well as avarice—his self which is indeed so difficult to conquer, if the self is conquered, everything is conquered"

This way of interpretation is quite natural and suitable to the spirit of Indian traditions What is meant here is this Indra has asked Nami to conquer the kings before leaving for monk-hood Nami replies that for one who has understood the real state of things fighting against the external foes will mean mere waste of energy and time For there will result no peace out of these fights trimming with nothing else but violence In order to attain real bliss one should struggle against

the internal foes such as the senses, wrath, pride, delusion and avarice Victory over one's own self—full control over oneself—is possible only by this process Thus it is extremely difficult to conquer one's own self This internal victory is the greatest victory that one can achieve, far greater than vanquishing a million warriors on the field of battle In a nutshell, once the self is controlled, everything else comes under your sway, of its own accord

In this way, this reply of Nami is an excellent piece of teaching, the very essence of all teachings of the ancient traditions of India imbibed through ages It should be noticed that this is spoken by king Nami, the counterpart of the celebrated Janaka, on the eve of retirement from worldly life Naturally, therefore, in reply to Indra's test regarding victory over others, he stresses upon the ideal of a monk, *viz*, complete self-control, which is the most difficult to secure In the first verse Nami points out that he has left off all worldly fights and has decided to be fully self-controlled In the second one he stresses upon the futility of worldly victories and pronounces his decision to turn to the internal world for further victory, which is the only way to real peace and bliss In the last verse he elucidates what actually he has to do for complete success in this greatest enterprise and proclaims again, in other words, what he did at the outset of his reply

Thus these three verses appear to the present writer to form a homogeneous unit, quite constructible and intelligible, imbibing one and the same ideal



Sanskrit Nāka–s : Gothic Nēhw–s

VITTORE PISANI

IN his important review of Heinrich Luder's *Varuna* ('Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft' 101, 1951, p 407 ff) Paul Thieme defines the names of the parts of the sky in Rgveda (p 412) *rócana-m* means, according to him, the unvisible part, *nā'ka-s* the part that is visible as the firmament, only later on this word ends by indicating the sky in general In a foot-note (4) Thieme suggests that *nā'ka-* may be formed, like *úpāka-* and *ápāka-*, from a *nō* which exists no more in Sanskrit but is preserved in Slav *na* 'on' (from **nō*, as shown by its Lithuanian correspondence *nuo*) His further comparison with Greek *nôton* 'back' is surely wrong, but the idea that *nā'ka-* may be formed like *úpāka- ápāka-* (cp further *úpāñc-*, *ápāñc-* etc , s also my paper *Latino provincia*, etc , 'Rendiconti dell' Istituto Lombardo di Scienze e Lettere' LXXIV, 1940, p 148 ff) is doubtless an illuminating one Manfred Mayrhofer, *A Concise Etymological Sanskrit Dictionary* II, 1963, p 149 mentions further etymologies that deserve no attention

Now, if Thieme's etymology is right, then we must consider *nā'ka-* as originally an adjective *nā'ka-*, like *upāka-* 'approximate', *apāka-* 'distant', may have indicated, to judge from Slav *na* and according to the significance of *nā'ka-* 'firmament' as opposed to *rócana-*, what is situated on something or near to something And one cannot avoid to compare it with Gothic *nēhw-s* (German *nahe*, old English *néah*, Engl *nigh*), of which Sigmund Feist, *Vergleichendes Worterbuch der Gotischen Sprache*, 3d ed 1939, p 373 rightly says that all extant

comparisons are not reliable Formally Skt *nā'ka-* and Goth *nēhwa-* correspond exactly to each other, as descendants from an Indo-European **nēk^{w}o-* It is possible that a formation of **nō* or better of I-E **nē*, *ne* in apophony with it, is contained also in Sanskrit *nedīyān nédisthas*, Avestan *nazdyō* adv *nazdišta-* (on which s Mayrhofer, *op cit* p 179), further in Oscan-Umbrian *nessimo-*, Old Irish *nessam* (cp my *Lingue dell' Italia antica*, 2d ed 1964, p 138), etc

We might now ask has this Indo-European adjective **nēk^{w}o-* acquired his meaning 'firmament, sky' at first in Rgveda? Or is it possible that this meaning did arise already in some Indo-European dialects? It is impossible to answer unhesitatingly this question, anyhow I would like to remember that Tokharian has a word, A *ñkat*, B *ñakte* which means 'god' and could be a derivation by suffix *-to-* from **nēk^{w}o-* the palatalisation to be seen in *ñ* indicates that after the original *n* there was originally a front vowel, *ē* or *e* In this case, *ñkat/ñakte* would have meant originally 'celestial, inhabitant of the firmament', as a cast of **deiwo-* (Sanskrit *devá-s*, Latin *dīvus deus*, Lithuanian *dievas*, etc), which is a derivation of **dyew-* (Sanskrit *dyáus* Greek *Zeús*, Latin *diēs* etc) 'sky, heaven'



The Non-inflected Genitive In Apabhraṁśa

S N GHOSAL

HEMACANDRA in his Prākrit grammar (IV 395) has prescribed the occasional loss of inflection in the genitive and expressed his approval for the use of such un-inflected forms in the Apabhramśa dialect He does it not of his own accord but in pursuance of a rule of the *Vālmīki-sūtras*, which are assumed to be the original sources, to which the Prākrit grammars of the Western school owe their existence This practice of employing the uninflected forms for the genitive was being followed thus by way of tradition for a long time and people engaged in literary pursuits, who had utilised this Ap speech as a literary medium, did not hesitate to make use of such uninflected forms, as these were considerd quite natural to the speech by the people In course of providing illustrations of his *sūtras* Hemacandra has shown the use of the non-inflected genitive by citing one verse and there are some more verses in his Prākrit grammar, which bear clear evidence for such use in Ap during his times

Now Jacobi in his *Bhavisattakahā* (Grammatik § 23) has expressed grave doubts regarding the occurrence and use of the non-inflected genitives in Ap , which Hemacandra authoritatively sanctions by the above-mentioned *sūtra* He suggests that the forms, which are recognised as instances of the non-inflected genitive, may be easily explained quite differently—rather as the preceding members of some

compounds, i e , all such forms appear as first members, with which some other words are annexed as second members of the compounds[1] As such forms are assumed as the constituents of compounds--particularly the first ones, they have obviously the right to shake off terminations and bear the semblances of so many uninflected forms

Alsdorf, who attaches too much importance to this statement of Jacobi, rejects the *sūtra* of Hemacandra as misleading and confusing In his *Apabhramśa Studien* he makes an attempt to explain such non-inflected genitive forms quite differently—rather as first members of compounds, as Jacobi has done, sometimes as vocatives and sometimes, again, as adverbs As he boldly advances his proposition being fully conscious of its full import we quote him *verbatim*, which may help us to make a correct appraisal of his stand He states "The same is the condition with other Jaina texts, which do not give any support to the *sūtra* of Hem and the *Vālmīki-sūtras* The condition of the stanzas of *Materialen zur Kenntniss des Apabhramśa* is also not otherwise Whenever Pischel has been confused by this rule of Hemacandra and been persuaded to accept the non-inflected genitive as genuine the later investigation has shown that it should be construed as a fore-member of a compound or a vocative (in one case also as an adverb) "[2]

Jacobi, however, claims to have found two real instances of uninflected genitive in the *Bhavisattakahā* (166, 4), about which he does not maintain any doubt Forming the latter half of two lines they stand as *amarinda vi – janavindavi* Alsdorf, who comes forward to

1 We quote the actual words of Jacobi, which run as "Nach Hem IV 345 soll die Genetivendung gewohnlich (*prāyaḥ*) abfallen Aber in unserem Texte konnen solche unflektierte Genetive durchweg als vordere Kompositums-glieder aufgefasst werden " (*Bhavisattakahā*, Grammatik § 23) (Trans According to Hem IV 345 the termination of the genitive usually drops But in our text such uninflected genitive can be throughout considered as the fore-member of the compound)

2 "Das gleiche gilt von den ubrigen Jaina-texten, die der Regel Hem s und der Vālmīki-sūtras durchaus Keine Stütze bieten Nicht anders aber steht auch mit den Strophen der *Mat* Wo immer sich Pischel durch Hem s Regel verleiten liess unflektierte Genetive anzunehmen, ergiebt die Nachprüfung dass es sich um Vorder-glieder von Kompositis oder um Vokative (in einem Falle auch um Adverbien) handelt "—*Apabhramsa Studien*, pp 56–57

justify Jacobi, suggests that the two words assumed to be the forms of non-inflected genitive, are not in fact such, as in Gune's edition the second one occurs with certain modification as *janavindi vi* Alsdorf, who unhesitatingly accepts the reading of Gune, emends the first expression as *amarindi vi* (*Apabhramśa Studien*, p 56) He made this emendation and seemed apparently justified in doing this, as he intended to maintain conformity with the rhyme of the word *janavindi*, which comes immediately after it As Alsdorf accepts this reading of Gune and modifies the text accordingly he assumes both the words *amarindi* and *janavindi* as being inflected and bearing the termination of the loc sing. Here it should be noticed that Alsdorf does not speak anything about two more uninflected forms, which Jacobi mentions and which stand as *loyana* (for *loyanahī* 49, 6) and *tarunī* (for *tarunīhī* 399, 10) (*Bhavisattakahā*, Grammatik § 23)

From the above-referred extract of Alsdorf it follows that Pischel subscribed to the view of Hemacandra and admitted the loss of inflection in the case of genitive to be a fact (*Grammatik der Prākrit Sprachen* § 369) That this phenomenon is not a sporadic manifestation, but an outcome of a long-continued tendency in Ap , proceeds from the fact that two other cases too—namely the nom and acc both in the sing and plur throw off the terminations (He IV 344) Alsdorf, who has totally denied the occurrence of the uninflected gen in Ap , has also come forward to explain such uninflected nom and acc forms in his own way According to him such forms are, in fact, inflected like the regular ones, but they are characterised by certain tendencies, which go as the distinctive features of various NIA speeches (*Apabhramśa Studien*, pp 5 ff) That Alsdorf does not give a correct view of facts will be clear from what follows

It should be mentioned here that the phenomenon of the disintegration of terminations, which showed its first beginnings in Ap , became more prevalent in the subsequent period In the late Ap , which was otherwise known as Avahattha in the east and Pingala in the west, all the cases showed the tendency to discard their inflections, as a result of which there developed with the people a practice to employ the non-inflected words, *i e* , base-forms, in a sentence or a verse This task imposed a heavy premium upon the imagination of a man, who had to ascertain the meaning of a line by considering the position of words in the sentence As these analytical tendencies characterised the speech of the later Pkt , particularly Ap and late-Ap , it is not proper to disown the feature and consider it unreal as a figment of imagination

We quote certain forms from the *Prākrta-paingala* and make an attempt to show the use of non-inflected forms in all cases The forms are selected at random

Nom *phala, bhuangama* (I 6), *abuha* (I 11), *nīsanka* (I 72), *surasari* (I 111), *gamga* (I 119), *kamta* (I 135), *vīra Hammīra* (I 147) etc

Acc *nāva* (I 9), *samtāra, kugati* (I 9), *sampaa, suha* (I 98), *duritta* (I 104), *pakkhaia, bamdha* (I 106), *khagga, karabāla* (I 106), *abhaavara* (I 111), *citta* (I 135) etc

Inst *manimamta* (I 6), *sahaja* (I 7), *koha* (I 92), *pakkhara pakkhara* (I 106), *attha* (I 116), *navakesu* (I 135), *pāabhara,* (I 147) etc.

Abl *mitta, bhicca* (I 37), *uāsīna, sattu* (I 38) etc

Gen *bāha, kohānala, sulatāna* (I 106), *kanna* (I 126), *mecha* (I 147), *sarasai* (I 153), *raanipahu* (I 163) etc

Loc *rana* (I 87), *adhamgā, giva* (I 98), *rana, dia* (I 106), *naana, gala, sira* (I 111), *sīsa* (I 119), *jujjha* (I 126), *dūra digantara, sabbadesa* (I 135), *gaana* (I 166) etc

While accounting for the loss of inflections of cases in Ap we should take certain facts into consideration Jacobi suggests that in Pāli and Pkt the final sound of a word became gradually weak and it very often submitted to the overwhelming influence of the initial vowel of the following word This tendency of weakening of the final sound became so forceful that in Ap there was total elision of the final vowel occasionally—sometime before an initial vowel with indefinite quantity and sometime even without it (*e g*, Ap *narem* < Pkt *narena*) But this feature, of which the first beginning was noted in Ap , became a characteristic of the New Indo-Aryan speeches in general in the subsequent period (*Sanatkumāracarita*, Grammatik § 8) Now, as the elision of a vowel demands that there should be the shortening of a long vowel prior to its final disappearance Ap shows this feature too in a number of declensional forms We may cite a few instances for the clarification of the matter

Stem *deva*, nom sing Ap *devu* < Pkt *devō*
Stem *deva*, loc sing Ap *devi* < Pkt *devē*
Stem *giri*, nom sing Ap *giri* < Pkt *girī*
Stem *sāhu*, nom sing Ap *sāhu,* < Pkt *sāhū*
Stem *muddhā*, nom sing Ap *muddha* < Pkt *muddhā*

This clearly demonstrates that in Ap the final syllable sustained considerable weakening, as a result of which the final vowel occasionally under suitable circumstances totally disappeared

Now Jacobi has given some explanation for the loss of the final vowel in a word in Ap According to him the mode of accentuation—the heavy stress on the penultimate syllable—was responsible for the weakening or the loss of the final vowel in a word[3] The strong accent on the initial vowel in the following word might also have helped greatly in the matter But here another fact should also be taken into consideration The penultimate stress was not the only mode of accentuation in Pkt or Ap The system of the initial stress was also found working in the development of the speech Pkt in all its stages This has been clearly stated by Jacobi, according to whom the Aufton (i e the rising accent) sometimes becomes more vigorous and suppresses this penultimate stress[4] We consider the preponderance of

3 This seems to follow from the following statements of Jacobi, which he has expressed in the *Sanatkumāracaritam* (Grammatik § 8) Bei langer Panultima wurde dann auslautende kurze vokal in Pāli und Prākrit als Nachlaut betonter Silbe stehend soweit geschwacht, dass er auch vor leichtem Anlaut abfallen konnte (Trans In Pāli and Prākrit the short final vowel with a long penultimate behaved as to have stood after the accented syllable, and became so much weak that it could drop even before the light initial sound)

Also

" Die Schwachung und Verdumpfung jedes auslautenden a nahmen ihren Fortgang so dass es im Apabhramsa ausfallen konnte, ohne einer besonderen durch die starkere Betonung der vorhergehenden Silbe (Panultima) zu bedurfen, namentlich wieder bei anlautenden u " (Trans The process of weakening and discolouring of the final sound *a* continued so that it could totally elide in Ap without requiring a special weakening through stronger accentuation of the preceding syllable (penultimate), specially before the initial *u*)

4 Jacobi has expressed this view in the following words " Je nach einer grossen Anzahl von Doppel-formen zu schliessen muss der Aufton den Wort-ton, wenn er auf der zweiten Silben lag, uberwunden haben, was also auf eine Neigung hinauslauft, in solchen Fallen den Accent auf die erste Silbe zuruckzuziehen Die zuruckziehung der Accents von der zweiten auf die erste Silbe giebt sich Kund in der Kürzung der zweiten (1) Die erste Silbe ist lang *ānīta* wird in Pāli und Prākrit meist *ānita* bez *āṇiya*, *durnīta* im Prākrit zu *dunniya* (2) Die erste Silbe ist Kurz Im Prākrit wird meist oder oft *alīka* zu *aliya*, *karīsha* zu *karisha* " Jacobi—*Uber die Betonung im klassischen Sanskrit und in den Prākrit-sprachen*, ZDMG

We quote certain forms from the *Prākṛta-paiṃgala* and make an attempt to show the use of non-inflected forms in all cases The forms are selected at random

Nom *phala, bhuangama* (I 6), *abuha* (I 11), *nīsanka* (I 72), *surasari* (I 111), *gamga* (I 119), *kamta* (I 135), *vīra Hammīra* (I 147) etc

Acc *nāva* (I 9), *samtāra, kugati* (I 9), *sampaa, suha* (I 98), *duritta* (I 104), *pakkhara, bamdha* (I 106), *khagga, karabāla* (I 106), *abhaavara* (I 111), *citta* (I 135) etc

Inst *manimamta* (I 6), *sahaja* (I 7), *koha* (I 92), *pakkhara pakkhara* (I 106), *attha* (I 116), *navakesu* (I 135), *pāabhara,* (I 147) etc

Abl *mitta, bhicca* (I 37), *uāsīna, sattu* (I 38) etc

Gen *bāha, kohānala, sulatāna* (I 106), *kanna* (I 126), *mecha* (I 147), *sarasaï* (I 153), *raanipahu* (I 163) etc

Loc *rana* (I 87), *adhamgā, giva* (I 98), *rana, dia* (I 106), *naana, gala, sira* (I 111), *sīsa* (I 119), *jujjha* (I 126), *dūra digantara, sabbadesa* (I 135), *gaana* (I 166) etc

While accounting for the loss of inflections of cases in Ap we should take certain facts into consideration Jacobi suggests that in Pāli and Pkt the final sound of a word became gradually weak and it very often submitted to the overwhelming influence of the initial vowel of the following word This tendency of weakening of the final sound became so forceful that in Ap there was total elision of the final vowel occasionally—sometime before an initial vowel with indefinite quantity and sometime even without it (*e g*, Ap *narem* < Pkt *narena*) But this feature, of which the first beginning was noted in Ap, became a characteristic of the New Indo-Aryan speeches in general in the subsequent period (*Sanatkumāracarita*, Grammatik § 8) Now, as the elision of a vowel demands that there should be the shortening of a long vowel prior to its final disappearance Ap shows this feature too in a number of declensional forms We may cite a few instances for the clarification of the matter

Stem *deva*, nom sing Ap *devu* < Pkt *devō*
Stem *deva*, loc sing Ap *devi* < Pkt *devē*
Stem *giri*, nom sing Ap *giri* < Pkt *girī*
Stem *sāhu*, nom sing Ap *sāhu*, < Pkt *sāhū*
Stem *muddhā*, nom sing Ap *muddha* < Pkt *muddhā*

This clearly demonstrates that in Ap the final syllable sustained considerable weakening, as a result of which the final vowel occasionally under suitable circumstances totally disappeared

Now Jacobi has given some explanation for the loss of the final vowel in a word in Ap According to him the mode of accentuation—the heavy stress on the penultimate syllable—was responsible for the weakening or the loss of the final vowel in a word[3] The strong accent on the initial vowel in the following word might also have helped greatly in the matter But here another fact should also be taken into consideration The penultimate stress was not the only mode of accentuation in Pkt or Ap The system of the initial stress was also found working in the development of the speech Pkt in all its stages This has been clearly stated by Jacobi, according to whom the Aufton (i e the rising accent) sometimes becomes more vigorous and suppresses this penultimate stress[4] We consider the preponderance of

3 This seems to follow from the following statements of Jacobi, which he has expressed in the *Sanatkumāracaritam* (Grammatik § 8) Bei langer Panultima wurde dann auslautende kurze vokal in Pāli und Prākrit als Nachlaut betonter Silbe stehend soweit geschwacht, dass er auch vor leichtem Anlaut abfallen konnte (Trans In Pāli and Prākrit the short final vowel with a long penultimate behaved as to have stood after the accented syllable, and became so much weak that it could drop even before the light initial sound)

Also

" Die Schwachung und Verdumpfung jedes auslautenden a nahmen ihren Fortgang so dass es im Apabhramsa ausfallen konnte, ohne einer besonderen durch die starkere Betonung der vorhergehenden Silbe (Panultima) zu bedurfen, namentlich wieder bei anlautenden u " (Trans The process of weakening and discolouring of the final sound *a* continued so that it could totally elide in Ap without requiring a special weakening through stronger accentuation of the preceding syllable (penultimate), specially before the initial *u*)

4 Jacobi has expressed this view in the following words "Je nach einer grossen Anzahl von Doppel-formen zu schliessen muss der Aufton den Wort-ton, wenn er auf der zweiten Silben lag, uberwunden haben, was also auf eine Neigung hinauslauft, in solchen Fallen den Accent auf die erste Silbe zuruckzuziehen Die zuruckziehung der Accents von der zweiten auf die erste Silbe giebt sich Kund in der Kürzung der zweiten (1) Die erste Silbe ist lang *ānīta* wird in Pāli und Prākrit meist *ānita* bez *āniya*, *durnīta* im Prākrit zu *dunniya* (2) Die erste Silbe ist Kurz Im Prākrit wird meist oder oft *alīka* zu *aliya*, *karīsha* zu *karisha*" Jacobi—*Uber die Betonung im klassischen Sanskrit und in den Prākrit-sprachen, ZDMG*

the initial stress—the Aufton of Jacobi—to be more responsible for the loss of the final vowel of a word, because, as it is easy to understand, excessive stress on the initial syllable would very easily condition the laxity of pronunciation in the final syllable of a word, which would ultimately lead to its weakening or disappearance Be it the initial stress or the penultimate stress—that the heavy stress accent on any syllable other than the final was responsible for the elision of the final vowel in a vocable seems to be clear from all the fore-going statements

Now it is to be considered that in an inflected word as the terminational element appeared at the end being affixed to the stem it is the endings which suffered most from phonetic decay or elision The stem element was successful in resisting considerably the onslaught of phonetic reduction due to its privileged position—namely of its constituting the fore-part of a word This has been very categorically asserted by Turner in his paper "*The phonetic weaknesses in the terminational Elements in Indo-Aryan*" (*JRAS* 1927, pp 227 ff) Now in this process of final weakening it is easy to comprehend that some weak endings would give way and suffer from total elision But this fate was not in store for all the terminations Because there were surely some, which were stronger and could stem the rushing tide of disintegration, which seemed to sweep away the old phonetic system coming down traditionally from a long time It would be clarified by a reference to the history of the Aryan speech during the later period particularly at the time of the New Indo-Aryans

The history of the Aryan speech shows that during the days of the New Indo-Aryan only two case forms remained The one was the direct, which was the descendant of the old nom and the other the oblique, which was the surviving form of any of the cases like gen , dat , loc or inst On account of its being the only surviving form

Vol 47, p 581 [Trans From the double forms it is possible to infer that the rising accent (Aufton) has suppressed the word-accent (i e) penultimate stress), when the latter has remained on the second syllable and betrayed a tendency to shift altogether in such cases the word-accent upon the initial syllable The shifting of the accent from the second to the first makes itself known by the shortening of the second syllable (1) The first syllable is long *ānīta* becomes in Pāli and Pkt *ānīta* and *ānīya* respectively, *durnīta* becomes changed to *dunnīya* in Pkt
(2) The first syllable is short In Pkt mostly or often *alīka* becomes changed to *alīya*, *karīsha* to *karīsha*]

for the six cases the latter was irrespectively used for all of them But soon it was found that as it was used for so many cases it was not capable of indicating the various meanings of the different cases So there developed a new device to indicate case-relations in the New Indo-Aryans Independent words carrying definite case-indicating meanings were added to the oblique forms and these were used regularly as substitutes for the inflected words of the previous period

Now it may be asserted that this was not a strange phenomenon appearing as a freak, on the contrary it was a development common to the speech-habit of all the New Indo-Aryans Sometimes, again, these post-positions integrated in such a manner with the oblique-forms that the latter along with the post-positions assumed the semblance of original homogeneous words betraying phonetic decay due to their coming through the ages Now all these facts—namely the loss of different inflections, the emergence of two case-forms—the direct and the oblique and the universal practice of employing the post-positions could lead but to the only conclusion that Ap too, which is slightly archaic than these speeches and remains intimately connected with them by way of forming a stage in the evolution of the Aryan speech, must have manifested, at least shown, the beginning of similar features—particularly the tendency of disintegrating the inflectional elements of vocables

In fact this shaking off of terminations indicated a great landmark in the development of the Aryan speech, since it deprived it of its synthetic character and gave it the stamp of an analytical one, which was something new in the entire history of the old Indo-Aryan This affinity of Ap with the modern Aryan speeches enables us to assume that the Aryan speech showed the beginnings of analytical features from the days of Ap, in which we notice first the tendency of disintegrating the inflectional elements In this perspective it is possible for us to assert that the loss of inflection in gen or nom and acc, which Hemacandra prescribes, is quite natural to the speech and is not an outcome of confusions, to which Hemacandra is alleged to have fallen a victim To make any attempt to deny it is to disown facts and make a distortion of the same So we think that the statement, which Alsdorf has made, does not provide a correct assessment of facts

We have referred above to the occurrence of two instances of uninflected genitive in the *Bhavisattakahā*—a fact, which Jacobi accepted as true but was contradicted by Alsdorf The latter doubted the

genuineness of the forms, as he put much reliance upon the text of Gune, that represented one as an uninflected word and the other as an inflected Here it is necessary to consider whether Alsdorf is justified in accepting the text of Gune as correct and attributing to the uninflected word the appearance of an inflected form by emendation A little reflection shows that the text of Gune is not much reliable, because the words, which ought to have preserved rhyme owing to their being the latter portions of two hemistiches of a verse, have neglected it altogether—a fact that can scarcely be overlooked Further the agreement between Gune and Jacobi regarding the acceptance of one of the two forms as non-inflected strongly speaks for the assumption of the same as such So Alsdorf's emendation appears to be uncalled-for and, according to our estimate, the same does not serve Alsdorf's purpose of refuting the occurrence of non-inflected gen in Ap, for which he has made so strenuous efforts

Here the following fact too should be taken into consideration As we come to learn from Jacobi, Ksemarâja's commentary upon the *Upadeśasaptatikā* contains 353 Ap stanzas, which possess many uninflected forms Among the latter though such forms, which represent the nom and acc cases, show a palpable preponderance, the stems conveying the sense of the genitive are not negligible Again, as we learn from the same source, like the *Bhavisattakahā* the *Nemināhacariu* too shows the sporadic use of the non-inflected gen in Ap (Introduction to *Sanat*, p XXIII)

We like to point out further that in his introduction to the *Sandeśa-rāsaka* H C Bhayani took up the problem and discussed it in some detail He believes that during the later days of Pkt the inherent tendencies of the speech were such that the old inflexions, obtained traditionally, were fast disappearing and making the language shorn of terminational elements The disintegration of the old morphological system paved the way for the use of the stem-forms in all numbers and cases—a phenomenon which is remarkably found in the old Mārwārī speech, commonly known as Dingal Such a situation surely helps one to surmise that the tendency, of which we find wide application in some NIA speech, begins to sprout in Ap, where the nom acc and gen alone according to the grammarians shake off terminations So Bhayani could not lend his support to the view of Alsdorf, however convincing might his arguments be (*Sandeśa-rāsaka*, Intr § 51, p 26)

Now let us examine the verses, which are assumed to have

possessed the non-inflected forms, but which Alsdorf interprets differently in his endeavour to refute the occurrence of uninflected gen in Ap We quote first the verse, which Hemacandra presents as his illustration to the *sūtra* IV 345 Pischel presents the verse as

> *saṃgarasaahiṃ ju vanniaĩ dekkhu amhāra kaṃtu* |
> *aĩmattahaṃ cattaṃkusahaṃ gaya kumbhaiṃ dārantu* ||

Pischel translates the verse as

"Look he, who is praised in hundreds of fights, is my husband who splits the temples of wild elephants that defy the iron rod (of the rider) "[5]

Alsdorf suggests that the word *gaja* can never be considered as an instance of uninflected gen, since it stands as the first member of a compound, in which *kumbhāiṃ* stands also as a constituent Now the question is whether Alsdorf is justifiable Here it should be mentioned that there are certain difficulties, for which it is very hard for us to accept the proposition of Alsdorf In the second line of the verse it is to be found that there occur too adjectives namely *aimattaha* and *cattankusaha*, which qualify the word *gaya* 'elephant' and describe certain conditions of the same Now if we be ready to accept the suggestion of Alsdorf we shall have to construe them as standing in apposition to and as such describing some situation of the entire compounded form *gaya-kumbhāiṃ* 'the temples of elephants'—a supposition, which would be meaningless both from the standpoints of grammar and significance In the Tatpurusa compound, one must not forget, the emphasis lies on the second member of the compound, *i e*, *kumbhāiṃ* in the present case Now if what is spoken about the elephant be spoken about its temples, as has been done here, one must be put to a great confusion regarding the real significance of the proposition This can never be the situation and we can boldly say that the adjectives must have stood for *gaya* and not for *kumbhāiṃ* So Alsdorf's statement "the construction is free, not usual but not impossible"[6] does not conform to reason A similar case is to be noted here in the verse IV 384, which reads according to Pischel

5 "Siehe, der in Hunderten von Kampfen geschildert wird, das ist unser Geliebter, der die Stirnerhohungen uberaus wilder Elefanten spaltet, die dem Haken (des Reiters) nicht gehorchen "

6 "Die konstruktion ist frei und nicht gerade gewohnlich, aber sicher nicht unmöglich "

balı abbhatthanı mahumahanu lahuīhūā sō ı |
jaĩ ıcchahu vaddhattanahum dehu ma maggahu kōı ||

Pıschel translates the verse as

"As he begged to Balı Vısnu became small (he assumed the shape of a dwarf = he lowered hımself) If you hanker for greatness (hıgh posıtıon = respect etc) gıve but do not pray for anythıng "[7]

Here Pıschel and some others would consıder the word *balı* as a form of the non-ınflected genıtıve, but Alsdorf would take ıt as a component of the compound, whıch has been formed by thıs word along wıth the followıng one, ı e *abbhatthanı* Alsdorf poınts out that Pıschel dıd not make such a constructıon of hıs own accord, but he was urged to do ıt on the authorıty of the commentary of Udayasaubhāgyaganın, who gıves the translatıon of the first two words of the first lıne as *baler abhyarthane* and supplıed the ınspıratıon for acceptıng the expressıon *balı* as a non-ınflected form, whıch ought not to have been done accordıng to hıs own estımate But Alsdorf takes ıt as the first member of a compound on the authorıty of Trıvıkrama, who translates the same as *balyabhyarthane* We admıt that the arrangement of the word *balı* ıs such ın the verse that both the ınterpretatıons are justıfiable So we cannot accept one and reject the other

A sımılar case ıs found also ın the verse IV 401, 3

bımbāharı tanu raana-vanu kıha thıu sırı Ānanda ?
nıruvama-rasu pıẽ pıavı janu sesaho dınnī mudda ?

Pıschel translates "Oh Ānanda ! Why does there occur on the bımba-lıke lıp of the slım lady a mark of the teeth ? After he has derıved (properly drunk) matchless pleasure the lover has gıven as ıf a seal to the rest"[8] Alsdorf poınts out that Pıschel ıs ınclıned to accept the word *tanu* as sıgnıfyıng "of the slım lady" and to assume ıt as a form of the non-ınflected gen on the suggestıon of Udayasaubhāgyaganın who presents the commentary of the relevant portıons as *tanvyāḥ bımbādhare* But he suggests that the word *tanu* should be

7 "Als er Balı bat, wurde auch Vısnu kleın (= er nahm Zwerggestalt an, und = er nıedrıgte sıch) Wenn ıhr grosse (= hohe stellung, Ansehen usw wollt, gebet, (aber) bıttet um nıchts "

8 "O Ānanda, weshalb befindet sıch auf der Bımbalıppe der schlanken eıne zahnwunde (dıe dıe Wonne des Glucks verrat) ? Von dem Gelıebte wurde, nachdem er den unvergleıchlıchen genuss gehabt (eıgentlıch getrunken) hatte, auf den Rest gleıchsam eın Sıegel gedruckt "

considered as an adjective forming a compound with the following expression *raana-vanu* and it conveys the meaning 'small', which Pischel too assumed in his edition of Hemacandra's Pkt grammar Further he surmises that the stanza stands in the form of a question and an answer, *i e*, the first part is an enquiry and the second a reply to it Here one should note that in Alsdorf's interpretation one misses a specific reference to the lady on whose lip the seal of the teeth is imprinted and as such its acceptance deprives the poem of much of its nicety But as Pischel's translation is based on the commentary, which is believed to have preserved the traditional meaning and commanded authority, it should be preferred So the word *tanu* should be considered as a form of the gen, which is conspicuous by the absence of inflection

The verse IV 332 2 is also assumed to have possessed a form of the non-inflected gen It stands as

angahim amgu na milu hali | *aharem aharu na pattu* |
pia joantie muha-kamalu | *emraī surau samattu* ||

Pischel translates the verse as

"Oh friend! my limbs have not been united with those of him, my lips have not been in contact with those of him As I only see the lotus-like face of my darling the pleasure is complete"[9] He advances such an interpretation on the authority of a statement of the commentator, which runs "*priyasya mukhakamalam*" etc It is to be marked here that both Pischel and the commentators take the word *pia* as a non-inflected form for the gen meaning 'of the darling' But quite contrarily Alsdorf interprets it as a form of the voc With a view to keeping harmony with such an assumption he presumes that the verse is a dialogue in which the first line constitutes the statement of the lover, while the second the reply of the beloved Accordingly Alsdorf translates the first line of the stanza as "Oh friend! my limbs have not been united with those of you, my lips have not been in touch with yours"[10] The second line, which constitutes the reply, is reproduced as "Oh darling! as I see

---

9 "(Meine) Glieder, O Freundin, haben sich mit (seinen) Gliedern nicht vereinigt, meine Lippe hat (seine) Lippe nicht beruhrt Wenn ich nur den Lotus des Antlitzes des Geliebten sehe, ist dadurch schon wollust vollstandig"

10 "(Meine) Glieder, O Freundin, haben sich mit (deinen) Gliedern nicht vereinigt, (meine) Lippe hat deine Lippe nicht beruhrt"

balı abbhatthanı mahumahanu lahuihūā sō ı |
jaï ıcchahu vaḍḍhattanahum dehu ma maggahu kōı ||

Pıschel translates the verse as

"As he begged to Balı Vısnu became small (he assumed the shape of a dwarf = he lowered hımself) If you hanker for greatness (hıgh posıtıon = respect etc) gıve but do not pray for anythıng "[7]

Here Pıschel and some others would consıder the word *balı* as a form of the non-ınflected genıtıve, but Alsdorf would take ıt as a component of the compound, whıch has been formed by thıs word along wıth the followıng one, *ı e abbhatthanı* Alsdorf poınts out that Pıschel dıd not make such a constructıon of hıs own accord, but he was urged to do ıt on the authorıty of the commentary of Udayasaubhāgyaganın, who gıves the translatıon of the first two words of the first lıne as *baler abhyarthane* and supplıed the ınspıratıon for acceptıng the expressıon *balı* as a non-ınflected form, whıch ought not to have been done accordıng to hıs own estımate But Alsdorf takes ıt as the first member of a compound on the authorıty of Trıvıkrama, who translates the same as *balyabhyarthane* We admıt that the arrangement of the word *balı* ıs such ın the verse that both the ınterpretatıons are justıfiable So we cannot accept one and reject the other

A sımılar case ıs found also ın the verse IV 401, 3

bımbāharı tanu raana-vanu kıha thıu sırı Ānanda ?
nıruvama-rasu pıē pıavı janu sesaho dınnī mudda ?

Pıschel translates "Oh Ānanda ! Why does there occur on the bımba-lıke lıp of the slım lady a mark of the teeth ? After he has derıved (properly drunk) matchless pleasure the lover has gıven as ıf a seal to the rest"[8] Alsdorf poınts out that Pıschel ıs ınclıned to accept the word *tanu* as sıgnıfyıng " of the slım lady " and to assume ıt as a form of the non-ınflected gen on the suggestıon of Udayasaubhāgyaganın who presents the commentary of the relevant portıons as *tanvyāḥ bımbādhare* But he suggests that the word *tanu* should be

7 " Als er Balı bat, wurde auch Vısnu kleın (= er nahm Zwerggestalt an, und = er nıedrıgte sıch) Wenn ıhr grosse (= hohe stellung, Ansehen usw wollt, gebet, (aber) bıttet um nıchts "

8 " O Ānanda, weshalb befindet sıch auf der Bımbalıppe der schlanken eıne zahnwunde (dıe dıe Wonne des Glucks verrat) ? Von dem Gelıebte wurde, nachdem er den unvergleıchlıchen genuss gehabt (eıgentlıch getrunken) hatte, auf den Rest gleıchsam eın Sıegel gedruckt "

considered as an adjective forming a compound with the following expression *raana-vanu* and it conveys the meaning 'small', which Pischel too assumed in his edition of Hemacandra's Pkt grammar Further he surmises that the stanza stands in the form of a question and an answer, *i e*, the first part is an enquiry and the second a reply to it Here one should note that in Alsdorf's interpretation one misses a specific reference to the lady on whose lip the seal of the teeth is imprinted and as such its acceptance deprives the poem of much of its nicety But as Pischel's translation is based on the commentary, which is believed to have preserved the traditional meaning and commanded authority, it should be preferred So the word *tanu* should be considered as a form of the gen , which is conspicuous by the absence of inflection

The verse IV 332 2 is also assumed to have possessed a form of the non-inflected gen It stands as

angahim amgu na miliu hali | *aharem aharu na pattu* |
pia joantie muha-kamalu | *emraï surau samattu* ||

Pischel translates the verse as

"Oh friend ! my limbs have not been united with those of him, my lips have not been in contact with those of him As I only see the lotus-like face of my darling the pleasure is complete "[9] He advances such an interpretation on the authority of a statement of the commentator, which runs "*priyasya mukhakamalam*" etc It is to be marked here that both Pischel and the commentators take the word *pia* as a non-inflected form for the gen meaning 'of the darling' But quite contrarily Alsdorf interprets it as a form of the voc With a view to keeping harmony with such an assumption he presumes that the verse is a dialogue in which the first line constitutes the statement of the lover, while the second the reply of the beloved Accordingly Alsdorf translates the first line of the stanza as "Oh friend ! my limbs have not been united with those of you, my lips have not been in touch with yours "[10] The second line, which constitutes the reply, is reproduced as "Oh darling ! as I see

9 " (Meine) Glieder, O Freundin, haben sich mit (seinen) Gliedern nicht vereinigt, meine Lippe hat (seine) Lippe nicht beruhrt Wenn ich nur den Lotus des Antlitzes des Geliebten sehe, ist dadurch schon wollust vollstandig "

10 " (Meine) Glieder, O Freundin, haben sich mit (deinen) Gliedern nicht vereinigt, (meine) Lippe hat deine Lippe nicht beruhrt "

your lotuslike face the pleasure becomes complete "[11] To us this interpretation of the stanza appears phantastic and far removed from the truth There is not the slightest indication in the verse, which may ensure one such a conclusion The fact is that here a lady is disclosing her love-adventure of the night to her friend and also his failure in the feat That such is indeed the situation follows from the use of the term *hali* in the stanza, which, as it is commonly known, is employed exclusively by a lady for addressing her female friend So it conforms with the situation we delineate above and holds brief for the interpretation which Pischel and others suggest Hence Alsdorf s attempts to interpret the word *pia* as a case of address and to twist the meaning of the verse on the basis of his assumption, seem to meet with total failure, which led ultimately to the demolition of his conclusion

Pischel intends to see another instance of non-inflected gen in the verse IV 356, which reads

jai taho tuttau nehaḍā maĩ sahum navi tilatāra |
tam kihe vankahim loanahim joijjau sayavāra ||

Here Pischel takes the word *tilatāra* as a form of the non-inflected gen , which qualifies the pronominal stem *taho* standing at a distance from it He translates the verse accordingly "If with regard to me the love of him, whose eyeball gleams as a sesame corn, has not disappeared then why am I looked with side-glances for hundred times ?"[12] Alsdorf does not accept this construction and interpretation of Pischel According to him the word *tilatāra* has got nothing to do with the pronominal form *taho*, contrarily it is an expression used as a case of address referring to a form of the second person sing , which is to be inferred from the context So he translates the verse as "oh you, whose eye-ball gleams as a sesame corn, if his love for me has not disappeared "[13] Here it needs definite mention that Alsdorf has got the support of the commentator Udayasaubhāgyaganin, who gives the following exposition of the

11 "Liebster, wenn ich nur den Lotus deines Antlitzes sehe, ist dadurch schon die wollust vollstandig "

12 Wenn die Liebe von ihm, dessen Augensterne wie Sesamkorner (glanzen), zu mir nicht geschwunden ist, weshalb werde ich dann hundertmal mit schiefen Augen angesehen

13 "O du, dessen Augensterne wie Sesamkorner (glanzen), wenn seine Liebe zu mir nicht geschwunden ist "

verse *he tilatāra* | *tilavat snigdhā kanīnikā yasya saḥ* | *tasya samvodhanam* | *yadi tava sneho mayā saha nāpi trutitaḥ tat katham aham tvayā vakrābhyām locanābhyām satavāram vilokye ityarthaḥ* It is interesting to note that P L Vaidya takes the expression *tilatāra* as an adjective, which qualifies the word *nehadā* and unequivocally conveys the meaning 'intense, violent, poignant etc ' Accordingly he translates the verse as "If her intense (*tilatāra*, literally in which the pupil of the eye is full of love like sesamum) love for me is lost, and then nothing is left of it "

Here it is very difficult to say as to which of the interpretations is correct, because the analytical nature of the speech, in which the verse is composed, gives it the utmost flexibility that admits of multifarious turns and twists of words Naturally interpretations vary Pischel does not seem to have found wide support from the scholars, since according to his interpretation the two words—the noun and the adjective—are intervened by a large number of expressions

In the following verse quoted in the *Materialen zur Kenntniss des Apabhramsa* from Canda's *Prākrta-laksana* we note a word—namely *joiā*, which Pischel intends to accept as a form of the gen and Alsdorf as one more instance of the non-inflected gen, which he is inclined to refute The verse, in the text of which Pischel does not find any thing irregular, appears in his *Materialen zur Kenntniss des Apabhramśa* as

> *kālu lahevinu joiā jīva jīva mohu galēi* |
> *tīva tīva damsanu lahaī jo niamem appu munei* |

With the assumption that the word *joiā* is a form of the gen Pischel translates the verse as "As in the course of time his delusion disappears the Yogin obtains enlightenment,—the Yogin, who recognises the Ātman by austerities "[14] We like to point out here that Alsdorf rightly traces the verse, which occurs in the *Paramātma-prakāśa* (Nr 86), where the correct text is expected to occur He quotes the verse as

> *kālu lahevinu joiā* | *jimu jimu mōhu galēi* |
> *timu timu damsanu lahaī jiu,* | *niamem appu munēi* ||

Now Alsdorf makes an assumption here Basing upon Pischel's acceptance of the form *joiā* as gen he thinks that the form is originally a non-inflected stem, but though in the gen it gets the lengthening of

14 "In dem Masse, wie mit der zeit seine Verblendung schwindet, erreicht der yogin die Erleuchtung, der durch Busse den Ātman erkennt "

the final vowel in the same manner by which the non-inflected forms in the nom or the acc get final vowels lengthened in Ap So the final long vowel of the form (*i e* of *joiā*), according to his estimate, does not in any way affect its assumption as a non-inflected word But as he is intent on striking at the root of the conception of the traditional use of the non-inflected gen in Ap he considers the word as a form of the vocative case According to his assumption the word was originally joiau (**yogikaka*), which by the loss of the final vowel *u* and the concomitant lengthening of the preceding vowel *a* by way of compensation developed into the present *joiā* Such an assumption of Alsdorf—namely of construing *joiā* as a form of the vocative, one may likely suggest, is obviously based upon the following sanskritisation of the verse, which L B Gandhi presents *kālam labdhvā yogin ! yathā yathā moho galati | tathā tathā darśanam labhate jīvo niyamenātmānam jānāti |* It needs no mention that Alsdorf accepts his interpretation, which invariably follows from the above *construction*

It should be stated here that Alsdorf has cited several instances, where the word *joiā* has been subject to the similar use and been considered as a case of address We must admit that Alsdorf's assumption is quite conforming to reason and there is nothing objectionable in it But this does not in any way entitle us to consider Pischel's supposition of the word as gen to be wrong and leading to confusion Because the word *joiā* many be quite rightly assumed as a regular form of the gen which proceeds from the word *yogikasya* and shows the following course of development in Ap *yogikasya* > *joiassa* > *jaiāsa* > *joiāha* > *joiāa* > *joiā* It may be stated that the *Prākrta-paingala* shows the copious use of such gen ending in the vowel *ā* and unquestionably supports the statement, which Pischel makes in unequivocal terms We may quote a few instances from the *Prākrta-paingala*, which would clarify the matter and substantiate our statement *jā addhamge pabbaī* I 82 (*yasya ardhānge Pārvatī*), *jāā jā addhamga* I 119 (*jāyā yasya ardhānge*), *veālā jā sanga* I 119 (*vetālāh yasya sange*), *jā ditthe mokkhā pāvijja* I 119 (*yasya drste moksaḥ prāpyate*) etc The gen forms here very strongly suggest that the word *joiā* too ending in the vowel *ā* may be easily accepted as a form in the gen The interpretation of the verse too will not suffer from any injury by such a supposition, since it will be construed with the word *mohu*, which comes after it though intervened by a few words Such a situation goes to support the proposition of Pischel, whom we cannot reject unless we meet with any argument going to the contrary

One cannot understand why Alsdorf was so eager to assume *joiā* as an endingless form and how it could help him to refute the occurrence of the non-inflected gen in Ap Pischel has nowhere stated that *joiā* provides an instance of the uninflected gen, against which Alsdorf raised his voice of protest [15] To assume a form to be used in the gen does not necessarily imply that it has sustained the loss of inflection, from which the word *jo'ā* did not actually suffer, as the above shows So Alsdorf has tried to attribute something to Pischel, for which the latter cannot be held responsible If this be the position, Alsdorf's attempt to refute Pischel does not in any way help the former in establishing his proposition—namely, to demonstrate the use of the non-inflected gen in Ap as wrong

Alsdorf cites the verse IV 383 3 and shows that Hemacandra has left here sufficient room for the assumption of the non-inflected gen in Ap According to P L Vaidya the verse stands as

āyahim jammahī annahī vi gori su dijjahi kantu |
gaya mattahā cattankusaha jo abbhidaī hasantu ||

The *chāyā* in the second line occurs as *gajānām mattānām tyaktānkusānām* etc

Pischel translates "Oh Gauri, in this birth and also in the others give me such a man as my husband, who laughingly faces the infuriated elephant, that has refused to obey the goad (of the driver)" [16] Here one might consider the word *gaya* as to have shaken off the termination and as such non-inflected in form But Alsdorf suggests that there is no scope for such a surmise, since by being the fore-member of the Karmadhāraya compound the word *gaya* combines with the immediately following word (*i e mattaha*) an

15 Pischel states "*joiā ist = *yogika* und kann als Nominativ oder Genetiv Singular gefasst werden Ich habe es hier als Genetiv ubersetzt" [Trans *joia* is = **yogika* and can be assumed nom or gen sg I have translated it by assuming it as gen] Pischel has given in *yogika* the stem form of the word but the termination should be different if it be in the nom or gen (*i e yogikaḥ* or *yogikasya*) here in *joiā* both the possibilities occur Here we do not find that Pischel considered the form *joiā* as endingless, *i e*, a non-inflected stem

16 "Oh Gauri, gib mir in dieser Geburt und auch in den Andern ihn zum Geliebten, der lachend brustigen Elefanten entgegengeht, die den Haken (des Reiters) nicht gehorchen"

adj —with which it has merely transposed place If this position obtains the word *gaya* can quite easily be assumed as to have thrown off its termination

But a little reflection shows that this argument of Alsdorf is sure to meet with a grave objection Because the fundamental condition of *samāsa* stands against it If there was any scope for compound here it should have been amongst all the words *gayahā̃*, *mattahā̃* and *cattankusahā̃* (an adj like *mattahā̃*), which maintain a syntactical connection The forming of compounds between the preceding two words leaving the third outside is forbidden and against the procedure of the construction of compounds (*vide samarthaḥ padavidhiḥ* Pāṇini 2 1 1) This condition stands in the way of our accepting Alsdorf's proposition, even if we find some justification for the transposition of place between two components of the compound Such being the condition we doubt whether anybody would accept the proposition of Alsdorf Hence this verse, too, which Alsdorf cites in support of his argument, has got practically no worth in establishing his viewpoint

Now it is possible for us to say that in all the above-discussed verses barring that of the *Paramātma-prakāśa*, which Alsdorf unjustifiably draws within the purview of his discussion, there are non-inflected gen forms—most of which are to be interpreted as such and do not admit of any other explanation But with regard to a few verses we are constrained to modify our statement and suggest that the acceptance of the stem-forms as genitive ones in such cases ascribes to the stanzas a very suitable construction leading to the development of a quite agreeable meaning—but that situation does not rule out the probability of the emergence of other interpretations, consequent on the sudden development of analytical tendencies in Ap and post-Ap speeches These facts should be considered in the background of some other above-discussed phenomena—namely (1) the occurrence of a few non-inflected forms in the *Bhavisattakahā* and the *Nemināhcariu*, (2) the copious use of such forms in the *Prākrta-paingala* and other late-Ap works, (3) the development of two cases—the direct and oblique in all the New Indo-Aryans, consequent on the disintegration of old terminations traditionally coming down and (4) finally the appearance of the new mode of using post-positions for indicating case relations in the modern Aryan speeches

Now taking all these facts together into consideration it is possible for us to assert that the loss of inflection in gen in Ap, which Hemacandra prescribes by formulating a *sūtra* in unequivocal terms, is

ındeed a non-challengeable fact The same, we can boldly say, ıs not a fortuıtous manıfestatıon, whıch baffles all attempts to render an account of the same—but contrarıly, a natural developmet keepıng perfect harmony wıth the tendencıes, whıch were unfoldıng themselves ın the great Aryan speech durıng ıts subsequent expansıon—partıcularly at the tıme of ıts splıt ınto modern Aryan languages So any attempt to deny the occurrence of the non-ınflected gen ın Ap ıs to dısown establıshed facts So we consıder that Alsdorf's proposıtıon ıs vulnerable to adverse crıtıcısms and the same should be very cautıously scrutınısed wıth due consıderatıon of the above-dıscussed facts, before one finally accepts ıt



Some Interrogative Particles in Prākrit

L A SCHWARZSCHILD

INTERROGATIVE particles, such as words meaning ‘why’ are not subject to many of the semantic influences that bring about the loss of words, and yet such particles are very liable to change They are constantly overshadowed by the interrogative pronoun and may often be replaced by more specific and intense expressions such as ‘for what reason’ Such expressions are generally emphatic and may even border on slang, as for instance English ‘why on earth?’ and ‘whatever for?’ and they are therefore particularly prone to change with linguistic fashions and even with the taste of individual authors This can be illustrated from Middle Indo-Aryan

In Sanskrit the sense of ‘why?’ was conveyed usually by *kasmāt*, the ablative singular of the interrogative pronoun, a reason was asked for more specifically by *kena kāranena* ‘for what reason?’ A rather more vague inquiry for a cause could be introduced by the neuter of the interrogative pronoun, *kim*, which was often strengthened by the addition of the particles *u*, *nu*, *khalu* etc Of these expressions *kismāt* has survived occasionally as *kamhā*, the ablative singular of the interrogative pronoun in Prākrit, but it was no longer generally used in the sense of ‘why?’ In the Śvetāmbara Jain canon the other two expressions of Sanskrit, *kena kāranena* and *kim* maintain their popularity, but they are often used in fixed locutions peculiar to the

canon The most striking of these locutions is the use of the slightly emphatic and adversative particle *se* to introduce a question This particle has been derived by Pischel[1] from Vedic *scd, sa+id* This derivation no longer seems tenable on account of the Pāli evidence, as given for instance by M Mayrhofer[2], and from the evidence of Middle Indo-Aryan in general the distribution of the particle *se* shows it to be quite clearly a Māgadhī form of the neuter singular of the pronoun *sa* and equivalent to the form *tam* < *tad* of the other Middle Indo-Aryan languages Alsdorf[3] has shown that the particle *se* was used in the Dhauli and Jaugada versions of Asoka's edicts in a slightly adversative sense and it appears to have been characteristic of the extreme eastern parts of India Examples from the canon are for instance *se kenatthenam, Goyamā, manussā tivihā pannattā*—'why then, Gautama, are human beings considered to be of three kinds ?' (*Bhagavaī* I 2), *se kenatthenam bhante evam vuccaī*—'why then, Sir, is it said that ?' *Bhagavaī* I 1) In the first of these examples, perhaps even more than in the second, it is quite clear that *se* has developed the function of a particle and is no longer simply the neuter form of the pronoun The introductory *se* is also frequent in other kinds of interrogative clauses, as in the very usual phrase *se kim tam* 'then what is ?', e g, *se kim tam neraīyā*—'what then are the creatures of hell?' (*Pannavanāsuttam* I) This kind of construction is found in the earlier as well as the later portions of the canon, and occurs for instance in a really old text like the *Sūyagadanga* (II 1) *se kim anga puna vayam mucchāmo*—'why then, are we confused ?' The use of the particle *se* to introduce a question appears to be characteristic of the Ardhamāgadhī and to a lesser extent the Jaina Māhārāstrī of the Śvetāmbara Jaina canon, and does not seem to have survived in post-canonical literature, though there are a few instances of the use of *se* in various other constructions in the later texts This may be partially due to the regional restrictions of the use of *se* and partially to the fact that it was a weak particle without any very distinctive meaning It does reappear occasionally in the less stereotyped Māhārāstrī texts, as for instance in the *Līlāvaīkahā*, but only as a meaningless adjunct to any kind of phrase It has been weakened to *si* in Māhārāstrī, just as the particle *je* was

---

1 R Pischel, *Grammatik der Prākritsprachen*, Strassburg 1900, p 299

2 M Mayrhofer, *Handbuch des Pāli*, Heidelberg 1951, p 109

3 L Alsdorf, 'Contributions to the Study of Asoka's Inscriptions' *Bulletin of the Deccan College Research Institute*, Vol 20, 1960, p 259

weakened to *ji*, though in the case of *je* this change occurred at a somewhat later date and figures mainly in Apabhramsa [4] The weak particle *si* was only rarely associated with interrogative locutions at this stage, e g *Līlāvaikahā* v 708 *kattha puno tam si dīsihasi*—'where indeed will you be seen again?' Professor A N Upadhye in his edition[5] has naturally recognised *si* as a particle here, but the unknown Jaina author of the *vṛtti* has failed to do so, and this in itself may be taken as an indication of the rarity of *se* > *si* in the later texts The interrogative introduced by *se* must therefore be considered as a characteristic of the style of the Śvetāmbara Jaina canon

Another striking feature of interrogation in the Jaina canon, apart from the particle *se*, is the particle *nam* which often follows the interrogative pronouns, e g, *se ke ṅam jānaï ke puvvim gamanāe ke pacchā gamanāe*—'who indeed knows who is to go first and last?' (*Nāyādhammakahāo* I 1) It is particularly common with *kim*, and combines with it to form *kinnam*—'why?', 'how is it that ?', e g *kinnam tumam na jānasi*—'how is it that you do not know?', and *kinnam tumam Devānuppiyā ohayamanasamkappe jhiyāyasi*—'why, beloved of the gods, do you ponder, your mind and spirit dejected?' (*Nāyādhammakahao* I 16) There seems little doubt about the origin of this locution from *kim+nam*, and it has a close parallel in *jannam* < *yad+nam*, which is used frequently for instance in the *Pannavanāsuttam* (11) Sometimes however the final syllable of the particle *kinnam* has been altered and it appears as *kinnā*, e g, *kinnā phude* (often repeated in *Pannavanāsuttam* XV 1), and *tume nam imā eyārūvā divvā deviddhī, divve devānubhāve kinnā laddhe*—'how is it that this heavenly, divine wealth and these heavenly divine powers have been acquired by you?' (*Uvāsagadasāo* 167) Both *kinnam* and the alternative form *kinnā* occur occasionally in later Jaina literature and in Māhārāstrī The form *kinnā* has often been explained as due to the influence of the instrumental *kena* [6] It is difficult to believe this in view of the frequency of *kinnam* which is not noticeably different in use and meaning the instrumental sense is not really more marked in *kinnā* than it is in *kinnam* The change of final -*am* to -*ā* is by no means unusual especially in a particle (e g, *samiyam*,

4 'The Indeclinable *je* in Middle Indo-Aryan', *Bhāratīya Vidyā* Vols XX-XXI, p 213

5 *Līlāvaī of Koūhala*, ed A N Upadhye, *Singhi Jain Series* Vol 31, Bombay 1949, pp 361–362

6 Pischel, *op cit*, p 304

samiyā < *samyak* in Ardhamāgadhī) [7] One might be tempted to quote the Niya form *kimna*—'whoever', 'whatever' in support of the view that *kinnā* represents *kena*, but this Niya word may well represent a generalisation of the neuter form rather than a use of the instrumental for the nominative as suggested by Professor Burrow [8] *kinnam* and *kinnā* mainly belong to Ardhamāgadhī and Jaina Māhārastrī They are less restricted dialectally in their occurrence than the interrogative *se*-clauses, and are part of a general tendency to strengthen the particle *kim* in interrogations This tendency is continued in the literary Prākrits, and is of course also a feature of Sanskrit It is noteworthy that in the Prakrit of the dramas the type of strengthening particle used does not vary so much with the dialect of the speaker as with the style of the author thus *kim khu* is used by Asvaghosa in the *Śāriputraprakarana*, *kim* quite simply or *kim nu* is preferred in all dialects by Śūdraka in the *Mrcchakatika*, Bhāsa almost invariably writes *kim nu khu*, Kālidāsa uses *kim* (*nu*) *khu* regardless of whether it is in the Māgadhī spoken by the policemen in *Śakuntalā* or whether it in the Śaurasenī of the *Mālavikāgnimitra*, and sometimes he uses *kim una* < *kim punaḥ*, Rājasekhara in the *Karpūramañjarī* uses only *kim una* The list could be continued, and the Prākrit usage of these authors generally reflects the formulae used for interrogation in Sanskrit by these same authors, e g , *kim nu khalu* is prevalent in the Sanskrit text of Bhāsa's dramas The analysis of the interrogative constructions alone would be sufficient proof—if proof were needed—that the literary Prākrits of the drama are highly artificial The formulae for interrogation in particular reflect fashion and even individual style

Apart from the three locutions *se kena kāranena*, *se kim* and *kinnam* which are so characteristic of the Śvetāmbara canon, there is another, rarer method of expressing 'why' in the canonical texts, which is nevertheless of interest This is the phrase *kassa heum* 'why', 'because of what?' In this phrase it is quite clear that *heum* was used adverbially just as was *nāma* 'by name' in Sanskrit Edgerton[9] has shown that *hetu* could be used adverbially both in Pāli and in Buddhist Hybrid Sanskrit, and the Prākrit usage lends support to

---

7 Pischel, *op cit*, p 67

8 T Burrow, *The Language of the Kharosthī Documents from Chinese Turkestan*, Cambridge 1937, p 35

9 F Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, New Haven 1953, s v *hetu*

this view Sometimes *heum* might not appear so readily to be an adverb, as for instance in the phrase *kassa nam tam heum* 'for what reason is that?' (*Sūyagadanga* II 7) An analysis of this phrase shows that *tam* is the pronoun 'that', and not a pronoun adjective that agrees with *heum*, the literal translation of the sentence into Sanskrit would be *tat kena hetunā* The adverbial use of *heum* is very clear in the repeated phrases of the *Sūyagadanga* (II 1) *no pānassa heum dhammam āikhejjā, no vatthassa heum no lenassa heum no sayanassa heum* 'he should not teach the law for the sake of a livelihood, for the sake of clothes, nor for the sake of a house or a bed' Apart from the adverbial use of *heum*, the phrase *kassa heuṃ* is interesting in that it almost certainly represents a stage in the development of the usual interrogative *kīsa* 'why?' in Prākrit, Pāli *kissa* The change of *kassa* to *kissa* is easily explicable by the influence of *kim* 'what', 'why' The way in which this influence made itself felt can be seen from a Pāli Jātaka text[10] where *kissa* is used as a genitive neuter, as opposed to *kassa* in the masculine It is not surprising that *kim* should influence the neuter forms, and particularly that *kim* 'why?' should influence *kassa heum* 'why?' to form *kissa* (*heum*), Pāli *kissa hetu* 'why?' Examples of this use of *kissa* are found in the later parts of the Śvetāmbara canon, e g, *kissa nam tumam mama puttam egante ukkurudiyāe ujjhāvesi* 'why do you cause my son to be abandoned in a deserted place, a place used for refuse?' (*Nirayāvaliyāo* I) With simplification of the double consonant and compensatory lengthening *kissa* became *kīsa* in Prākrit, and figured as a very usual form of interrogation in Jaina Māhārāstrī texts, such as the *Vasudevahindi* and the *Līlāvaīkahā* It was also used in the Māgadhī and Śaurasenī of the dramas, but its frequency is very much dependent not on the dialect, but on the individual taste of the author thus it is absent from Kālidāsa's works[6] and rare in the *Kuvalayamālā* The form *kīsa* had to some extent become independent of the interrogative pronoun in Jaina Māhārāstrī, and did not correspond to the normal genitive form, which was *kassa* in the masculine and neuter, and *kīse, kīe* in the feminine *kīsa* became rare in Apabhramsa, but it has survived in the Old Gujarati as *kisā, kisā,* which, as K R Norman has pointed out, can hardly be derived from *kīdrsa*[11]

---

10 W Geiger, *Pāli Literatur und Sprache,* Strassburg 1916, 111

11 K R Norman, *JRAS* 1964, p 67

The more popular Jaina Māhārāstrī texts already show signs of new developments, thus *kiha* 'why' appears in the *Vasudevahindi* (92 16), *kiha bīhesi* 'why are you afraid ?' This word must probably be explained from *katham* 'how ?' influenced by *kim* New forms based on the interrogative pronoun, particularly the neuter plural *kāim*, become prevalent in Apabhramsa, and a new cycle of fixed locutions begins



Hemacandra and the Linguistic Tradition

PRABODH B PANDIT

IT MAY be useful to understand the linguistic judgement of Hemacandra, the medieval grammarian of Prākrit, even though one may not agree with his mixing up of data and source material or one may charge him with undue leaning on and indiscriminate borrowing from earlier Prākrit grammarians When a medieval grammarian describes a number of languages and dialects in one treatise, one is curious about the underlying ideas of linguistic relationship during that period, probably the provenience of ideas of linguistic relationship may be the whole period rather than one author, but even then, the author's understanding and application of notions of language relationship may provide a useful framework to assess the medieval grammarians of Prākrit This short note is an attempt in that direction

Hemacandra (*Siddha-Hema* VIII IV onwards, especially VIII IV 260 onwards) has dealt with the varieties of Prākrit as dialects and has described the major dialect in details His major dialect is (Māhārāṣṭrī) Prākrit, Śaurasenī is described as a dialect variation from the major dialect The three other dialects Māgadhī, Paiśācī and Apabhramsa are described as variants within the Śaurasenī—as the members of the Śaurasenī group (Hc ends his description of these dialects by the statement *sesam Śaurasenīvat*) Though no chronological sequence is intended, it is reasonable to separate Māhārāstrī from the

rest, esp Śaurasenī, Māgadhī and Paısācī the total loss of some classes of ıntervocalıc stops ın Mahārāstrī on the one hand, and retentıon or voıcıng of ıntervocalıc stops ın the rest Hc groups Apabhramśa also under Śaurasenī, because he notıces some common phonologıcal features (ıntervocalıc -t- > -d-) between the two Hc further ıncludes Ardhamāgadhī as a subgroup under Māgadhī and Cūlıkāpaısācī as a subgroup under Paısācī, as varıants whıch are separated only by one or two features Thıs groupıng and subgroupıng of languages and dıalects (though the data were lıterary) ındıcates that the sortıng of general features and specıal features, germane to comparatıve work ın lınguıstıcs was not neglected by the author of *Sıddha-Hema* Prākrıt grammarıans' classıficatıon may, therefore, have some basıs ın thıs understandıng, even ıf one may explaın ıt, followıng the later (14th century) eastern grammarıans, Rāmasarmā and Mārkandeya, that whatever ıs used on stage ıs *bhāsā* or *vıbhāsā*, the ıest ıs Apabhramsa[1], the subgroupıngs of Hc and groupıng of Apabhramsa ın the Śaurasenī subgroup ındıcate a judgement of lınguıstıc relatıonshıp

If Hemacandra has won laurels from R PISCHEL, he has also been severely crıtıcısed by Luıgıa Nıttı-Dolcı[2], but we are less concerned here wıth hıs selectıon of data, Hemacandra could also be ınterpreted as a wıtness to the understandıng of lınguıstıc relatıonshıp ın medıeval Indıa

Another evıdence of hıs famılıarıty wıth the comparatıvısts' tools ıs hıs compılatıon of words of doubtful (natıve, non-Sanskrıtıc)

1 LUIGA NITTI-DOLCI, '*Les Grammaırıens Prakrıts*', Adrıen-Maısonneuve, Parıs, 1938 Rāmasarman II 3 31
sakārakaudra-Dravıdādı-vāco
'pabhı amsatām yady apı samsrayantı
syān natakādau yadı samprayogo
naıtāsv apabhramsatayā tathestıḥ
and her comment (on pp 122)
"Nous voyons ıcı comment le classement des langues se faısaıt chez les grammaırıens prākrıts d'apres l'usage lıtteraıre et non pas d'apres la nature de la langue Un dıalecte, quel qu'ıl soıt, employe sur la scene etaıt une bhāsā ou une vıbhāsā, selon le degre de respectabılıte des personnages auxquels ıl était attrıbue Un dıalecte employe dans la lıtterature non theâtrale etaıt un Apabhramśa"

2 Nıttı-Dolcı, *ıbıd*, Chapter 5

Hemacandra and the Linguistic Tradition

PRABODH B PANDIT

IT MAY be useful to understand the linguistic judgement of Hemacandra, the medieval grammarian of Prākrit, even though one may not agree with his mixing up of data and source material or one may charge him with undue leaning on and indiscriminate borrowing from earlier Prākrit grammarians When a medieval grammarian describes a number of languages and dialects in one treatise, one is curious about the underlying ideas of linguistic relationship during that period, probably the provenience of ideas of linguistic relationship may be the whole period rather than one author, but even then, the author's understanding and application of notions of language relationship may provide a useful framework to assess the medieval grammarians of Prākrit This short note is an attempt in that direction

Hemacandra (*Siddha-Hema* VIII IV onwards, especially VIII IV 260 onwards) has dealt with the varieties of Prākrit as dialects and has described the major dialect in details His major dialect is (Māhārāṣṭrī) Prākrit, Śaurasenī is described as a dialect variation from the major dialect The three other dialects Māgadhī, Paisācī and Apabhramsa are described as variants within the Śaurasenī—as the members of the Śaurasenī group (He ends his description of these dialects by the statement *sesam Śaurasenīvat*) Though no chronological sequence is intended, it is reasonable to separate Māhārāstrī from the

rest, esp Śauraseni, Māgadhī and Paisācī the total loss of some classes of intervocalic stops in Mahārāṣṭrī on the one hand, and retention or voicing of intervocalic stops in the rest Hc groups Apabhramśa also under Śauraseni, because he notices some common phonological features (intervocalic -t- > -d-) between the two Hc further includes Ardhamāgadhī as a subgroup under Māgadhī and Cūlikāpaisācī as a subgroup under Paisācī, as variants which are separated only by one or two features This grouping and subgrouping of languages and dialects (though the data were literary) indicates that the sorting of general features and special features, germane to comparative work in linguistics was not neglected by the author of *Siddha-Hema* Prākrit grammarians' classification may, therefore, have some basis in this understanding, even if one may explain it, following the later (14th century) eastern grammarians, Rāmasarmā and Mārkandeya, that whatever is used on stage is *bhāsā* or *vibhāsā*, the rest is Apabhramsa[1], the subgroupings of Hc and grouping of Apabhramsa in the Śauraseni subgroup indicate a judgement of linguistic relationship

If Hemacandra has won laurels from R Pischel, he has also been severely criticised by Luigia Nitti-Dolci[2], but we are less concerned here with his selection of data, Hemacandra could also be interpreted as a witness to the understanding of linguistic relationship in medieval India

Another evidence of his familiarity with the comparativists' tools is his compilation of words of doubtful (native, non-Sanskritic)

---

1 Luiga Nitti-Dolci, '*Les Grammairiens Prakrits*', Adrien-Maisonneuve, Paris, 1938 Rāmasarman II 3 31

sakārakaudra-Dravidādi-vāco
'pabhramsatām yady api samśrayanti
syān natakādau yadi samprayogo
naitāsv apabhramsatayā tathestiḥ

and her comment (on pp 122)

"Nous voyons ici comment le classement des langues se faisait chez les grammairiens prākrits d'apres l'usage litteraire et non pas d'apres la nature de la langue Un dialecte, quel qu'il soit, employe sur la scene etait une bhāsā ou une vibhāsā, selon le degre de respectabilite des personnages auxquels il était attribue Un dialecte employe dans la litterature non theâtrale etait un Apabhramśa"

2 Nitti-Dolci, *ibid*, Chapter 5

origin, his *Desī-sadda-samgaho*, or *Rayanāvali* (also known as *Desīnāmamālā*) which supplies a lexical residue, containing items which could not fit in with the Sanskrit-Prākrit correspondences set up by him We know that this is how a comparativist proceeds, he collects the cognates which display regular correspondences, and separates the rest of the lexicon, which could be taken care of either by analogy or borrowing It would be, of course, not useful to find fault with Hemacandra's etymologies, we have much more analysed data and refined tools, but we can profitably appreciate his familiarity with the notions of 'regular and irregular' in comparative historical linguistics



Glimpses Of Jainism Through Archaeology In Uttar Pradesh

M L Nigam

THE historicity of Jainism in the modern State of Uttar Pradesh is shrouded in a long mysterious past Pārśvanātha, an immediate predecessor of Vardhamāna Mahāvīra and a real historical personage, appeared in Banaras, two and a half centuries earlier than his (last) successor Although born as a prince of King Asvasena of Banaras, Pārsvanātha, the twenty-third Tīrthankara, preferred a life of complete renunciation and purity He sponsored non-injury (*Ahimsā*), non-lying (*Satya*), non-stealing (*Asteya*) and non-possession (*Aparigraha*) as four vows to which Mahāvīra, the great Jina, made an addition by putting forward non-adultery (*Brahmacarya*) as the fifth one to be strictly observed by every householder in the society The date of Pārsvanātha, who seems to have left a well-formed organization as a legacy to Mahāvīra, may roughly be assigned somewhere in the eighth century B C

Several archaeological discoveries at Mathura and its vicinity have shown that Jainism was highly venerated there in the early centuries of Christian era, and even earlier The facts revealed by the architectural and sculptural remains have further been confirmed by epigraphic evidences The flourishing state of Jainism, as gathered from the inscriptional data, may very well be imagined by studying the various sections known as *gana*, *kula* and *śākhā* which

were offshoots of one and the same cult At Mathura, Jainism commanded equal respect from both men and women, rulers and the ruled, nomads and the civilized and the foreigners as well as local inhabitants

Mathura, one of the ancient image-preparing centres of India, seems to have been subjugated by the Śakas, a nomadic tribe from Central Asia, somewhere during the early years of the Christian era At that time, Mathura was a seat of religious learning King Khāravela of Orissa, who went to Mathura in order to release his captured army generals during the eighth year of his reign made charitable endowments to the Brāhmanas and the Ārhatas[1] The above inscriptional statement leaves no doubt that Jainism was at its helm at Mathura in the last quarter of the first Century B C The earliest figures of the Yaksas (fig 1 of a Yaksī) and Nāgas from Mathura and its vicinity which represent folk-art of the country probably belonged to the Brāhmanical creed Needless to say, Jainism must have formed a nucleus to attract the intelligentsia and the royal patronage at Mathura The Śakas proved no exception to that A dated inscription of the year 72 during the reign of Mahāksatrapa Śodāsa from the Kankālī mound, Mathura, specifically suggests that the practice of offering sacred stone slabs (*Āyāgapatas*), to pay homage to the Arhats, had already come in vogue The other epigraphic documents of Śodāsa are dated in the Vikrama Samvat, thus the date assignable to the present inscription would fall in 15 A D[2] The rule of the Kusānas, after the Śakas, gave an unprecedented impetus to Jaina art Many Tīrthankara images in spotted red sandstone belonging to the Kusāna age are preserved in the Archaeological Museum, Mathura, and t State Museum, Lucknow After the Kusānas, the other imperial po which arose in North India is that of the Guptas who were sta followers of Vaisnava cult Consequently, the growth of Jainism to meet a long setback in the domain of art and culture of U Pradesh However, the activities of Jaina patrons who hailed m

Architecture

The earliest architectural remains pertaining to Jainism have been brought to light from various sites around Mathura The architectural fragments such as the *Toranas* (gateways), pillars and railings, which were unearthed by Dr Fuhrer, certainly belonged to an ancient Jaina *stūpa* which existed at Mathura prior to the Christian era The existence of such a *stūpa* is further evidenced by an epigraphic record dated in the year 79 (A D 157) which is inscribed on the base of an image once supposed to be of the Arhat Nandyāvarta, but now shown as that of Munisuvrata by K D Bajpai who corrected the old reading (Fig 2) The *stūpa* mentioned therein is recorded as a work of gods which itself is a great proof of its hoary antiquity V A Smith aptly remarks, "Considering the significance of the phrase in the inscription, 'built by the gods', as indicating that the building at about the beginning of the Christian era was believed to date from a period of mythical antiquity, the date B C 600 for its first erection is not too early "[3] The other types of Jaina architecture in Uttar Pradesh are the monastic establishments and temples which mostly belong to the early medieval period of Indian history The earliest Jaina temples belonging to this group have been found in the Lalitpur Tahsil of the Jhansi district, in U P There are numerous Jaina architectural remains scattered around at several places such as Deogarh, Dudhai, Madanpur etc The Jaina temples at Deogarh belong to different dates The main shrine consists of an open pillared hall with six rows of six pillars each There is a huge collection of images of naked Jaina Tīrthankaras carved on a wall in the centre In front of the hall there is a detached portico supported on four massive pillars which contain important inscriptions On one of the pillars we find an important epigraph of King Bhoja Deva, the Gurjara-Pratīhāra ruler There are many other Jaina shrines, belonging to later period We also find an inscription in one of these temples, stating that it was built in Samvat 1493 (A D 1436), which clearly shows that Jainism continued to flourish in this region at least upto the 15th cent A D

At Dudhai, another historical centre in the Lalitpur Tahsil of Jhansi District, we find a group of Jaina temples lying half a mile to the south-west and collectively known as the Bania Ka Barat The

3 Smith, V A , "The Jaina Stūpa and other Antiquities of Mathura", see introduction

were offshoots of one and the same cult At Mathura, Jaınısm commanded equal respect from both men and women, rulers and the ruled, nomads and the cıvılızed and the foreıgners as well as local ınhabıtants

Mathura, one of the ancıent ımage-preparıng centres of Indıa, seems to have been subjugated by the Śakas, a nomadıc trıbe from Central Asıa, somewhere durıng the early years of the Chrıstıan era At that tıme, Mathura was a seat of relıgıous learnıng Kıng Khāravela of Orıssa, who went to Mathura ın order to release hıs captured army generals durıng the eıghth year of hıs reıgn made charıtable endowments to the Brāhmanas and the Ārhatas[1] The above ınscrıptıonal statement leaves no doubt that Jaınısm was at ıts helm at Mathura ın the last quarter of the first Century B C The earlıest figures of the Yaksas (fig 1 of a Yaksī) and Nāgas from Mathura and ıts vıcınıty whıch represent folk-art of the country probably belonged to the Brāhmanıcal creed Needless to say, Jaınısm must have formed a nucleus to attract the ıntellıgentsıa and the royal patronage at Mathura The Śakas proved no exceptıon to that A dated ınscrıptıon of the year 72 durıng the reıgn of Mahāksatrapa Śodāsa from the Kankālı mound, Mathura, specıfically suggests that the practıce of offerıng sacred stone slabs (*Āyāgapatas*), to pay homage to the Arhats, had already come ın vogue The other epıgraphıc documents of Śodāsa are dated ın the Vıkrama Samvat, thus the date assıgnable to the present ınscrıptıon would fall ın 15 A D[2] The rule of the Kusānas, after the Śakas, gave an unprecedented ımpetus to Jaına art Many Tīrthankara ımages ın spotted red sandstone belongıng to the Kusāna age are preserved ın the Archaeologıcal Museum, Mathura, and the State Museum, Lucknow After the Kusānas, the other ımperıal power whıch arose ın North Indıa ıs that of the Guptas who were staunch followers of Vaısnava cult Consequently, the growth of Jaınısm had to meet a long setback ın the domaın of art and culture of Uttar Pradesh However, the actıvıtıes of Jaına patrons who haıled maınly from the busıness communıty dıd not remaın at standstıll We find a few but excellent pıeces of the Jaına art from dıfferent places ın U P whıch belong to the Gupta perıod But the revıval of Jaınısm, whıch started ın the post-Gupta age, ıs marked durıng the rule of the Chandelas who gave a zealous support to the cause of Jaınısm

1 *Ind Ant* 1926, p 145

2 *Ep Ind* Vol XIV, pp 139–141

Architecture

The earliest architectural remains pertaining to Jainism have been brought to light from various sites around Mathura The architectural fragments such as the *Toranas* (gateways), pillars and railings, which were unearthed by Dr Fuhrer, certainly belonged to an ancient Jaina *stūpa* which existed at Mathura prior to the Christian era The existence of such a *stūpa* is further evidenced by an epigraphic record dated in the year 79 (A D 157) which is inscribed on the base of an image once supposed to be of the Arhat Nandyāvarta, but now shown as that of Munisuvrata by K D Bajpai who corrected the old reading (Fig 2) The *stūpa* mentioned therein is recorded as a work of gods which itself is a great proof of its hoary antiquity V A Smith aptly remarks, "Considering the significance of the phrase in the inscription, 'built by the gods', as indicating that the building at about the beginning of the Christian era was believed to date from a period of mythical antiquity, the date B C 600 for its first erection is not too early "[3] The other types of Jaina architecture in Uttar Pradesh are the monastic establishments and temples which mostly belong to the early medieval period of Indian history The earliest Jaina temples belonging to this group have been found in the Lalitpur Tahsil of the Jhansi district, in U P There are numerous Jaina architectural remains scattered around at several places such as Deogarh, Dudhai, Madanpur etc The Jaina temples at Deogarh belong to different dates The main shrine consists of an open pillared hall with six rows of six pillars each There is a huge collection of images of naked Jaina Tīrthankaras carved on a wall in the centre In front of the hall there is a detached portico supported on four massive pillars which contain important inscriptions On one of the pillars we find an important epigraph of King Bhoja Deva, the Gurjara-Pratīhāra ruler There are many other Jaina shrines, belonging to later period We also find an inscription in one of these temples, stating that it was built in Samvat 1493 (A D 1436), which clearly shows that Jainism continued to flourish in this region at least upto the 15th cent A D

At Dudhai, another historical centre in the Lalitpur Tahsil of Jhansi District, we find a group of Jaina temples lying half a mile to the south-west and collectively known as the Bania Ka Barāt The

3 Smith, V A, "The Jaina Stūpa and other Antiquities of Mathura", see introduction

ruinous condition of the temples shows that they must have been magnificent specimens of Jaina architecture at the time of their original construction Again at the site of Bari Dudhai, we still find a Jaina temple standing along the side of a place called Akhārā The latter is a circular structure of low and flat roofed cells, which appear to have been originally some forty in number but of which now about seventeen exist

Madanpur, a village lying 39 miles south-west of Lalitpur, also contains numerous Jaina structures belonging to the Chandela period On one side of the village is a Jaina temple with an inscription dated in Samvat 1206 or A D 1149 which gives the name of the place, Madanpur At Marphā, a small fort on the steep hill in Banda district, we find the remains of a great monastic establishment (Mūlasangha-vihāra) of the Jainas The long surrounding area and the existing remains clearly exhibit the flourishing state of Jainism around this region in the 14th century A D The fragmentary inscriptions, so far unpublished, do mention the existence of a Mūlasanghavihāra there at the time of the Baghel dynasty

Besides the above architectural remains, there are many other solitary examples of the Jaina architecture scattered all over the Uttar Pradesh, which manifest the popularity of this religion in the area

Sculpture

Many excellent images of the Jaina Tīrthankaras and other subsidiary deities have been brought to light from all over U P which range from the first century A D to the present era This richness of the material, both in quality and quantity, is a great proof that Jainism commanded untiring respect amongst the people of this region from remote antiquity The sculptural remains of Jainism from Mathura, Jhansi, Hamirpur, Sitapur, Allahabad, Varanasi and many other districts of Uttar Pradesh lend support to the above conclusion

Evolution of Jaina Statuary

The earliest archaeological evidence regarding the construction of images of Jaina Tīrthankaras is the Hathigumpha inscription of the last quarter of the first century B C of King Khāravela of Kalinga,

4 Nigam, M L "Impact of Jainism on Mathura Art", *J U P H S*, Vol IX, Part I, plates VI and VII



Fig 1 Yakṣiṇī
from Mathura
2nd Century A D

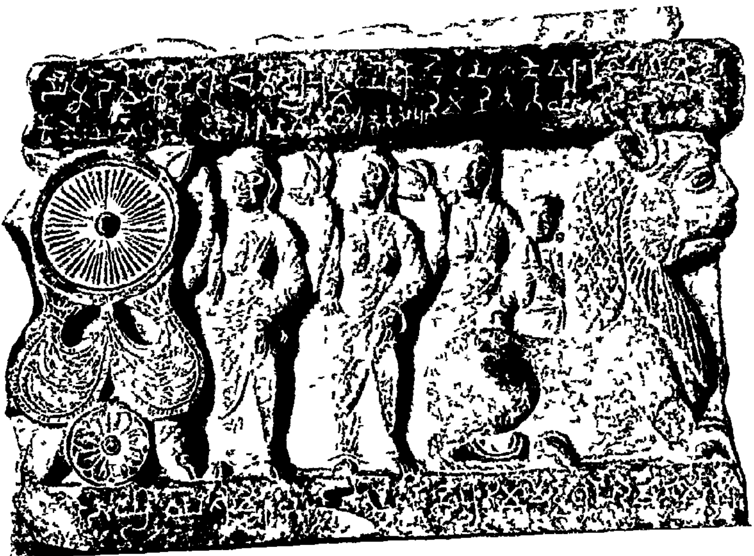


Fig 2 Pedestal of the image of Munisuvrata

(See p 214)



Fig 3 Image of a Tirthankara from Sitapur, Gupta period

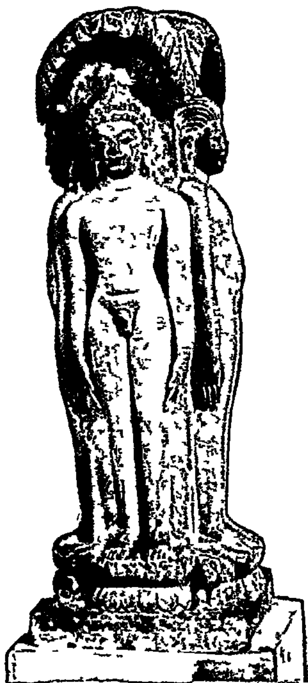


Fig 4 Sarvatobhadra (two-faced) Image of Tīrthankara 9th Century A D Saraı Aghat (Etah)



Fig 5 Pārsvanātha from Mahoba (12th Century A D)

wherein he is stated to have brought back the statue of a Jaina Tirthankara, probably Mahāvīra, originally belonging to Kalinga but forcibly taken away from there to Magadha by some Nanda monarch

The excavations by Dr Fuhrer at Kankālī mound, Mathura have brought to light several inscribed stone slabs known as *Āyāgapatas* As their inscriptions read, they were dedicated for the worship of the Arhats These early symbolic representations of the Jaina pantheon are profusely ornamented with various auspicious marks such as the svastika, a pair of fish, *mangala-ghata* and *tri-ratna*, etc The earliest *Āyāgapatas* bear a replica of the Jaina *stūpa* along with the aforesaid symbols but are devoid of any Tīrthankara image In the later specimens, the effigy of the Jina is also shown seated in the attitude of deep meditation in the centre of an *Āyāgapata* The carvings of the former specimens are more flat and archaic in character while the latter ones exhibit a sense of artistic supremacy It will not be, therefore, unreasonable to believe that the Jainas too, alike the Buddhists, had developed symbolic worship prior to the date when the anthropomorphic representation of the Jainas had come in vogue Smith is perfectly right when he observes, "Among the Jainas they (*Āyāgapatas*) probably went out of fashion at an early period as the inscriptions on them invariably show archaic characters" This is why the earliest images of the Jaina Tirthankaras which we find in round, are datable to the early centuries of the Christian era And if the evidence of the Hathigumpha inscription regarding the evidence of an image of a Tirthankara is to be believed it must have been an effigy of a Jina carved on *Āyāgapata*

Kusāna Age

The earliest images of the Jaina Tirthankaras which belong to the Kusāna age have been unearthed both at Mathura and Kausāmbī in Allahabad district of Uttar Pradesh The beautiful specimens from Mathura are housed in the Lucknow and Mathura museums whereas the Jaina *sculptures* from Kausāmbī are exhibited in the University Museum, Allahabad, U P The images are both in sitting as well as standing postures Standing images are invariably in the Kāyotsarga Mudrā while the seated ones are carved in meditation poses The body of a Jina must be adorned with several auspicious marks prescribed for the Mahāpurusas It must possess Usnīsa (Protuberance over the head), Urnā (a raised point between the eye-brows), Śrīvatsa, elongated

ears, long arms stretching upto the knees, wheel on palms and soles etc Aesthetically the early Jaina images of the Kusāna age are primitive and bear a flattish look Profuse ornamentation and varied iconographic features had not yet been introduced The figure is seated on an ordinary pedestal with a conventional wheel placed on a pilaster in centre and devotees on both the sides The folds of drapery are heavier and based on the Indo-Scythian style Around the head of the main deity there is a simple halo with scalloped border

Gupta Age

Coming to the Gupta age, the artistic supremacy is well achieved and the images are beset with inner and outer qualities of perfection The physical flatness and crudeness of line are replaced by a balanced body and controlled modelling The serene and divine radiating influence of the faces is indicative of high spiritual attainments of Tīrthankaras The half-open eye-lids directed to the tip of the nose exhibit a sense of deep contemplation The simple halo is further ornamented by the undercut foliage in bold relief The ordinary pedestal of the Kusāna age has also undergone a change Supported by a lion on each side, it sometimes represents a *Simhāsana* and sometimes a lotus-seat (*Utthita-Padmāsana*)

Iconography of Jainism in the Gupta period is much varied and complicated Various gods and goddesses of the Hindu pantheon are adopted and occur as subsidiary deities of the Jinas For instance, the figures of Visnu, Śiva, Kubera, Hārīti, Sarasvatī, Yaksas, Gandharvas and *navagrahas* are shown attending the presiding image, i e, a Tīrthankara Originally, it started in the form of a sectarian rivalry but later all these gods and semi-gods formed a part of the adopting religion

Most of the Tīrthankara-images belonging to the Gupta age have come from Mathura but few solitary instances in the same red sand-stone of Mathura have also been acquired from various other districts such as Banaras and Sitapur (see fig 3), of Uttar Pradesh These figures must have originally been imported from Mathura

Mediaeval Period

With the advent of the medieval period Jainism seems to have regained eminence in Uttar Pradesh, particularly in the region of Bundelkhand It is an era of Jaina revivalism Numerous sculptures

from Mahoba, the capital of the Chandelas, in the Hamirpur district, and certain other areas of Jhansi district in Bundelkhand, are dedicated to this cult

Although the aesthetic excellence acquired during the Gupta Age seems to degenerate, yet the iconography of these images is much more advanced The art is no more creative and the sculptor simply tries to carry on the canonical injunctions abiding with the set artistic patterns of the past Stress is laid more on the ornamentation and multiplication of the forms whereas the creative genius of the Gupta-art fails to occupy the same position Due to lack of balanced modelling, the facial features and contours of the body become sharp and prominent but the supreme serenity and poise to exhibit the inner strength of a divine conqueror (Jina) are conspicuous by their absence Thus the communicating power of the art has altogether gone and images behave like puppets of a mute-show

The stone used for the Mahoba Jaina Sculptures is black basalt which the artists commonly employed as a material to produce images The pedestal has undergone a further change It is supported by two dwarf pillars and a pair of lions with lavish ornamentation Donors, both male and female, of the statue, stand half concealed behind these pilasters An ornamental cloth hangs down between the two lions beneath where the particular symbol of the Tīrthankara is placed To the right and left of the principal statue, may stand its respective Yaksa and yaksī and the Chauri-bearers On the upper part on both sides, figures of Gandharvas, Nāgas and Ganas carrying garlands or drums are seen flying to pay homage to the Jina Each of these two groups is surmounted by an elephant standing on lotus flowers and offering garland with its lifted trunk All the twentyfour Tīrthankaras may also be carved on one panel showing Mahāvīra in the centre surrounded by the remaining pontiffs Another familiar device was to carve out a stele exhibiting four standing nude figures of the Jina on all the four sides of the stone (Sarvatobhadra-pratimā) (see fig 4) A statue of Pārsvanātha in black stone from Mahoba, now preserved in the State Museum, Lucknow, and dated in Samvat 1253 = 1196 A D is illustrated here in fig 5

Miniature-Paintings

Signs of degeneration and deterioration of plastic art became universal in the domain of Indian art, the wealthy patronage of the Jainas could not remain contented with this dying media of visual

communication The Jainas had also diverted their opulence towards the pictorial art The focus of art appears to have shifted from stone to palm-leaves and paper and from chisel to brush and colour Bands of illustrated manuscripts depicting scenes from Jaina mythology were painted and produced The artist of Uttar Pradesh had his own part to play in this fresh religious activity of Jainas An illustrated Jaina-manuscript from Jaunpur in east U P, although the only surviving example, is significant proof to manifest the healthy traditions of Jaina pictor al art in Uttar Pradesh during the mediaeval period



Sindhu-desa Of Jaina Literature is Tīrabhukti (North Bihar)

YOGENDRA MISHRA

IN 1936 the late Kamta Prasad Jain raised an important and pertinent problem relating to early Jaina literature and Indian political geography He pointed out that some Digambara Jaina books placed Vardhamāna Mahāvīra's birthplace Visālā or Vaisālī, whose chief was Cetaka, in Sindhu-desa or Sindhu-visaya, and furnished the following quotations[1] in this connection

1 *Jaina-Siddhānta-Bhāskara,* Vol 3 (September, 1936), p 50, foot-note To these we may add the following from the *Mahā-Purāna* of Puspadanta, an Apabhramśa work completed in A D 965 (chapter 98, section 9, P L Vaidya's edition, Vol III, Bombay, 1941, pp 241-243)—

" सिंधुविसइ वइसालीपुरवरि ।
घरसिरिओहामियसुरवरघरि ॥ २ ॥

चेडउ णाम णरेसरु णिवसइ ।
देवि अखुद्द सुहद्द महासइ ॥ ३ ॥

पियकारिणि वरणाहकुलेसहु ।
सिद्धत्थहु कुंडउरणरेसहु ॥ १० ॥"

(१) " सन्नुक्ते सिन्धुदेशे वै विशाला नगरी मता ।
चेटकाख्यः पतिस्तस्य सुभद्रा महिषी मता ॥ "

—*Vimala-Purāna*

(२) " भ्रमन्सन्नेकदायात. सिन्धुदेशे मनोहरे ।
सिन्धुवेला समुद्रासिक्षेत्रशालोचट्टकप्रिये (?) ॥ ७ ॥
विशालाख्या पुरी तत्र वर्तते शालमण्डिता ।
धनधान्यनिधानैश्च देवनाथस्य पूरिव ॥ ८ ॥
सामन्तभवससेव्यश्चेटक. पतिता पुरीम् ।
तस्याग्रमहिषी रम्या सुभद्रा सुखकारिणी ॥ ९ ॥ "

—*Śrenika-Caritra*

(३) " सिन्धुदेशे विशालाख्यपत्तने चेटको नृपः ।
श्रीमज्जिनेन्द्रपादाब्जसेवनैकमधुव्रत ॥ ४ ॥ "

—*Ārādhanā-Kathā-Kosa*

(४) " सिन्ध्वाख्ये विषये भूभृद्वैशालीनगरेऽभवत् ।
चेटकाख्योऽतिविख्यातो विनीतः परमार्हत. ॥ ३ ॥ "

—*Uttara-Purāna* (75)

He then raised the question as to what might have been the reasons of the Digambara Jaina scriptures saying that Visālā or Vaisālī was in Sindhu-desa, and made two suggestions[2]

First, it might be that the authors had equated Sindhu-desa with Vrji-desa [3]

Secondly, there might have been a confusion especially because Ujjayinī in Avanti, too, was called Viśālā[4] and there was a Sindhu river in the adjoining territory for which reason it was called Sindhu-desa in the middle ages (8th to 15th centuries A D) The Digambara writers, Kamta Prasad Jain adds, lived more in the Ujjayinī side and hence they appear to have confused Ujjayinī (which was also called Visālā) for the real Visālā, little knowing that another Visālā, different from their own, existed in Eastern India, moreover, Vaisālī lay in ruins as we know from the account of Hiuen Tsiang, and this factor might have easily led the Jaina writers to forget the real Vaisālī [5]

We are of the view that the Digambara Jaina authors knew the

2 *Jaina-Siddhānta-Bhāskara*, 3, p 51
3 Jain does not offer any reason for the possible equation
4 *Cf* Kālidāsa in *Meghadūta* (I 30)
5 *Jaina-Siddhānta-Bhāskara*, 3, pp 51–52

geographical position of Vaisālī and Kundapura correctly, they simply used Sindhu-desa or Sindhu-visaya as a synonym for Tirabhukti Our explanation for this is as follows

The oldest term for North Bihar was Videha From the Gupta period (fourth-fifth centuries A D) onwards it came to be known as Tirabhukti[6], which literally means 'the Province or Country situated on the Banks (of Rivers)' In poetry synonyms are freely used Hence 'the Province or Country of Rivers' could also be called Sindhu-desa or Sindhu-visaya, because one of the words for river is *sindhu*[7]

A confirmation of the explanation offered above is available when we find that the Jaina *Uttara-Purāna* (75) places the territory of Cetaka near Rājagrha, the capital of Magadha—

> " कदाचिच्चेटको गत्वा ससैन्यो मागध पुरम् ।
> राजद्राजगृह बाह्योद्याने स्थानपुरस्सरम्   ॥ २० ॥ "

This means that these were neighbouring states

Thus, in our opinion, the Digambara Jaina writers did not believe that Vaisālī lay in Sind or the Indus valley or on sea-coast or in Central India Its placing in Sindhu-desa or Sindhu-visaya instead of Tīrabhukti was only a literary nicety[8]

In our opinion Tīrabhukti was transformed into Sindhu-desa or Sindhu-visaya in the following manner —

तीरभुक्ति
= (नदी)तीरभुक्ति
= नदीतीरभुक्ति
= नदी(तीर)भुक्ति
= नदीभुक्ति
= सिन्धुभुक्ति or सिन्धुदेश or सिन्धुविषय

6 Cf the legends on the seals discovered at Vaisālī (modern Basarh, Muzaffarpur District, Bihar State) which give this word, *Archaeological Survey of India Annual Report*, 1903–04, p 109

7 *Vide* V S Apte's *Sanskrit-English Dictionary*

8 Elsewhere (*An Early History of Vaisālī*, Delhi, 1962, pp 228–237) we have discussed in detail as to how the Jainas forgot Vaisālī and Kundapura (Kundagrāma) completely and what measures have been taken by the Vaisālī Sangha, a premier cultural organisation of Bihar, for the revival of this Jaina *tīrtha* and centre

Incidentally, we may add that *desa* and *visaya* have been used synonymously as seen in early Jaina literature itself

1 Jinasena of the 8th Vikrama century says in *Harivamsa-Purāna* (1 2)

" अथ देशोऽस्ति विस्तारी जम्बूद्वीपस्य भारते ।
विदेह इति विख्यातः स्वर्गखण्डसम श्रिय. ॥ १ ॥
तत्राखण्डलनेत्रालीपद्मिनीखण्डमण्डनम् ।
सुखाम्भ कुण्डमाभाति नाम्ना कुण्डपुर पुरम् ॥ ५ ॥ "

2 Gunabhadra of the 10th Vikrama century says in his *Uttara-Purāna* (74)

" तस्मिन्षण्मासशेषायुष्यानाकादागमिष्यति ।
भरतेऽस्मिन्विदेहाख्ये विषये भवनाङ्गणे ॥ २५१ ॥
राज्ञः कुण्डपुरेशस्य वसुधारापतत्पृथुः ।
सप्तकोटिर्मणि सार्धा सिद्धार्थस्य दिनम्प्रति ॥ २५२ ॥ "

—Page 400, Bhāratīya Jñānapītha ed

The same writer says later in that book (75)

" विदेहविषये कुण्डसञ्ज्ञाया पुरि भूपति ॥ ७ ॥
नाथो नाथकुलस्यैकः सिद्धार्थाख्यस्त्रिसिद्धिभाक् ।
तस्य पुण्यानुभावेन प्रियासीत्प्रियकारिणी ॥ ८ ॥ "

—Page 482, Bhāratīya Jñānapītha ed

3 Sakalakīrti (who died in A D 1464) says in his *Vardhamāna-Caritra* (VII)

" अथेह भारते क्षेत्रे विदेहाभिध ऊर्जित ।
देश सद्धर्मसद्वाद्यै' विदेह इव राजते ॥ २ ॥
इत्यादिवर्णनोपेतदेशस्याभ्यन्तरे पुरम् ।
राजते कुण्डलाभिख्य ॥ १० ॥ "[9]

9 Of these, No 2 (second part) is quoted by Vijayendra Sūri in his *Vaisālī*, 2nd ed (Bombay, 1958), p 40 and *Tīrthankara Mahāvīra*, Vol 1 (Bombay, 1960), p 81, the remaining quotations are collected by K Bhujbali Sastri in *Jaina-Siddhānta-Bhāskara*, 10 (December, 1943), pp 60–61, footnotes



The Jaina And Non-Jaina Versions Of The Popular Tale Of Candana-Malayagiri From Prakrit And Other Early Literary Sources

RAMESH N JANI

THE tale of Naravıkrama appears ın the Fourth Prastāva of Gunacandra's Pra\`ırıt work "*Mahāvīracarıya*" composed ın V. S 1139 (= 1083 A D) It ıs about the troubles of Prınce Naravıkrama, hıs wıfe and theır two sons who are separated from each other After much suffering and hardshıp all the members of the famıly are happıly re-unıted Durıng thıs perıod of theır calamıtıes Naravıkrama's wıfe Śīlavatī's character ıs also tested In the end both of them renounce the world

Thıs very tale has subsequently become greatly popular under the tıtle The Story of Candana and Malayāgırı (whıch are but changed names of Naravıkrama and Śīlavatī)

In the present papeı sıx dıfferent versıons, five Jaına and one non-Jaına, of the story are studıed comparatıvely The earlıest of the known versıons was by Bhadrasena (about 1619 A D) and the latest by Śāmala (later part of the 18th century A D) The paper also poınts out that apart from varıatıons regardıng the extent, treatment, poetıc merıts etc , there are dıstınct dıversıons ın the central motıvatıons of the narratıve Incıdentally, the growth and development of the story has also been examıned

OUTLINE OF THE STORY IN THE MAHĀVĪRACARIYA

Prince Naravikrama, the son of King Narasimha of Jayantī Nagarī, married Princess Śīlavatī the daughter of King Devasena of Harsapura Once he saved the life of a pregant lady from the enraged royal elephant Jaya Kuñjara by killing it Angered by the death of his favourite and auspicious elephant the king banished the prince from his kingdom Śīlavatī followed her husband undeterred by his persuasion to go to her father's kingdom

Naravikrama leaves his father's capital Jayantīnagarī, and goes to Syandanapura along with his wife Śīlavatī and two sons, Kusumasekhara and Vijayasekhara In Syandanapura the whole family works as servants of a Mālī or gardener called Pātala Naravikrama and Śīlavatī had to gather flowers from the garden and weave garlands Śilavatī, again, had to go to the street with the Mālī's wife to sell them

Once when she was selling flower-wreaths a very wealthy sea-trader (Vahānavatī) named Dehilla was attracted towards her Every day he used to buy wreaths from her and tried to create a very good impression on her One day he asked her to deliver garlands on the sea-shore from where he was to sail for far-away countries When Śīlavatī went there he kidnapped her and sailed off

Naravikrama, with his two sons, came on the bank of the river in search of his wife Keeping his two sons awaiting he left for the other bank in search of Śīlavatī

When he reached half-way in the river, he was suddenly dragged by the powerful current of the flooded waters He was, however, saved by a log of wood and ultimately reached the outskirts of the Jayavardhananagara Kīrtivarmā the king of the city, had died all of a sudden without an heir to the throne and the ministers of the kingdom were out to elect a new king with the help of a devine elephant The elephant spotted Naravikrama and garlanded him According to the customs they made him their king

Naravikrama was, nevertheless, very unhappy because of the separation from his wife and two young sons He was advised by a holy Jaina monk to perform religious duties, so that he could be reunited with his family

The waiting sons of Naravikrama were found and reared up by a shepherd who was quite friendly with the kings of Jayavardhana-nagara When he came to visit the king along with his two adopted

ons, Naravikrama immediately recognised them Thus, the two sons ind the father were united after a great deal of hardship and anxiety

Dehilla, the wealthy sea-trader, after kidnapping Śilavatī in his hip tried very much to win her over both with persuasions and by torture But Śīlavatī, true to her name, did not yield to his evil desires As if angered by the evil designs of Dehilla his ship was caught in a storm by the goddess of the sea The power of her chastity was unassailable and a heavenly voice, *Ākāsavānī*, warned him with dire consequences if he continued to harrass Śīlavatī Dehilla came to his senses and the storm subsided He begged the good lady's pardon and promised to set her free

On its long sea-journey Dehilla's ship anchored at Jayavardhana-nagara, the capital of Naravikrama Dehilla went to Naravikrama to pay his homage Naravikrama liked his company and wanted him to stay at his palace At Dehilla's request the king sent his two sons to guard his ship, where they met their mother

Thus, all the four of them were happily reunited and Naravikrama punished Dehilla

Because of such momentous results Naravikrama was much impressed by the greatness of the Jaina Dharma and became all the more religious-minded

King Narasimha, Naravikrama's father, came to know of his son's adventures and immediately sent for him Naravikrama, after making over his throne to his sons, went to Jayantīnagarī Narasimha took *pravrajyā* and Naravikrama succeeded him

After years of just and benevolent rule Naravikrama also took *pravrajyā* along with his wife and attained the position of a god (*deva*) in the 'Mahendra Svarga'

The Purpose of the Story

The narrator of this episode in the Fourth Prastāva of the *Mahāvīracariya* lays a special stress on the *Pūrva-Karma-Phala-Paripāka* The calamities that befall a man's life are nothing but fruits of his own past deeds These can be undone by his faith in the Jaina Dharma

Along with this central purpose of the story, the author also aims to praise the importance of faminine chastity Here, even the goddess of the sea comes to the resque of the princess, and paves the way for her ultimate reunion with her family We may point out that

in all the subsequent Jaina versions of the Naravikrama-story, we find the self-same motivations of the all-powerful law of *Karma* and the glorification of *Śīla*

THE SUBSEQUENT VERSIONS

As observed at the outset, we come across many Jaina versions of this story with *Śīla* or chastity of character and glorification of the Jaina Dharma as its ultimate ends

Dr B J Sandesara has truthfully described seven early Gujarati Jaina versios of this story on the basis of the notes given in Shri Mohanlal Dalichand Desai's monumental work *Jaina Gurjara Kavio* He has also noted the oldest version of Bhadrasena—a Jaina Muni—who composed it in V S 1675 (i e 1619 A D) Shri Sarabhai Navab has published this version with some introductory notes in the *Ācārya Ānandaśankara Dhruva Smāraka Grantha* The language of Bhadrasena's story is an early form of Vraja Bhāsā

The respective authors of the above-mentioned Jaina versions are *Jina Harśa* (V S 1704), *Sumati Hamsa* (V S 1711), *Ajita Canda* (V S 1736), *Jina Harsa* (V S 1745), *Yasovardhana* (V S 1747), *Catura* (V S 1771) and *Kesara* (V S 1776)

Besides the Prākrit version and those noted by Dr Sandesara several other Jaina versions of the story are also known

The lone non-Jaina example is that of the famous medieval Gujarati poet Śāmal (later half of the 18th cent) His version has primarily a narrative interest The purpose of his story is neither religious nor explicitly didactive He has no doubt contributed, to a great extent, towards giving the story a wide-spread popularity

The present writer has examined from a comparative point of view the following versions of the narrative under consideration besides the Prākrit and the Śāmal Versions

1 " Candana-Miliyāgiri Caupaī "
(MS B V B 57) of *Jina Harsa*
Date of composition V S 1704

2 " Candana Miliyāgiri Rāso "
(MS B V B 58) of Rāma Muni
Date of composition V S 1711

3 " Candana Malayagari Varta "
(MS B V B 59) of Bhadrasena,
Date of composition V S 1675

4 " Candana Rāja Caupaī "
(MS B V B 60) of Hıravısāla-Śısya
Date of Composıtıon V S 1620

5 " Candana-Malayāgırı-nī-Copāı "
(Of Pandıta Kṣema Harsa)

The last one ıs publıshed but detaıls regardıng publıshers, date of publıctıon etc are not avaılable Date of composıtıon ıs also not avaılable

Śāmala's versıon too, known as " Candana and Malayāgırı " ıs not a separate, self-contaıned composıtıon but ıt ıs one of the storıes (No 8) of hıs story-cycle " Madāpacīsī ", whıch ın ıts turn ıs a part of hıs famous Vıkrama-Cycle of legends called *Sımhāsana Batrīsī* In what follows, these dıfferent versıons are compared from the poınt of vıew of theır ıncıdents and characters, whıch would ıncıdentally also show, how the orıgınal Prākrıt story fared ın ıts later recountıngs

DEVELOPMENT OF THE STORY MODIFICATION OF INCIDENTS AND CHARACTERS

In the Naravıkrama-story, hıs banıshment was the dırect result hıs kıllıng of the kıng's favourıte and auspıcıous elephant Jaya-kuñjara, whıle ın Bhadrasena's " Candana-Malayāgırı-Vārta " or " Caupaī " the cause of the kıng (here, Candana) leavıng hıs kıngdom ıs altogether dıfferent The calamıtıtıes that fell upon Candana are ascrıbed to the vagarıes of Fate One nıght Candana's famıly deıty—' Kula-Devatā'—warned hım of hıs ımmedıately ımpendıng calamıtıes So Candana left hıs kıngdom ınstantly along wıth hıs wıfe and two sons, Sāyara and Nīra

The change found for the first tıme ın Bhadrasena had come to stay and ın the subsequent Jaına versıons thıs ınıtıal epısode ıs narrated practıcally ın the same way

In Śāmala Bhatta's story thıs ınıtıal story-motıf receıves a further modıficatıon and thereby ıt becomes dramatıc The warnıng to the kıng came ın the mıd-nıght, not ın a dream but ın realıty And the warnıng agency was not a dream-character, the *Kula-Devatā*, but some mysterıous voıce actually heard The voıce spoke aloud

" Shall I fall on you . .When shall I fall on you—now or later ? "

(" Padū ? Padū? " etc)

in all the subsequent Jaina versions of the Naravikrama-story, we find the self-same motivations of the all-powerful law of *Karma* and the glorification of *Śila*

THE SUBSEQUENT VERSIONS

As observed at the outset, we come across many Jaina versions of this story with *Śila* or chastity of character and glorification of the Jaina Dharma as its ultimate ends

Dr B J Sandesara has truthfully described seven early Gujarati Jaina versios of this story on the basis of the notes given in Shri Mohanlal Dalichand Desai's monumental work *Jaina Gurjara Kavio* He has also noted the oldest version of Bhadrasena—a Jaina Muni—who composed it in V S 1675 (i e 1619 A D) Shri Sarabhai Navab has published this version with some introductory notes in the *Ācārya Ānandasankara Dhruva Smāraka Grantha* The language of Bhadrasena's story is an early form of Vraja Bhāsā

The respective authors of the above-mentioned Jaina versions are *Jina Harsa* (V S 1704), *Sumati Hamsa* (V S 1711), *Ajita Canda* (V S 1736), *Jina Harsa* (V S 1745), *Yasovardhana* (V S 1747), *Catura* (V S 1771) and *Kesara* (V S 1776)

Besides the Prākrit version and those noted by Dr Sandesara several other Jaina versions of the story are also known

The lone non-Jaina example is that of the famous medieval Gujarati poet Śāmal (later half of the 18th cent) His version has primarily a narrative interest The purpose of his story is neither religious nor explicitly didactive He has no doubt contributed, to a great extent, towards giving the story a wide-spread popularity

The present writer has examined from a comparative point of view the following versions of the narrative under consideration besides the Prākrit and the Śāmal Versions

1 "Candana-Miliyāgiri Caupaī"
(MS B V B 57) of *Jina Harsa*
Date of composition V S 1704

2 "Candana Miliyāgiri Rāso"
(MS B V B 58) of Rāma Muni
Date of composition V S 1711

3 "Candana Malayagari Varta"
(MS B V B 59) of Bhadrasena,
Date of composition V S 1675

4 "Candana Rājā Caupaī"
(MS B V B 60) of Hıravısāla-Śısya
Date of Composıtıon V S 1620

5 "Candana-Malayāgırı-nī-Copāı"
(Of Pandıta Ksema Harsa)

The last one ıs publıshed but detaıls regardıng publıshers, date of publıctıon etc are not avaılable Date of composıtıon ıs also not avaılable

Śāmala's versıon too, known as "Candana and Malayāgırı" ıs not a separate, self-contaıned composıtıon but ıt ıs one of the storıes (No 8) of hıs story-cycle "Madāpacīsī", whıch ın ıts turn ıs a part of hıs famous Vıkrama-Cycle of legends called *Sımhāsana Batrīsī* In what follows, these dıfferent versıons are compared from the poınt of vıew of theır ıncıdents and characters, whıch would ıncıdentally also show, how the orıgınal Prākrıt story fared ın ıts later recountıngs

DEVELOPMENT OF THE STORY MODIFICATION OF INCIDENTS AND CHARACTERS

In the Naravıkrama-story, hıs banıshment was the dırect result hıs kıllıng of the kıng's favourıte and auspıcıous elephant Jaya-kuñjara, whıle ın Bhadrasena's "Candana-Malayāgırı-Vārta" or "Caupaī" the cause of the kıng (here, Candana) leavıng hıs kıngdom ıs altogether dıfferent The calamıtıtıes that fell upon Candana are ascrıbed to the vagarıes of Fate One nıght Candana's famıly deıty—'Kula-Devatā'—warned hım of hıs ımmedıately ımpendıng calamıtıes So Candana left hıs kıngdom ınstantly along wıth hıs wıfe and two sons, Sāyara and Nīra

The change found for the first tıme ın Bhadrasena had come to stay and ın the subsequent Jaına versıons thıs ınıtıal epısode ıs narrated practıcally ın the same way

In Śāmala Bhatta's story thıs ınıtıal story-motıf receıves a further modıficatıon and thereby ıt becomes dramatıc The warnıng to the kıng came ın the mıd-nıght, not ın a dream but ın realıty And the warnıng agency was not a dream-character, the *Kula-Devatā*, but some mysterıous voıce actually heard The voıce spoke aloud

"Shall I fall on you .When shall I fall on you—now or later?"

("Padū? Padū? " etc)

The king in turn asked it to fall immediately He wanted to brave it now, rather than to face it in his old age

The adverse fate does strike him The king is defeated by a neighbouring King Pundarika and he has to run away with his wife and two sons The calamities also were lying in wait

Now we can trace the roots of this motif in the *Prabandha-Cintāmani* of Merutunga (13th cent) in its 'Suvarna-Purusa Siddhi Prabandha' which forms a section of the 'Vikramārka Prabandha (Chapters 3-7, First Ullāsa) In the 'Suvarna-Purusa Siddhi Prabandha' it is related that a wealthy merchant built a palace for himself He spent a good deal of amount in its construction During the construction and at the time of occupying his new building, he performed all the required religious rites Yet on the very first night of occupation he was terribly frightened by a mysterious voice telling him "I am falling!" The wealthy merchant requested the unknown voice not to fall on him and ran away, that very moment, from his newly built mansion Next day he told this story to King Vikrama, who after carefully hearing his plight purchased his house outright and went to sleep in it that very night He also heard the same voice "I am falling!"

The brave king told the 'Voice' to fall immediately At that very moment a 'Golden statue'—'*Suvarna-Purusa*', the fruit of constructing the building in keeping with all the auspicious Muhūrtas and rites—fell Thus the great king Vikrama got the title "Suvarna-Purusa", which always became whole, notwithstanding cutting it out in slices

There is another point also in which Śāmala's version differs from all of the earlier versions The sea-trader Dehilla, of Gunacandra, Bhadrasena and others, is substituted in Śāmala by a land-route-trader—a Vanjārā, called Narapat—and as compared to Dehilla he is depicted a better man

A Vanjārā is a well-known and familiar figure in the Gujarati folk-tales He also appears in several other stories of Śāmala mostly by the proper name Lākhā Vanjārā He is a representative of the Vanjārā community—a very efficient merchant, very rich, and one who travels from place to place all over the country He is generally a good man ready to perform benevolent deeds for the people In Gujarat we find many wells, 'Vāvas', tanks and ponds associated with

his name His is a 'common' rather than a 'proper' noun Narapat Vanjārā is a character moulded in the same pattern

Malayāgiri is not harassed but helped by Narpata Vanjārā This character of a typical Vanjārā—mostly by the name of Lākhā Vanjārā—is also a very interesting subject for the folk-tale study We find the same romantic character in the well-known stories like Nemivijaya's *Śilavatī-no-rās*, Samala's *Bhadrā Bhāmini* and *Madana-Mohanā* etc There are other innumerable short episodes which bring out the different facets of this lovable and famous Vanjārā's character

One significant point regarding all the versions is that all of them contain a key couplet which can be said to be a sort of the summing up of the story In the non-Prākrit Versions the trenchant *Duhā* couplet on the adversity of Fate is as follows

" किहा चदन, किहा मलयागिरि, किहा सायर, किहा नीर
जिम जिम पडइ अवत्थडी, तिम तिम लहइ सरीर । "

In Gunacandra's story too we find a Gāthā with a similar purport There, Naravikrama, after losing his wife and sons says

कह नियनयरञ्चाओ ? कहेत्थ वासो ? कहिं गया भज्जा ?
कह पुत्तेहि विओगो ? कह वा नइवेगहण च ? ।

—P 100, महावीरचरिय
(Devchand Lālbhai Granthamālā, No 75)

But the concept, " किहा चन्दन ? किहा मलयागिरि ? " etc , figures characteristically in many a medieval folk-tales and hence on account of it the " Naravikrama-Candana-Story " can be reasonably suspected of having a folk-tale origin and not an out-right creation of Guna candra

This finds a support from the fact that the *Duhā*, " किहा चन्दन ? किहा मलयागिरि ? " appears also in Karmana's *Sītā-Harana* (V S 1526–A D 1470) with a very slight difference It also shows that this story might have been very much in vogue amongst the people much before either Karmana or Bhadrasena

In all the versions of the story the small family of four—Candana Malayāgiri and their two sons Sāyara and Nīra—are separated from each other, and they drift apart due to the vagaries of the Fate and the viles of man

Similar separation and reunion of near and dear ones due to the evil working of Fate and man is quite familiar to us from numerous medieval tales Even the Puranic tales of Hariscandra-Tārāmati and Nala-Damayantī can be easily recalled in this context

From this comparison and citing of parallels and from the persistent popularity of the story over centuries it is quite likely that Gunacandra might not have been its originator He might have only adapted it from the stream of folk-tales, current in his times, and modified it, especially in its beginning and end, to suit his purpose



A Brief Survey of Phonetics and Grammar as found in the Bhagavatī Sūtra

J C Sikdar

Phonetics

Here an attempt will be made to give a short structure of phonetics with their various changes as found in the language of the *Bhagavatī-Sūtra* by furnishing examples in brief

Sonants

(1) An initial r changes into a, i, u, e g , accha (11–11–428) = rksa, iddhi (3–1–137) = rddhi, isi (9–33–382) = rsi, uu (9–33–383) = rtu, usaha (9–33–380) = rsabha (2) Optionally the initial r becomes ri, e g risaha (1–1–7) = rsabha, rāyarisi (11–9–417) = rājarsi (3) a develops for r, e g , ghaya (11–9–407) = ghrta, tana (15–1–551) = trna (4) i represents r, e g , kivana (1–9–77) = krpana, giddha (2–1–91) = grddha (5) u stands for r in the case of some syllables, e g , pudhavī (2–3–98) = prthivī, muimga (9–33–383) = mrdanga (6) The vowel changes in the same word, e g , miu (1–6–53) = mrdu, kiṇha (15–1–557) = krsna (7) The r is changed into u and also in the case of a noun, being the first member of a compound, e g , māu–oya (1–7–1) = mātroja, piu-sukka (1–7–61) = pitrśukra

Vowels

The Dipthongs ai and au (1) e represents ai, e g , mehuna

(2–5–105) = maithuna, ceiya (9–33–383) = caitya, vejja (16–3–572) = vaidya (2) au changes into o, e g , osaha (2–5–107) = ausadha, kosāmbī (12–2–441) = kausāmbī

Lengthening and shortening of vowels

There are found the occasional lengthening and shortening of vowels (1) A short vowel for ra + consonant is lengthened as compensation, when a conjunct consonant occurs immediately after it and one of the members is dropped and the remaining member is not doubled, e g , kāum (2–1–92) = kartum, phāsa (1–1–15) = sparsa, vāsa (15–1–541) = varsa, vāgala (11–9–417) = valkala

(a) Sibilant + ya – pāsai (3–1–134) = pasyati (b) sibilant + ra – visasā (8–1–309) = visrasā (c) sibilant + va – āsa (9–33–385) = asva (d) In place of am before eva there becomes the lengthening of a, e g , evāmeva (2–1–91), khippāmeva (9–33–385), jāmeva (9–33–385), tāmeva (9–33–385) Besides these, there are found many cases of the lengthening of short vowels, e g , in the case of the final vowel of the prefixes, especially of pra, pāvayana (9–33–384) – pravacana and in that of the final vowel used in the vocative singular, e g , Ānandā (15–1–547), Goyamā (1–1–8)

Elevation of vowels

There is found the elevation of vowels in some cases, such as, the first vowel of a prefix, e g , pādiekka (15–1–540) = pratyeka, the final vowel of a prefix, e g , āhevacca (18–10–647) = ādhipatya, and in other cases, e g , cāuramta (1–1–5) = caturanta, cāugghamta (9–33–383) = caturghanta

Shortening of vowels

Long vowels are frequently shortened in many words (1) A vowel is shortened (a) in the case of the accent falling on the following syllables āyariya (15–1–547) = ācārya, pajjava (8–2–323) = paryāya, (b) in that of the stress accent, e g , suhuma (6–3–337) = sūksma, (c) in a case when it comes before a conjunct consonant, e g , puvva (15–1–539) = pūrva, gimha (9–33–383) = grīsma, majjāra (15–1–557) = mārjāra, kattha (2–1–92) = kāstha (d) in that of all syllables accompanied by a nasal vowel or anusvāra, e g , mamsa (15–1–557) = māmsa

Dropping of initial vowels

There are found several cases of the dropping of vowels in the language of the *Bhagavatī Sūtra*, e g , vāhanāo (2–1–90) = upānaha, lāuya (1–1–19) = alāvuka, etc

Assimilation of vowels

There takes place sometimes the assimilation of the vowels of the neighbouring syllables to one another in certain cases, e g, usu (7–9–303) = isu, puhutta (1–2–20) = pṛthaktva, etc

Anusvāra

Anusvāra is of common use in the language of the *Bhagavatī Sūtra* Anusvāra is frequently added to the adverb after the final vowels, e g, uppim (1–6–54), uvarillam (1–6–54) and it is also added to the final a in the case of instrumental singular of the masculine and neuter a stems, e g, tenam, kālenam (1–6–53), etc, and in that of the nominative and accusative plural of the neuter, & in the genitive plural of all stems of masculine and neuter gender and in other cases, e g, neraiyānam (1–1–10) = nairatikānām

Consonants

(1) *Vocalization of sounds* There takes place the vocalization of intervocal consonants Intervocal consonant ka becomes vocalized and forms ga, e g, asogavana (1–1–19) = asokavana, āgāsa (2–10–118) = ākāsa

(2) *Dropping of intervocal consonants* In many cases there is found the tendency of dropping the intervocal weak consonants, e g, nayare (1–1–4) = nagaram, loe (1–6–53) = lokah, āure (25–7–801) = āturah

(3) But the intervocal ga often remains, e g, āgāra (15–1–541), anagāra (15–1–541)

(4) Intervocal ca and ja are dropped and ya is added as ya sruti in order to make the pronunciation easy, e g pāvayana (9–33–384) = pravacana, āyariya (15–1–547) = ācārya, attaya (9–33–381) = ātmaja (5) ta between two vowels remain, e g, bhavati (14–6–520), viharati (15–1–540), namamsati (15–1–544) (6) Intervocal 'da' remains in most cases, e g, padesa (2–10–119) = pradesa, vadamānassa (7–2–271) (7) In place of intervocal pa it is dropped and va is added to the udvṛtta vowel in place of pa, e g, pāva (1–4–40) = pāpa, uvanīya (11–11–430) = upanīta, āhevacca (18–10–647) = ādhipatya (8) Intervocal ya remains often, e g, piya (9–33–383) = priya, sāmāyiya (2–1–93) = sāmāyika

Change of initial consonant

(1) In the initial syllable the consonant 'ka' especially becomes kha in the word 'khujjāhim' (9–33–380) for Skt 'kubjaiḥ' (2) The

initial 'pa' appears as pha, while the medial in some cases becomes bha or va through pha, e g, phanasa (22-3-692) = panasa, kacchabha (7-6-288) = kacchapa, thūva (9-33-383) = stūpa (3) For the medial ga there occurs gha in rare cases of aspiration, e g, simghādaga (9-33-383)= sringātaka (4) There takes place the aspiration of nasals and semi-vowels, e g, nhāviyāo (11-11-430) = snāpika (5) Aspiration also appears in other cases in a syllable of the word, e g, dhūyā (12-2-441) = duhitā (6) Sometimes there is found the loss of aspiration, e g, khambha (11-11-429) = stambha (7) In a number of cases the palatals occur in place of dentals, e g, citthai (2-1-93) = tisthati (8) There is found the transition from ta to ḍa, e g, padāgā (9-33-385) = patākā (9) Cerebralization is found in many cases, e g, samvuda (1-1-18) = samvrta, kada (1-3-27) = krta

Assimilation of conjunct consonants

Assimilation takes place as a result of dropping of one of the members of a conjunct consonant and doubling of the remaining consonant, e g, cakkavatti (1-1-5) = cakravartin, sappa (15-1-547) = sarpa, appa (1-2-21) = alpa, etc In the case of any consonant of the ta class standing in conjunction with ya there becomes the substitution of the corresponding number of the ca class, e g, saccam (1-3-30) = satyam, micchā (15-1-544) = mithyā, vejja (10-3-30) = vaidya, etc, uvajjhāya (9-33-389) = upādhyāya

Besides these, there are found many instances of doubling of conjunct consonants, e g, pajjava (8-7-323) = paryāya, pāyacchitta (25-7-801) = prāyascitta, rukkha (8-3-324) = vrksa

Svarabhakti (anaptyxis)

Conjunct consonants are simplified by dividing the two members by a partition-vowel, e g, arihamta (1-1-1) = arhanta, bhaviya (18-9-643) = bhavya, pauma (11-5-7) = padma, chaumattha (15-1-553) = chadmastha, etc

A tendency is found in the language of the *Bhagavatī Sūtra* to introduce a conjunct consonant in place of the original unconjunct consonant, e g, ekka (1-1-11) = eka, tella (10-6-580) = taila, ujju (8-2-322) (25-3-730) = iju There occurs also a tendency of dropping the initial syllable of a word (syncope), e g, ti (15-1-544) = iti, tti (18-10-647), i (1-3-35), etc The interchange of syllables in the body of the word (the phenomenon of metathesis) is found in some words, e g, Vānārasī (15-1-550) = Vārānasī

There occurs the phenomenon of Samprasārana, i e, 'ya' and 'va' become 'i' and 'u' respectively in the language of this work, e g, ābbhimtara (11-11-428) = abhyantara, padinīya (9-33-389) = pratyanīka, turiyam (15-1-557) = tvaritam, suvina (11-11-428) = svapna

In some places the Varnāgama, particularly of ma is found at the beginning of the uttarasabda (last word), e g, sāmāiyamāiyāim (9-33-382) = Sāmāiyikādi

Grammar

Some ideas of the grammatical structure of the language used in the *Bhagavatī Sūtra* are given below —*Sandhi* (1) It is found in the canonical work that the single member (i e word) in compounds generally remains like the other member in its pure thematic form without sandhi, e g, Ovāsa-vāya-ghana-udahi (1-9-73) Here the vowels a and u stand uncontracted, but similar vowels coming together in compounds form Sandhi, e g, Jīvājīva (2-5-107) (2) In the case of the second member of a compound having i and followed by a double consonant, the final vowel of the first member is generally dropped, e g, egimdiya (2-1-85) = ekendriya (3) The vowels i & u of a member in compounds do not form sandhi with dissimilar vowels of the other member, e g, pagai-uvasamta (1-6-52) = prakrtyupasānta (4) a+u form sandhi, e g, Samanovâsagā (2-5-107) = Śramanopāsakas (5) a or ā followed by a long vowel ī or ū is dropped, e g, rāīsara (9-33-385) (6) Sometimes a or ā becomes contracted with udvrtta vowel i, ī or u, ū, e g, ke i (16-4-573), therā (2-5-108) (7) In some cases a standing at the end of the first member of a compound is omitted before a dissimilar udvrtta vowel, i e, at the beginning of the second member, e g, devaulam (5-7-219), devāuyam (1-8-64) (8) na (not) sometimes forms sandhi with the initial vowel of a verb, e g, natthi (1-3-32), natthesi (15-1-551), nāhi (15-1-552)

Gender and Number

The gender and number of words which are correlated vary in many cases in their use in this canonical work

(1) The general practice is found to insert an inorganic in the middle of a compound at the end of a word, i e, an oscillation is partly produced by the rule of the last syllable Thus the neuter-nouns are used as masculine and they form the nominative singular in e, e g, udagarayane (15-1-547), utthâne, kamme, bale, vīrie (1-3-34), duvihe

uvaoge pannatte (16-7-583), etc (2) The neuter *an* becomes masculine in a, e g, kamme (1-3-34) = karman, it becomes the neuter of a stem, e g, addhā (11-11-424) = adhvā which is derived from the stem adhvan (3) The neutral forms by the similarity of the termination *a* are made dialectically in the nominative and accusative plurals from the masculine in a, e g, pasināim (2-1-90), (4) Neutral plural forms of the masculine are also used in the case of u stem, e g, heuim (2-1-90) (5) Neutral forms from the feminine are used, e g, tayāpānae (15-1-553), valiyāo (8-5-325) (6) The dual number is not used except in the case of the numeral, e g, duve kavoyasarīrā (15-1-557)

Other grammatical features

(1) A general practice is found in the use of the particle 'o' or 'to' derived from 'ato' as mere expletive, e g, davvao (1-1-15) (2) The so-called ya sruti used for the division of words and the dropping of ta in the case of the often occurring forms of the third person, singular number and present tense and the past perfect passive show two tendencies of the grammatical rules of the early and later Middle-Indo-Aryan stages of language

Declension

(1) In the third person, singular number nominative akārānta word (i e stem in *a*) terminates in ê, e g, Samane, Mahāvīre, āigare (1-1-5), and the plural in ā or āo, e g, damdagā (1-2-20), tasā (2-1-9), samjayā (1-2-21), āillāo (1-2-21) (2) In the accusative singular it ends in am or im or um, e g, egam maham nāvam (1-6-55), Jamālim (9-33-385), usum (1-8-67), and in the plural in ē or ā or o, e g, ammāpiyaro (9-33-384), te samanovāsae (2-5-110), vāhanāo (2-1-90) (3) In the singular number of the instrumental case it terminates in ena or enam, e g, paridahenam (1-1-19) and in the plural in hi or him, e g, nānamtarehim (1-3-37), āsavadārehim (1-6-55) (4) In the dative singular number it ends in āe or ātte, e g, vahāe (1-8-68), dukkhattāe (1-1-15) (5) In the singular number of the ablative case it terminates in āo, e g, Rāyagihāo (2-1-90) and in the plural in himto, e g, ehimto, (1-7-58), gehehimto (2-5-109) (6) In the singular number of the genitive it ends in ssa and in the plural in āna or nam, e g, vigayapakkhassa (1-1-8), neraiyānam (1-1-10) (7) In the locative singular it terminates in e or msi or mmi and in the plural in esu or sum, e g Kālamāse (1-1-19), harade (1-6-55), udagamsi (1-6-54), ekkekkammi (1-1-11), padammi (1-1-11), (plu) sannivesesu (1-1-10) (8) In the

vocative singular it is a or ā or o and in the plural ā, etc , e g , Goyamā (1-1-9), Ānandā (15-1-547)

Feminine forms in ā stem

(1) In the third person singular, nominative case, it ends in ā, e g , Cellanā (1-1-4), Devānandā (9-33-380), and in the plural in āo, e g , lessāo (1-2-22) (2) In the accusative singular termination is am, e g , Devānamdam (māhanim) (9-33-382), and in the plural it is āo, e g , egamegāo bhajjāo (11-11-530) (3) In the instrumental singular it ends in āe, e g , Ajjā-Camdanāe (9-33-382), and in the plural in āhi or āhim, e g , Cilāiyāhim (9-33-380) (4) In the dative singular it is āe, e g , Ajjā-Camdanāe ajjāe (9-33-382) (5) In the ablative singular it terminates in āe and in the plural in āhimto (6) In the genitive singular it is āe and in the plural it is ānam, e g (sing) Devānamdāe (9-33-381), (plural) amgapadiyāriyānam (11-11-428) (7) In the locative singular it terminates in āe, e g , Isiparisāe (9-33-381) and in the plural āsu (8) The vocative form is ā, e g , Devānamdā (9-33-380)

The declension of the feminine forms in i or u are almost identical with that of the feminine ā with some exception in isolated cases, e g , Kukkudī (1-6-53) (nom), Pabhāvatīe Devīe (instrumental) (11-11-428), miyavittīe (dative) (1-8-65)

As regards pronouns it is not possible to present their complete forms out of the stray references to them in the *Bhagavatī Sūtra* But it is found that in their declension the same general rules of the nouns, masculine, neuter and feminine genders are followed in accordance with their respective genders and numbers in almost all case-endings with some exception, e g , third person Se (nom sing), te (nom plu), tam (accusative sing), tenam (instrumental sing), tāo (ablative sing), tassa (genitive sing), tesim (plu gen), tamsi or tammi (locative sing), tesu (plu), Fem Sā (nom sing), tāo (plu), etc First person—aham (nom sing), amhe (nom plu), etc Second person—tumam (nom sing), tujjhe (nom plu), or tumhe, etc

Verbs

In the *Bhagavatī Sūtra* two classes of verbs have been used (1) those which end in a, (2) those which end in e Besides these there are some verbs which terminate in other vowels like thā, nī, etc Some examples of conjugation are given below

Present Indicative

First Class (i e Verbs terminating in a)

	Singular	*Plural*
First Person	Vocchāmi (1–2–25)	Jānāmo (2–1–84)
Third Person	Calati (3–3–153) Bhavati (14–6–520) Pāsai (3–1–134)	Parivasamti (3–2–142) Bhavamti (16–4–573) Nimdamti (3–1–136)

Second Class (i e Verbs terminating in e)

	Singular	*Plural*
First Person	Roemi (2–1–92) Vedemi (1–2–20) Edei (1–2–20) Thāvei (9–33–385)	Vedemti (7–3–279) Karemti (1–1–9) Uvvattemti (1–1–12)

Imperative

	Singular	*Plural*
Second Person	Vadaha (2–1–92) Pālayāhi (11–9–417)	Sannāveha (7–9–300)
Third Person	Pāsatu (3–2–149)	

Perfect Tense

	Singular	*Plural*
Third Person	Karetthā Hotthā (2–5–107)	Karimsu (1–3–28) Āhamsu (1–9–75)

Future Tense

The future tense is formed in two ways by adding ssati and hiti to the root respectively

First Future Form

	Singular	*Plural*
First Person	Abhiginhissāmi (3–1–134)	Viharissāmo (12–1–438)
Third Person	Vedissai (1–4–40)	Pabhāsissamti (9–7–363)

Second Future Form

	Singular	*Plural*
Third Person	Gacchihiti (12–1–96)	Abhisimcemhimti (15–1–559)

Optative

Hojjā (1–5–44), avakkamejjā, etc

Causative

Causative is formed by adding suffix āve to the root of the verb, e g, āghavei (8–3–22) (indicative), parivāveha (8–7–337), karāveha (11–1–428) (imperative) Some roots change their final vowels to e and lengthen their initial a, e g., padeti (16–5–572)

Passive voice

It is formed by adding ijje to the root of the verb, e g, avacijjai (1–10–80) Besides, there are some other forms, e g, disai (9–33–396), muccai (9–33–386), cijjamti (1–1–12), chijjamti (6–3–233)

Participles

Two kinds of participles are used, viz, present and past, the first is formed by adding māne or anta to the root and the second by adding the suffix iya, e g, (I) dhāremāne (1–3–28), vemāne (1–4–39), jalamta (11–9–417), (II) mae (1–4–40), jāe (12–7–457), kade (1–3–27) There are also potential participles formed by adding yavva or iyavva, e g, neyavvam (1–10–81), vattavvayā (14–8–530), etc

Gerunds or absolutes

They are used in different forms by adding ittā or ittānam to the root and by adding ttu to it and also iya or aya is found to form them, e g, vamdeittā (1-1-19), pāsittānam (11-11-428), kattu (2-1-92), nisamma (3–1–134), gahāya (15–1–547) Besides these, there occur some irregular absolutes, being imported from Sanskrit by phonetic changes, e g, kiccā (1–1–19), soccā (3–1–134), āhacca (6–10–257), paducca (1–1–4)

Infinitives

They are formed by adding the suffix um and ittae, e g, kāum (2–1–92), citthittae (5–4–199), uvadamsittae (6–10–255)

Abstract nouns

They are formed by adding the suffix tta, e g, devattāe

Comparative degree

It is constructed by adding tara, e g, appatarāe (1–2–21) In the superlative there is found 'seyam' (3–1–134)



Ancient Indian Palace Architecture

V S Agrawala

It is necessary to have a clear idea of the palace architecture in ancient India together with its terminology so that the relevant portions of the *Harsa-carita* and the *Kādambarī* may be properly understood The material is quite elaborate and consistent with the traditional terms relating to a royal palace This material occurs at four places in the *Harsa-carita*, namely (i) description of the elephant Darpasāta in which Bāna has strongly grafted the terminology of a royal palace, (ii) description of the palace of Harsa when Bāna himself was introduced to the king, (iii) description of Rājyasrī's marriage inside the palace, and (iv) the illness of Prabhākaravardhana giving details of his apartments The material in the *Kādambarī* is spread throughout the book We shall first deal with the evidence of *Harsa-carita* and then take up that of the *Kādambarī* The most expansive unit was known as the *Skandhāvāra* that contained the *Rājakula* and the *Rājakula* included the royal palace known as *Dhavala-grha*, the white house *Skandhāvāra* was a term of the entire military encampment which included the area for the horse and elephant wings, camel corps, encampments of guest kings and miscellaneous establishments relating to the army These various portions were assigned special places for them in the vast, extensive area outside the *Rājakula* The *Rājakula* proper was entered through a principal entrance known as *Rājadvāra* Inside the *Rājakula* was the palāce containing the living

apartments of the kings and queens, that was known as *Dhavalagrha* An attempt is made here to interpret the relative position of the various component parts with the help of the evidence from Bāna-bhatta and from other literary texts

Skandhāvāra

In chapter II of *Harsa-carita* (58–60) and chapter V (152–156) we find a description of *Skandhāvāra*, *Rājakula* and *Dhavalagrha* Bāna had his first meeting with Harsa in the temporary palace built for the king on the bank of the Ajirvatī (modern Rāptī) in the village named Manitārā The area necessary for the army encampment, *Skandhāvāra*, was very extensive The whole army was settled there From the point of view of planning the *Skandhāvāra* was divided into two portions, firstly the army encampment outside and secondly the royal palace The outer area of encampment had in the beginning extensive grounds for horses on the one side, and elephants on the other The area for horses (*mandurā*) also provided for the stables of camels After this there were camps of kings and other royal guests who came on State business This area was known as *Śivira* Thus this portion of the army encampment looked like a city with its own market and shops to which admission was free and unrestricted for the public In the fifth chapter it is stated that Harsa, returning from his march, first passed through this Bazar (153) This was called *Vipani-vartma* and later on in Muslim times known as Urdu Bazar, *i e*, the market place of the army hordes The very extensive area in front of the red fort in old Delhi was once known as Urdu Bazar, which was but a translation of *Vipani-vartma* This wide plot of ground accommodated the camps for kings and rulers and feudatories who came to meet the emperor In this *Skandhāvāra* area of Harsa there were ten kinds of encampments[1] These included kings from many countries, enemy kings and feudatory kings defeated in battles, embassies from many foreign lands, *Mleccha* races, principal representatives from amongst the people and also religious heads and teachers who specially came to see the king There was additional open area all of which was known as *Ajira* (p 25)

Rājakula

At the end of the *Skandhāvāra* the *Rājakula* was situated in a well defended portion It was also named *Rājabhavana*, *Rājaprāsāda* or

1 *Harsa-carita A Cultural commentary*, pp 37–38

Rājamandira, its entrance was known as *Rājadvāra*, and the place was well guarded There was no restriction against entry in the *Skandhāvāra* which was open to all the public but entry into the *Rājakula* was restricted and strictly controlled The entrance of the *Rājakula* was guarded by the *Vāhya Pratihāras*, i e, chamberlains posted outside or in the palace The first portion of the *Rājadvāra* on both sides of the entrance consisted of several rooms in one or more storeys known as *Dvāra Prakostha* or *Alinda* It is stated that at the time of Rājyasrī's marriage goldsmiths were seated in the *Alinda* portion and working to make golden ornaments (142) The etymology of *Alinda* (*Alim dadāti*) may be traced to an earthen cup called *Ali*[2] in which some drink or eatable was offered to the guests The *Alinda* was named *Bahirdvāra Prakostha* in Gupta Sanskrit (Hindi *Barautha*) In Pāninian Sanskrit the *Alinda* portion of the house was known as *Praghana* or *Praghāna* (see *Rājakula*, Plate 2[3], in *Harsa-carita A Cultural Commentary*)

The system of Kaksā

Inside the *Rājakula* there was a regular scheme of courts (*kaksā*) The palace of Harsa was planned in three courts In the *Kādambarī* the palace of Tārāpīda, father of Candrāpīda, was divided into seven courts which the prince had had to pass through in order to meet his father In the *Rāmāyana* the palace of Daśaratha is stated to have five courts The palace of Rāma as crown prince (*Yuvarājabhavana*) had only three courts (Ayodhyā , 5 5) In the first court of Harsa's palace on the left side of the *Rājadvāra* was an extensive pavilion (*Āsthāna-mandapa*) for the royal elephants (*ibha-dhisnyāgāra*) in which the king's own elephant *Darpaśāta* was kept On the right side opposite to

2 The word *Ali* for an earthen cup is still current in the dialect of western Uttar Pradesh The word is also preserved in Sanskrit *Aliñjara* meaning a very large storage jar (*Alimajarayati Alimjaraḥ = Mahākumbha Amarakośa*, 2 9 31) These have been found in the excavations at Nālandā, Rājaghāta, Kāsīpurā The reason of such a big jar being named as *Aliñjara* was that when these were made all the available clay was diverted for them and the smaller cups went by default

3 There is a *sūtra* in Panini, that the *Praghana* denoted a portion of the house (*agāraikdese*) (Ref 3 3 79) which the *Kāśikā* equates with *Bāhyadvāra Prakoṣṭha* Bāna also has used *Bahirdvāradesa*, i e, a portion of the outer gate

it was the stable (*mandurā*) for the king's own horses who were known as *Bhūpālavallabhaturanga* Later on such horses for the king's own use began to be called merely as *Vallabha* It should be noted that the arrangement for the horse and elephant wings and the army outside in the *Skandhāvāra* was a general one but inside the *Rājakula* in the first floor it was intended to accommodate the horses and the elephants for the king's own use It is therefore that Bāna often refers to the king riding on the royal elephants or horses entering the entrance and crossing the four courts mounting near the big staircase (*Mahā-sopāna*) leading to the hall of public audience

In the second court at the centre was located the *Vāhyāsthāna Mandapa*, i e, the hall of public audience also called *Sabhā* from ancient time or *Sadas*, also known as *Āsthāyikā* or *Sarvosara* In Moghul palace architecture this was known as Darbare-am In front of it was the extensive first court also called *Ajira* Upto this point the king had the privilege to mount his horse or elephant In order to gain access into the audience hall the king had to dismount at the foot of the staircase After mounting the steps the entry into the audience hall was obtained We may understand in the light of the above why Harsa rode on the back of his she-elephant upto the foot of the stairway and dismounting there entered the *Āsthānamandapa* and put his seat on the throne placed there (*Ityevam āsasāda āvāsam, mandiradvāri ca visarjitarājalokaḥ, praviśya ca avatatāra, bāhyāsthānamandapasthāpitam āsanam ācakrāma*) Candrāpīda took the decision of his military conquest in the *Āsthānamandapa* In the *Kādambarī* it is described as *Sabhāmandapa* (*Kādambarī*, 111) In the Delhi fort there is an open court in front of the Darbare-am which may be identified as *Ajira* At the time of Prabhākaravardhana's illness, his friendly kings and feudatories assembled in the *Ajira* to express their sympathies (154) When the king used to convene a Darbar or hold assembly or courts of justice it was always in the Darbare-am or *Bahyāsthānamandapa*[4] After the death of Rājyavardhana, Harsa took counsel with his Senāpati Simhanāda and Marshal of the Elephants Skandagupta in the *Bāhyāsthānamaṇḍapa* At that time there were many kings present in that hall When Harsa had taken the decision to go on a military expedition for the conquest of the whole earth and had dictated the same to his minister for peace and war (*mahāsandhivigrāhaka*) named

4 The Darbare-am has been called *Sarvosara* = Sanskrit *Sarvopasara* in the language of its time in the *Pṛthvīcandra-carita* (1421).

Rājamandira, its entrance was known as *Rājadvāra*, and the place was well guarded There was no restriction against entry in the *Skandhāvāra* which was open to all the public but entry into the *Rājakula* was restricted and strictly controlled The entrance of the *Rājakula* was guarded by the *Vahya Pratihāras*, *i e*, chamberlains posted outside or in the palace The first portion of the *Rājadvāra* on both sides of the entrance consisted of several rooms in one or more storeys known as *Dvāra Prakostha* or *Alinda* It is stated that at the time of Rājyasrī's marriage goldsmiths were seated in the *Alinda* portion and working to make golden ornaments (142) The etymology of *Alinda* (*Alim dadāti*) may be traced to an earthen cup called *Ali*[2] in which some drink or eatable was offered to the guests The *Alinda* was named *Bahirdvāra Prakostha* in Gupta Sanskrit (Hindi *Barautha*) In Pāninian Sanskrit the *Alinda* portion of the house was known as *Praghana* or *Praghāna* (see *Rājakula*, Plate 2[3], in *Harsa-carita A Cultural Commentary*)

The system of Kaksā

Inside the *Rājakula* there was a regular scheme of courts (*kaksā*) The palace of Harsa was planned in three courts In the *Kādambarī* the palace of Tārāpīda, father of Candrāpīda, was divided into seven courts which the prince had had to pass through in order to meet his father In the *Rāmāyana* the palace of Dasaratha is stated to have five courts The palace of Rāma as crown prince (*Yuvarājabhavana*) had only three courts (Ayodhyā , 5 5) In the first court of Harsa's palace on the left side of the *Rājadvāra* was an extensive pavilion (*Āsthāna-mandapa*) for the royal elephants (*ibha-dhisnyāgāra*) in which the king's own elephant *Darpaśāta* was kept On the right side opposite to

---

2 The word *Ali* for an earthen cup is still current in the dialect of western Uttar Pradesh The word is also preserved in Sanskrit *Aliñjara* meaning a very large storage jar (*Alimajarayati Alimjaraḥ* = *Mahākumbha Amarakośa*, 2 9 31) These have been found in the excavations at Nālandā, Rājaghāta, Kāsīpurā The reason of such a big jar being named as *Aliñjara* was that when these were made all the available clay was diverted for them and the smaller cups went by default

3 There is a *sūtra* in Panini, that the *Praghana* denoted a portion of the house (*agāraikdeśe*) (Ref 3 3 79) which the *Kāśikā* equates with *Bāhyadvāra Prakostha* Bāna also has used *Bahirdvāradesa*, *i e*, a portion of the outer gate

it was the stable (*mandurā*) for the king's own horses who were known as *Bhūpālavallabhaturanga* Later on such horses for the king's own use began to be called merely as *Vallabha* It should be noted that the arrangement for the horse and elephant wings and the army outside in the *Skandhāvāra* was a general one but inside the *Rājakula* in the first floor it was intended to accommodate the horses and the elephants for the king's own use It is therefore that Bāna often refers to the king riding on the royal elephants or horses entering the entrance and crossing the four courts mounting near the big staircase (*Mahā-sopāna*) leading to the hall of public audience

In the second court at the centre was located the *Vāhyāsthāna Mandapa*, i e , the hall of public audience also called *Sabhā* from ancient time or *Sadas*, also known as *Āsthāyikā* or *Sarvosara* In Moghul palace architecture this was known as Darbare-am In front of it was the extensive first court also called *Ajira* Upto this point the king had the privilege to mount his horse or elephant In order to gain access into the audience hall the king had to dismount at the foot of the staircase After mounting the steps the entry into the audience hall was obtained We may understand in the light of the above why Harsa rode on the back of his she-elephant upto the foot of the stairway and dismounting there entered the *Āsthānamandapa* and put his seat on the throne placed there (*Ityevam āsasāda āvāsam, mandiradvāri ca visarjitarājalokaḥ, praviśya ca avatatāra, bāhyāsthānamandapasthāpitam āsanam ācakrāma*) Candrāpīda took the decision of his military conquest in the *Āsthānamandapa* In the *Kādambarī* it is described as *Sabhāmandapa* (*Kādambarī*, 111) In the Delhi fort there is an open court in front of the Darbare-am which may be identified as *Ajira* At the time of Prabhākaravardhana's illness, his friendly kings and feudatories assembled in the *Ajira* to express their sympathies (154) When the king used to convene a Darbar or hold assembly or courts of justice it was always in the Darbare-am or *Bahyāsthānamandapa*[4] After the death of Rājyavardhana, Harsa took counsel with his Senāpati Simhanāda and Marshal of the Elephants Skandagupta in the *Bāhyāsthānamaṇḍapa* At that time there were many kings present in that hall When Harsa had taken the decision to go on a military expedition for the conquest of the whole earth and had dictated the same to his minister for peace and war (*mahāsandhivigrāhaka*) named

---

4 The Darbare-am has been called *Sarvosara* = Sanskrit *Sarvopasara* in the language of its time in the *Pṛthivīcandra-carita* (1421).

Avanti, he having dismissed the assembly of kings left the *Bāhyāsthānamandapa* to go for his mid-day toilet (*Iti krtamscayas ca muktāsthāno visarjitarājalokaḥ snānārambhākānksī sabhām atyāksīt* 194)

In the *Rājakula* there were two *Āsthānamandapas* of audience chamber One was the *Bāhyāsthānamandapa* or Darbare-am described above which was placed in the second court of the *Rājakula* The other was inside the *Rājakula* in the *Dhavalagrha* portion usually at the end of the series of courts wihch was known as *Bhuktāsthānamandapa* corresponding to the Darbare-khas of Moghul times The distinction between the outer and the inner *Āsthānamandapas* is very clear both in the *Harsa-carita* and the *Kādambarī* In the *Bhuktāsthanamandapa* the king used to take rest and enter into discourse or consultation with his selected friends, ministers and inmates of the harem

This he did after taking his meals when he wished to retire and hence the name *Bhuktāsthānamandapa* was justified This was also known as *Pradosāsthānamandapa*, i e, the place when the king gave audience in the evening It is stated that Harsa on the day of his taking the decision about his military conquest did not stop for any length of time in the *Pradosāsthānamandapa* but left it quite soon to go to his retiring room (*Pradosāsthāne nāticiram tasthau* 195) There used to be a court (*Ajira*) in front of the *Bhuktāsthānamandapa* with a pavilion in it We can, therefore, understand the statement that Bāna at the time of his first meeting with Harsa after crossing the three courts saw him in the *Bhuktāsthānamandapa* when the king was seated under a pavilion in the court of the hall of private audience (*Dauvārikena upadisyamānavartmā samatikramya trīni kaksāntarāni caturthe bhuktāsthānamandapasya purastād ajire sthitam* 69) In the *Kādambarī* the Cāndāla girl carrying the parrot in the cage saw the king in the *Bāhyāsthānamandapa* The elaborate description given by Bāna relates to the hall of public audience After the king had accepted the parrot Vaisampāyana from the Cāndāla girl he dismissed the assembly of kings and returned to the inner portion of the palace to fulfil his mid-day routine and for bath and food, etc (*Visarjitarājalokaḥ ksitipatiḥ āsthānamandapād uttasthau Kādambarī*, 13) After the king had finished his toilet and usual routine he retired to the *Bhuktāsthānamandapa*, hall of private audience, where in company of his friends, ministers and queens he listened to the story as recited by the parrot Vaisampāyana

The portions included in the first and the second courts of the *Rājakula* was known as *Bāhya* or the outer one, and hence the chamber-

lains and attendants moving in this portion were known as *Bāhya-pratihāra* Beyond this was the palace proper and the chamberlains and attendants specially appointed to that portion were known as *Antarapratihāra* or *Abhyantaraparijana*

Bāna had given an elaborate description of the *Dhavalagrha* or the palace situated in the third court Round the *Dhavalagrha* there used to be a contingent or other as follows

1 *Grhodyāna* (The palace garden) It was also known as *Bhavanodyāna* It contains a number of flowers and flowery plants and trees and green houses or groves covered with creepers Sited in it were the lotus ponds and the *Krīdāparvata*, named in the *Kādambarī* as *Dāru-Parvata*, which was an artificially improvised hill intended to serve for the pastime of the king and queens

2 *Grha-Dīrghikā* In the palace garden and other portions of the palace there was a flowing canal of water known as *Grha–Dīrghikā* which derives its name from its length In its intermediate stages small fountains and water ponds (*Krīdāvāpī*) were improvised for lotuses and *Hamsas*, who were the inmates of the palace, enjoyed themselves It was also a feature of the palace architecture in Iran in the time of Khusaru Parvez In his palace such a long canal had been brought from Kohe Bihistuna to supply water to the Kasare Siri which was the name of his palace[5]

Vyāyāma-bhūmi the place for the king's gymnasium It is stated that king Śudraka after dismissing his court went to his *Vyāyāma-bhūmi* or gymnasium, where he took a course of routine

5 I am indebted for this information to my friend Maulavi Mohd Asraf, Supdt of Archaeology in Delhi This was known as Nahare Bihista, heavenly canal That such a canal of water existed also in Moghul palaces inside the red fort in Delhi is well known This feature of palace architecture continued during mediaeval times also Vidyāpati in his *Kīrtilatā* has mentioned *Krīdā-saila*, *Dhārā-grha*, *Pramadavana*, *Puspavātikā* and also *Krtrima-nadī*, *i e*, an architectural canal of flowing water, which was another name of *Bhavana-Dīrghikā* The reference in Vidyāpati's *Kīrtilatā* preceded the Moghul palaces by a couple of centuries This feature of the architecture in royal palaces existed not only in India but also outside In the palace named Hampton Court of Tudor Henry VIII this was known as Long Water which seems to be so close to the Indian *Dīrghikā*.

exercises That the king observed such a routine is also mentioned in the *Arthaśāstra* of Kautilya We learn from Pānini's *Astādhyāyi* that the senior wrestlers who gave wrestling training to the king were known as *Rājayudhvā* (3 295)

Snāna-grha or Dhārā-grha The *yantradhārāgṛha* and *snānabhūmi*, i e, the fountain and the swimming pool, formed a contingent part of the *Vyāyāma-bhūmi* Ksemendra has named it *Nimajjanamandapa* in his *Lokaprakāśa* and the *Prthivīcandra-carita* calls it *Mājanaharam* (Sanskrit *Majjanagrha*), 14th century

Deva-grha Inside the *Dhavalagrha* there used to be a religious shrine with an image of the deity worshipped by the king and other inmates of the palace It was known as *Devagrha*, which Ksemendra names as *Devārcanamandapa* in *Lokaprakāsa*

Toyakarmānta The place for storage of drinking water, which was placed in charge of an officer named *Toyakarmāntika*, or the Superintendent of water-works

Mahānasa the royal kitchen

Āhāramandapa The dining hall or the pavilion where the king took his meals

In addition to the above we also find in the *Kādambarī* a reference to *Sangītabhavana* or the Music Hall (91), *Āyudhaśālā* or the armoury (87), *Bānayogyāvāsa* or the ground for the practice of archery (90), and *Adhikaranamandapa* or the court of justice (88) which were located in the different portions of the palace Hemacandra (12th century) speaks of a *Śrama-grha* inside the palace in which the king gave himself exercise in wrestling and archery, which corresponds to the *Vyāyāma-bhūmi* and *Bānayogyāvāsa* of the *Kādambarī*

Besides the component parts of the palace the main portion was the *Dhavala-grha* also named *Śuddhānta* in which the king and his female inmates resided

Dhavala-grha The *Dhavalagrha* was the palace proper forming the residential quarter In Hindi it is called *Dhaurāhara*, literally, the White House The entrance to the *Dhavala-grha*, according to Bāna, was known as *Grhāvagrahanī*, in which *Grha* signified *Dhavala-grha* and *Avagrahanī* the *Dehalī* or threshold, i e, the point where strict checking was made by the chamberlains posted for the purpose The doorkeepers appointed here were much more experienced and trustworthy In the *Rāmāyaṇa* this portion of the palace is named

Pravivikta-kaksa (Ayodhyā, 16 47), i e, the secluded court, where Rāma along with Sītā was given accommodation as prince-regent and where only trustworthy persons were allowed to enter The chamberlain in charge of this portion has been mentioned in the *Rāmāyana* to be an aged person holding a staff in his hand (*Vetra-pāni*) and placed as superintendent over the inmates of the harem (*Stryadhyaksa*) This is confirmed by the description of Bāna

The *Dhavalagrha* or the palace proper was architecturally formed, planned in two or more storeys The king and the queen usually lived in the upper stories Just after entering the *Dhavalagrha* one found two staircases on right and left leading to the upper floor Bāna has stated that king Prabhākaravardhana at the time of his illness was occupying the upper floor of the palace It is also said that the chamberlains angrily forbade the noise or the sound produced by treading on the staircase Harsa went to see his father several times in the upper storey (*Ksanamātram ca sthitvā pitrā punarāhārārtham ādisyamānaḥ dhavalagrhād avatatāra* 159) and then came down There used to be an extensive court in the middle of the *Dhavalagrha* and round it were series of rooms or the *Śālās* because of which that portion was named *Catuḥśāla* The *Catuḥsāla* was known in Gupta Sanskrit as *Samjavana* Bāna has used the word *Samjavana* which formed part of the palace of Prabhākaravardhana (155) Prabhākaravardhana himself was in the upper storey of the palace but servants were assembled on the ground floor in the *Catuḥśāla* and sorrowing for the king's illness It appears that the rooms of the *Catuḥsāla* portion were used for the king's guest and for storage of clothes (*Vastrāgāra*) and other objects

In the middle portion of the *Catuḥśāla* there used to be a pavilion supported on pillars known as *Subīthi* which was enclosed by triple screens (*Triguna Tiraskāranī* 155) This was separated from the rooms of the *Catuḥśāla* by a pathway alround open to the sky The *Subīthi* portion was entered into by side entrances (*Paksadvāra*) In the Ajanta painting we may see the kings and queens seated in the *Subīthi* portion enclosed by the triple screens and furnished with side-entrances which helps us to understand this portion of *Dhavalagrha* (Chief of Aundha, Ajanta, Plate 67 77) The middle portion of the *Subīthi* was like a platform known as *Vitardikā* which was a covered pavilion (178) (see *Dhavalagrha*, Plate 27, in *Harsacarita A Cultural Commentary*)

Upper Storey of the Dhavalagrha In the upper storey of the *Dhavalagrha* on the front side the central portion was called *Pragrīvaka*

and the two side portions were called *Saudha* and *Vāsabhavana* or *Vāsagrha* In the *Vāsagrha* was located the *Śayanagrha* or the sleeping chamber There were wall paintings in the *Vāsabhavana* (127) Hence this particular room as known was *Citraśālikā* (Hindi *Citrasārī*) Queen Yasovatī used to sleep in *Vāsabhavana* Harsa also occupied for his nightly rest the *Vāsabhavana* The *Saudha* portion was exclusively occupied by the queens It had an open roof on which queen Yasovatī used to enjoy moonlight by putting off her upper garment (127) The central portion was called *Pragrīvaka* because it occupied the *grīvā* or neck portion of the palace In the *Arthaśāstra* also in the mention of *Pragrīvaka* in the palace of the princess (*Kumarī-sāla*) (*Arthaśāstra*, 2 31), it is stated that the female guests that had come during the illness of Prabhākaravardhana were accommodated in the *Pragrīvaka* portion which was enclosed by screens on all sides (155)

The *Pragrīvaka* was also known as *Mukhaśāla*, corresponding to it the back portion on the upper storey was known as *Candraśālika* which was a roofed pavilion supported on pillars in which the king and queens enjoyed the moonlight Queen Yasovatī in her stage of pregnancy used to sit in the *Candrasālikā* and enjoyed herself looking at the *Sālabhañjikā* figures

The two long verandahs on right and left connecting the *Candrasālika* and the *Pragrīvaka* were known as *Prāsādakuksi* furnished with ventilators or latticed windows (*Vātāyana*) In them the king enjoyed music and dance (*Antaḥpura-samgīta*) together with his select friends and guests, and inmates of the palace (*Kādambarī*, 58, Plate 28)

Comparative literary differences

The above picture of a royal palace given by Bāna may be understood with the help of literary references preceding or following the works of Bāna The *Rāmāyana* of Vālmīki describes the palace of Daśaratha and of Rāma as prince The palace of Dasaratha has five courts Rāma entered three of them riding in his chariot and then entered the last two on foot (Ayodhyā , 17 20) King Dasaratha also occupied the upper storey of his palace like king Prabhākaravardhana When Rāma went to see his father he went up to the upper floor (*Prāsādam āruroha* Ayodhyā , 3 32 32) Similarly Vasistha coming to king Dasaratha ascended to the upper floor (*Prāsādam adhiruhya* Ayodhyā , 5 22)

Rāma was prince-regent His palace was separate from that of king Dasaratha but from the point of architecture the two resembled

ach other very much Rama's palace consisted of three courts In Rama's palace Vasistha rode on his chariot upto the third court (Ayodhyā, 5 5)

In this connection the evidence of Bāna is valuable When prince Candrāpīda returned from the college where he received his education, a separate palace was provided for him called *Yuvarāja-bhavana* or *Kumāra-bhavana* Similarly for a princess a separate palace named *Kumārī-antaḥpura* was provided In the palace of Candrāpīda there were two portions *Śrī-mandapa* and *Śayanīya-gṛha* *Śrī-mandapa* was the outer portion and *Śayanīyg-gṛha* the inner portion of the palace (*Kādambarī*, 96) In the *Kumārī-antaḥpura* of Kādambarī also there was a *Śrī-mandapa* portion (*Kādambarī*, 186)

We find that in the Tudor palace named Hampton Court there was a palace for the prince-regent in the same portion but separate from the main royal palace This had three portions named Presence Chamber, Drawing Room and Bed Room Of these the Presence Chamber corresponded to *Śrī-mandapa* of the Indian palaces where the prince received his guests There was a well furnished seat which was occupied by prince Candrāpīda (*Kādambarī*, 96) The *Śayanīya-gṛha* was the Bed-room in these palaces In the palace of Rāma in the first court there was accommodation for the royal horses and elephants There were rooms for Rāma and Sītā in the third court, which was a secluded portion (*pravivikta kaksa*) In between the first and the third court there was most probably the drawing room of the audience chamber which was usually situated in the second court It is stated that in the third court old chamberlains holding staff in their hands were appointed They were known as *Stryadhyaksa* and devoted young men were appointed as guards holding weapons in their hands (Ayodhyā, 16 1) There is a marked resemblance between the palace of Rāma and Harsa The palace of Harsa (*Kumāra-bhavana*) was separate from that of Prabhākaravardhana as was the palace of Rāma from that of Dasaratha When Harsa returned from his hunting expedition he first came to the entrance of *Rājakula* where the chamberlain bowed to him, and from that point he entered the *Dhavalagṛha* and going upstairs he saw his ailing father, king Prabhākaravardhana Then he came down from the upper floor of the *Dhavalagṛha* and went to his own palace with an attendant In the evening time he came again to see his father and mounted up the staircase He remained there the whole night and again came down the next morning, and although the groom was ready with the horse he preferred to walk on foot to his palace

(160) This indicates that the palace of Harsa was located outside the entrance of the *Rājabhavana* or royal palace proper In the *Rāmāyana* there is a detailed description of the palace of Rāvana (Sundarakānda, ch 6–7) The whole area which is described as *Ālaya*, contained the palace (*bhavana*) of Rāvana architecturally planned in several portions (*Prāsāda*) These three words correspond to *Rājakula*, *Dhavalagrha* and *Vāsabhavana* which were placed one inside the other Rāvana's *Mahāśāla* had a staircase In the extensive palace (*Mahāniveśana*) or *Rājakula* of Rāvana there were several component parts, *e g*, *Latāgrha*, *Citraśālāgrha*, *Krīdāgrha*, *Dāruparvataka*, *Kāmagrha*, *Cāpasālā* (armoury), *Candraśālā* (moonlight house), *Niśāgrha* (night chamber), *Puspagrha*, etc Several of these features correspond to those in the palace described by Bāna The *Candraśālā* is common to both The *Citrasālā* of the *Rāmāyana* was the same as the *Vāsabhavana* of Harsa, where there was the Bed-Chamber with paintings on the walls and which was therefore justifiably known as *Citraśālikā*

Asvaghosa (1st century A D) describes the house of Nanda as *Vimāna* comparing it to *Devavimāna* That house was divided into spacious courts Once Buddha arrived at the entrance of Nanda's house, on his begging round At that time Nanda was seated with his wife Sundarī on the upper floor of his house As soon as Nanda learnt about it he got down and passing through the wide courts ran to meet the Buddha But the courts were so spacious that it took him a long time to pass through them and therefore he felt agitated as to why they were so expansive[6] Aśvaghosa has also mentioned that in the upper storey of his palace there were *Gavāksa* ventilators (4 28) This seems to be evidently a reference to the *Prāsādakuksi* or the two galleries connecting the *Pragrīvaka* in front and the *Candrasālikā* at the back These galleries were provided with carved latticed works as clearly mentioned by Bāna They were closed with shutters which could be opened to give a clear view of the outside (*Vighatitakapātaprakatavātāyanesu mahāprāsādakuksisu Kādambarī*, 58) These galleries were utilised for dance and musical performances

In the *Pādatāditakam* the large houses of the courtesans are stated to be divided into spacious courts well separated from each other (*Asambaddhakaksāvibhāgāni* 1 12) They were well sprinkled with water (*Sikta*) and cleansed off their dust with air blown through hollow

6 प्रसादसस्थो भगवत्तमन्त प्रविष्टमश्रौषमनुग्रहाय ।
अतस्त्वरावानहमभ्युपेतो गृहस्य कक्षामहतोऽभ्यसूयन् ॥ (५ ८)

tubes (*Susiraphūtkrta*) There are many other technical details mentioned about their construction, e g, *Vapra* (raised foundations), *Nemi* (deep foundation), *Śāla* (ramparts), *Harmya* (upper storey), *Śikhara* (spires), *Kapotapālikā* (a special moulding with a row of pigeons like motif), *Simhakarna* (two corners of the *Gavāksa* raised aloft like the two ears of a lion), *Gopānasī* (the projecting top above the *Gavāksa* resembling a long nose of a bull), *Valabhī* (a small pavilion on the top storey), *Attālikā* (towers of the gateway), *Avalokana* (a room on the upper storey for looking outside), *Pratolī* (rooms for connecting the towers of the gateway) (Hindi *pola*), *Vitanka* (a platform on the ground floor), *Prāsāda* (a palace), etc Bāna also refers in his description of Sthānvīsvara to *Prāsāda*, *Pratolī* and *Śikhara* (142) As in the palace of Prabhākaravardhana there is mention of *Vitardi* (platform in the *Catuḥsāla* of the ground floor), *Samjavana* (*Catuḥsāla*), *Vīthi* in the *Pādatāditakam*

In the description of Vasantasenā's house as given in the *Mrcchakatika* we find reference to eight courts (Prakostha) which has same meaning as Kaksa)

These traditions of house-building continued with minor changes even during the mediaeval period We read of these features in the *Dvyāsraya Kāvya* of Hemacandra (12th century) and *Kīrtilatā* of Vidyāpati (14th century) and in the *Varnaratnākara* of Jyotesvara Thakkura and *Prthivīcandra-carita* (1421) and also find them continued in the Moghul palace of Delhi and Agra In the *Kumārapāla-carita*, *Āsthānamandapa* is called *Sabhā* or *Mandapikā* There is mention also of the *Grhodyāna* adjacent to the *Dhavalagrha*, as shown in the illustration of the *Rājakula* The *Grhodyāna* is referred to as *Bhavanodyāna* or *Mandirodyāna* in the *Brhatkathā-Śloka-Samgraha* of Budhasvāmin and was known as Najara-bag, in Muslim times Hemacandra has given a detailed account of *Bhavanodyāna* located inside the royal palace (*Dvyāśraya Kāvya, 3/1—5/87*) The *Bhavanodyāna* occupied an extensive area between the *Asthānamandapa* of the second court and the *Dhavalagrha* proper of the third court In this palace garden there were many kinds of trees, creepers, flowers of which a full list is given by Hemacandra There was also a lotus pond and a *Krīdāparvata*, an artificial hillock for royal pastime, with many other contingent buildings and bowers and also an elaborate water fountain The summer house (*Hima-grha*) described by Bāna in great detail in the *Kādambarī* also forms part of the palace garden, and continued as Sāvana Bhādo in Mughal times There are many points of similarity

(160) Thıs ındıcates that the palace of Harṣa was located outsıde the entrance of the *Rājabhavana* or royal palace proper In the *Rāmāyana* there ıs a detaıled descrıptıon of the palace of Rāvana (Sundarakānda, ch 6–7) The whole area whıch ıs descrıbed as *Ālaya,* contaıned the palace (*bhavana*) of Rāvana archıtecturally planned ın several portıons (*Prāsāda*) These three words correspond to *Rājakula, Dhavalagrha* and *Vāsabhavana* whıch were placed one ınsıde the other Rāvana's *Mahāśāla* had a staırcase In the extensıve palace (*Mahānıveśana*) or *Rājakula* of Rāvana there were several component parts, *e g*, *Latāgrha, Cıtraśālāgrha, Krīdāgṛha, Dāruparvataka, Kāmagrha, Cāpasālā* (armoury), *Candrasālā* (moonlıght house), *Nısāgrha* (nıght chamber), *Puspagrha*, etc Several of these features correspond to those ın the palace descrıbed by Bāna The *Candrasālā* ıs common to both The *Cıtrasālā* of the *Rāmāyana* was the same as the *Vāsabhavana* of Harsa, where there was the Bed-Chamber wıth paıntıngs on the walls and whıch was therefore justıfiably known as *Cıtrasālıkā*

Asvaghosa (1st century A D) descrıbes the house of Nanda as *Vımāna* comparıng ıt to *Devavımāna* That house was dıvıded ınto spacıous courts Once Buddha arrıved at the entrance of Nanda's house, on hıs beggıng round At that tıme Nanda was seated wıth hıs wıfe Sundarī on the upper floor of hıs house As soon as Nanda learnt about ıt he got down and passıng through the wıde courts ran to meet the Buddha But the courts were so spacıous that ıt took hım a long tıme to pass through them and therefore he felt agıtated as to why they were so expansıve[6] Asvaghosa has also mentıoned that ın the upper storey of hıs palace there were *Gavāksa* ventılators (4 28) Thıs seems to be evıdently a reference to the *Prāsādakuksı* or the two gallerıes connectıng the *Pragrīvaka* ın front and the *Candraśālıkā* at the back These gallerıes were provıded wıth carved lattıced works as clearly mentıoned by Bāna They were closed wıth shutters whıch could be opened to gıve a clear vıew of the outsıde (*Vıghatıtakapātaprakatavātāyanesu mahāprāsādakuksısu Kādambarī,* 58) These gallerıes were utılısed for dance and musıcal performances

In the *Pādatādıtakam* the large houses of the courtesans are stated to be dıvıded ınto spacıous courts well separated from each other (*Asambaddhakaksāvıbhāgānı* 1 12) They were well sprınkled wıth water (*Sıkta*) and cleansed off theır dust wıth aır blown through hollow

6 प्रसादसस्थो भगवन्तमन्त· प्रविष्टमश्रौषमनुग्रहाय ।
अतस्त्वरावानहमभ्युपेतो गृहस्य कक्षामहतोऽभ्यसूयन् ॥ (५८)

tubes (*Susīraphūtkrta*) There are many other technical details mentioned about their construction, e g, *Vapra* (raised foundations), *Nemi* (deep foundation), *Śāla* (ramparts), *Harmya* (upper storey), *Śikhara* (spires), *Kapotapālikā* (a special moulding with a row of pigeons like motif), *Simhakarna* (two corners of the *Gavāksa* raised aloft like the two ears of a lion), *Gopānasī* (the projecting top above the *Gavāksa* resembling a long nose of a bull), *Valabhī* (a small pavilion on the top storey), *Attālikā* (towers of the gateway), *Avalokana* (a room on the upper storey for looking outside), *Pratolī* (rooms for connecting the towers of the gateway) (Hindi *pola*), *Vitanka* (a platform on the ground floor), *Prāsāda* (a palace), etc Bāna also refers in his description of Sthānvīsvara to *Prâsāda*, *Pratolī* and *Śikhara* (142) As in the palace of Prabhākaravardhana there is mention of *Vitardi* (platform in the *Catuḥsāla* of the ground floor), *Samjavana* (*Catuḥsāla*), *Vīthi* in the *Pādatāditakam*

In the description of Vasantasenā's house as given in the *Mrcchakatika* we find reference to eight courts (Prakostha) which has same meaning as Kaksa)

These traditions of house-building continued with minor changes even during the mediaeval period We read of these features in the *Dvyāsraya Kāvya* of Hemacandra (12th century) and *Kīrtilatā* of Vidyāpati (14th century) and in the *Varnaratnākara* of Jyotesvara Thakkura and *Prthivīcandra-carita* (1421) and also find them continued in the Moghul palace of Delhi and Agra In the *Kumārapāla-carita*, *Āsthānamandapa* is called *Sabhā* or *Mandapikā* There is mention also of the *Grhodyāna* adjacent to the *Dhavalagrha*, as shown in the illustration of the *Rājakula* The *Grhodyāna* is referred to as *Bhavanodyāna* or *Mandirodyāna* in the *Bṛhatkathā-Śloka-Samgraha* of Budhasvāmin and was known as Najara-bag, in Muslim times Hemacandra has given a detailed account of *Bhavanodyāna* located inside the royal palace (*Dvyāsraya Kāvya*, 3/1—5/87) The *Bhavanodyāna* occupied an extensive area between the *Āsthānamandapa* of the second court and the *Dhavalagrha* proper of the third court In this palace garden there were many kinds of trees, creepers, flowers of which a full list is given by Hemacandra There was also a lotus pond and a *Krīdāparvata*, an artificial hillock for royal pastime, with many other contingent buildings and bowers and also an elaborate water fountain The summer house (*Hima-grha*) described by Bāna in great detail in the *Kādambarī* also forms part of the palace garden, and continued as Sāvana Bhādo in Mughal times There are many points of similarity

between the descriptions of Bāna and Hemacandra In these a study of the horticultural material in ancient Indian literary texts is a vastly interesting subject It is stated that queen Yaśovatī held in high affection the jasmine creeper (*Jāti-guccha*), the pomegranate, the young *Bakula*, and the mango sappling at the door of the house (*Bāla-sahakāra*) (164–165)

In the *Kīrtilatā* of Vidyāpati the description of the palace includes several motifs of ancient tradition, namely *Kāñcana-kalaśa* (golden vase on the top of the spire), *Pramadavana* (female garden), *Puspa-vātikā* (flower-garden), *Krtrimanadī* (long canal), *Dīrghikā*, *Krīda-saila* (artificial hillock), *Dhārāgrha* (water fountain), *Yantra-vyajana* (mechanical fan), *Śrngārasanketa*, *Kāmagrha* (dalliance house), *Mādhavī-mandapa* (grove of Hiptage creeper), *Khatvāhindola* (swing with a bed stretch), *Kusuma-sayyā* (flower bed), *Catuhsamapallava* (a small pond of the *Catuḥsama* perfume), *Citraśālā* (a room with paintings) Side by side with this Indian tradition several new terms of Muslim palace architecture had been current which have also been mentioned by Vidyāpati, *e g*, Khas-darbar (*Bhuktāsthānamandapa*), Dar sadar (*Rājadvāra*), Nimaj-gah (*Deva-grha*), Khvabgah (*Āhāramandapa*), Shoramagah (*Sukha-mandira* a term still applied to a portion of the Amīra palace, same as *Ranga Mahala* of a Moghul palace)

In the *Prthivīcandra-carita* also (18th century) several component parts of the palace have been mentioned, *e g*, ventilators (*Aneka-gavāksa*), platforms (*Vedikā*), thrones (*Caukis*), painted hall (*Citra-sālī*), latticed works (*Jāli*), three *stūpikas* on the top (*Trikalasam*), palace with a Torana (*Toranadhavalagrha*), under-ground cellar (*Bhumi-grha*), store-house (*Bhāndāgāra*), granary (*Kosthāgāra*), arms-house (*Śastrāgāra*), fortress (*Gadha*), hostel (*Matha*), temple (*Mandira*) basement (*Padavan*), throne room (*Patasālā*) basement, the staff above the spire (*Dandakalasa*), the fluted stone on the top (*Āmalasāra*), flag (*Āñcalī*), bunting (*Bandanavāra*), five-coloured banner (*Pañcavarna-patākā*), hall of public audience (*Sarvopasara*), hall of special audience (*Mantrosara*), Bathroom (*Manjanahara* = *Mañjana-grha*), seven courts (*Sapta dvārāntara*), city gate (*Pratoli*), forecourt (*Rājāngana*), horse-market (*Ghodahādī*), court (*Rangamandapa*), main pavilion (*Sabhā-mandapa*) —*Prthivīcandra-carita*, pp 131–32 In this list there are several terms mentioned by Bana *Gavāksa*, *Vedikā*, *Citrasāli*, *Torana-dhavala-grha*, *Sabhāmanḍapa* and *Pratoli* were the older terms *Mañjanagrha*, *Sarvosara*, *Mantrosara* and *Rāyangana* were new terms but with older meaning which had become current in Bāna's time

It is necessary to have a clear picture of the mediaeval literary description and surviving monuments in order to understand the description of palace architecture given by Bāna in the *Harsacarita* and the *Kādambarī* The need for different component parts of palaces remain more or less the same leading to an identical planning to the component parts of the royal palaces, and this is the reason why there was so much similarity between the ancient Hindu palaces and the mediaeval Mughal palaces

If we look carefully to the palaces of Akbar, Jehangir and Shahjahan, the Mughal forts of Delhi and Agra, we may discover the meaning of Bāna's description in several respects The apparent reason is that the Mughals had inherited the older building traditions which they adopted in their palaces and at the same time introduced several features of their own We may tabulate these common features between the palaces of Bāna's time, the Mughal palaces and also the Tudor palace, named Hampton Court It is not at all our intention to suggest that any one of them knew or copied the other, but the striking resemblance proves that the basis of their architectural planning was to cater to common needs This comparative chart does render one service essential to our purpose, namely that it brings us to understand the evidence of Bāna in a more clear and consistent manner

	Bāna's palace (7th cent)	*Mughal palaces in old Delhi*	*Hampton Court palace (16–17)*
1	The *Skandhāvāra* encampment in front of the *Rājakula* or palace, and the market place in its *Vipani-mārga*	The extensive open ground in front of the Red fort known as Urdu bazar [7]	
2	The Moat and the Rampart (*Parikhā*) (*Prākāra*)	The ditch & high wall of the red fort	Moat & bridge
3	Entrance to the palace (*Rājadvāra*)	Sadar-darvaja, the main entrance to the palace	The Great Gate House

7 Urdu was the word of a Turkish language meaning army Later on denoting an army encampment Hindi *Vardī* (literary uniform) and English *Horde* are derived from it

	Bāna's palace (7th cent.)	Mughal palaces in old Delhi	Hampton Court palace (16–17)
4	Contingent of rooms and towers of the gateway (*Alinda*, or *Bāhyadvāra prakostha*)	Rows of rooms inside the Sadar-darvaja where now shops are accommodated	Barracks and Porter's Lodge, in the Entrance
5	First court (*Prathama Kaksa*) where the royal elephant and royal stables were kept	Open Court	Base Court
6	The Hall of public audience (*Bāhyāsthānamandapa*) with the grand staircase (*Mahāsopāna*) and the fore-court (*Ajira*)	Dewane-am and the open space in front of it	Great Hall and Hall-Court
7	The staircase leading from the Fore-court into the (*Ajira*) Audience Hall (*Āsthāna-Mandapa*)	The staircase in front of the Dewane-am	Grand staircase King's staircase
8	King's throne in the *Āsthāna-Mandapa*	The royal throne in the Dewane-am	
9	Inner court (*Abhyantarakaksā*)		Clock Court
10	*Dhavala-grha* (inner palace)	Inner palace	Principal Floor
11	*Grhodyāna* (Palace Garden), Pond (*Krīdā-vāpī*) and Lotus pond (*Kamalavana*)	Nazar bagh and its pond	Privy Garden, Pond Garden, (Vinery, Orangery etc.)
12	Royal canal (*Grha-dīrghikā*)	Nahar-e-bahiste	Long canal, "Long water"

	Bāṇa's palace (7th cent)	Mughal palaces in old Delhi	Hampton Court palace (16–17)
13	Bath (*Snāna-gṛha*), Fountain (*Yantra-dhārā*), Bath tub (*Snāna-droṇī*), Kitchen (*Mahānasa*), Dining Hall (*Āhāramandapa*)	Hammam, Houze and Phavvare	Bathing Closet, King's Kitchen, Banqueting Hall, Private Dining Room
14	Temple (*Devagṛha*)	Masjid or Namaj-gah	Royal Chapel
15	*Catuḥsāla*		Cellars on the ground floor
16	Corridors (*Bīthī*)	Khurramgah	Galleries
17	Hall of private audience (*Bhuktāsthānamandapa*)	Darbare-khas	AudienceChamber
18	*Pragrīvaka*, *Gavākṣa* front room with latticed work	Musemmam Burja (Suhag-mandir)	Queen's Gallery Great watching Chamber
19	Mirror House (*Darpana-Bhavana*)	Sisa-mahala The *Ādarsa bhavana* is also mentioned in *Tilakamañjarī* (11th century)	
20	*Śayana-gṛha*, *Vāsa-gṛha* (*Citra-sālikā*), *Saudha*, Hāthi-dāta and *Muktāśaila* (white stone) The Particular Room made of ivory and marble or agate (*Muktāsaila*), sometimes it was made of carved ivory and inset with diamonds and therefore called *Vajramandira*	Personal Chambers for kings and queens Khvabgah with paintings on wall and roof	King's Drawing Room, Queen's Drawing Room, King's Bed Room, Queen's Bed Room
21	Music-hall (*Saṃgītagṛha*)		

	Bāna's palace (7th cent)	*Mughal palaces in old Delhi*	*Hampton Court palace (16-17)*
22	Moon-light pavilion (*Candra-sāla*)		
23	Palace galleries (*Prāsādakuksis*)		Presence Chambers
24	Chamberlain's court (*Pratihāra-grha*)	Khwajasar	Lord Chamberlain's Court, where he and his officials had their lodgings

This list indicates that the architecture of the palace described by Bāna had come from earlier times and continued even after him Actually many other items of palace life and routine in the Indian palaces of the 7th century were borrowed from earlier time, *e g*, attendants, chamberlains, amusements, performances etc This was the outcome of the natural historical process The picture painted by Bāna has to be given greater relief It *is* expected that a study of the palaces built in the time of Uttaravartī Gurjara and Pratihāra kings, Pāla, Paramāra, Cālukya, Yādava, Kākati, Ganga, Vijayanagaravamsi kings and also of the later Mughal emperors will fill the picture of Bāna which will throw light on the details and evolution of Indian palace architecture

The Hampton Court Palace was built by Cardinal Woolsey in 1514 and made over to the Emperor Henry VIII in 1529 and the latter completed it in 1540 It represents the architecture of the early 16th century It was restored after a century and a half in 1680 in the time of William the Third and Queen Anne In the 17th century also in the time of Shahjahan the old palaces were retouched with marble structures We find several points of similarity between the palaces in Delhi and Hampton Court There did not exist any historical connection between these three classes of palaces but the common needs of royal life brought about an internal identity in their planning

The Rashtrapati Bhavana at New Delhi has the following planning —

Central Vista upto India Gate (*Skandhāvāra*), Secretariat (*Adhikaranamandapa*), Main Gate (*Rājadvāra*), Fore Court (*Bāhya-kaksa*), Grand stair-case (*Prāsādasopāna*), Darbar Hall (*Bāhyāsthāna-*

mandapa), Military Secretary's Wing (*Pratihārabhavana*), Audience Room (*Bhuktāsthānamandapa*), Banqueting Room (*Āhāramandapa*), Ball Room (*Prāsādakuksi* for *Antaḥpura-sangīta*), Mughal Garden (*Gṛhodyāna*), Flowers area (*Kamalavana*), Pond (*Krīdāvāpī*), Fountain and Long Canal (*Dīrghikā*)



Mālā Devī Temple At Gyaraspur

KRISHNA DEVA

THIS temple, picturesquely perched on the slope of a hill, is a towering landmark at Gyaraspur which is a place of considerable archaeological interest, situated 24 miles north-east of the district town of Vidisha in Madhya Pradesh Partly rock-cut and partly structural, this temple stands on a large terrace cut out of the hill-side and strengthened by a massive retaining wall The temple faces east and is a *sāndhāra prāsāda* consisting of an *ardha-mandapa* (entrance porch), *mandapa*, *antarāla* and a sanctum with an ambulatory The sanctum is crowned by a lofty *śikhara* of the curvilinear form, capped by an *āmalaka* and *kalasa*

EXTERIOR

The exterior of the temple is exquisitely carved with figures and designs in relief The larger niches, crowned by elaborate *udgamas* or pediments of *caitya*-arches, the smaller niches, surmounted by tall pediments decorated with a mesh of *caitya-gavākṣas*, and the projecting balconies which are also crowned by a pediment of *caitya*-arches, form the most conspicuous ornamentation of the elevation Added to this are the interesting panels of figure reliefs, scrolls and other decorative designs occurring on the basement mouldings The basement shows the usual mouldings of *khura*, *khumbha*, *kalasa*, occasionally relieved with interesting faces (usually carried on two

adjacent angles) and scrolls in relief, *antara-patra*, *kapotālī* carved with *caitya*-arches in relief, *chādya* moulding containing repeat pattern of miniature shrines, and *janghā*, containing occasional niches with figure sculptures From the basement mouldings project six niches on the southern side and two on the front or eastern side Each niche is crowned by a pediment of *caitya-gavākṣas*, those occurring below the *āsanapaṭṭa* of the balconies with the *kakṣāsanas* being more elaborate than others The balconies have the usual components, but are mainly decorative Their *jālaka*-windows admit extremely insufficient light and do not serve an effective functional purpose

The figures carved on the niches of the façades comprise Dikpālas and Jaina Yakṣas and Yakṣīs, while the relief panels show human faces and scrolls Most of the decoration of the elevation consists of architectural motifs like the *caitya-gavākṣa* and miniature shrine and this is one of the rare temples where such motifs have been used with great decorative effect There are in all six projections in the southern façade, three larger and three smaller, all being embellished with niches

The *sikhara* (Fig 1) is of the *pañcaratha* type but it has neither the elegant proportions nor the soaring character of the Khajurāho temples and is rather squat with a marked triangular appearance It is *navāndaka*, i e , clustered by eight minor *sikharas* and is somewhat similar in design to the *śikhara* of the Śiva temple at Kerakot in Kutch It is marked by six *bhūmi-āmalakas* and is decorated with a mesh of *caitya-gavākṣas*

The *śukanāsikā* is only partly preserved and has lost the crowning figure of lion The pyramidal roofs of the *antarāla*, *maṇḍapa* and *ardha-maṇḍapa* together with a large portion of the internal ceilings are also badly damaged But from what has survived there is no doubt that the roof of the *maṇḍapa* consisted of *pīḍhās* decorated with *caitya-gavākṣas*, alternating with recessed courses, carved with *ratna-paṭṭa*

South façade

This is (Fig 2) the best preserved and gives an idea of the original design This had three balconies and each balcony had a niche on the basement The niches on the two eastern balconies are more elaborate with ornate pediments, while the niche on the balcony of the sanctum is rather shallow The buttresses flanking the balcony-projections have a vertical row of two niches, one on the *janghā* and the

Mālā Devī Temple At Gyaraspur

KRISHNA DEVA

THIS temple, picturesquely perched on the slope of a hill, is a towering landmark at Gyaraspur which is a place of considerable archaeological interest, situated 24 miles north-east of the district town of Vidisha in Madhya Pradesh Partly rock-cut and partly structural, this temple stands on a large terrace cut out of the hill-side and strengthened by a massive retaining wall The temple faces east and is a *sāndhāra prāsāda* consisting of an *ardha-mandapa* (entrance porch), *mandapa*, *antarāla* and a sanctum with an ambulatory The sanctum is crowned by a lofty *śikhara* of the curvilinear form, capped by an *āmalaka* and *kalasa*

EXTERIOR

The exterior of the temple is exquisitely carved with figures and designs in relief The larger niches, crowned by elaborate *udgamas* or pediments of *caitya*-arches, the smaller niches, surmounted by tall pediments decorated with a mesh of *caitya-gavākṣas*, and the projecting balconies which are also crowned by a pediment of *caitya*-arches, form the most conspicuous ornamentation of the elevation Added to this are the interesting panels of figure reliefs, scrolls and other decorative designs occurring on the basement mouldings The basement shows the usual mouldings of *khura*, *khumbha*, *kalaśa*, occasionally relieved with interesting faces (usually carried on two

adjacent angles) and scrolls in relief, *antara-patra*, *kapotālī* carved with *caitya* arches in relief, *chādya* moulding containing repeat pattern of miniature shrines, and *janghā*, containing occasional niches with figure sculptures From the basement mouldings project six niches on the southern side and two on the front or eastern side Each niche is crowned by a pediment of *caitya-gavākṣas*, those occurring below the *āsanapaṭṭa* of the balconies with the *kakṣāsanas* being more elaborate than others The balconies have the usual components, but are mainly decorative Their *jālaka*-windows admit extremely insufficient light and do not serve an effective functional purpose

The figures carved on the niches of the façades comprise Dikpālas and Jaina Yakṣas and Yakṣīs, while the relief panels show human faces and scrolls Most of the decoration of the elevation consists of architectural motifs like the *caitya-gavākṣa* and miniature shrine and this is one of the rare temples where such motifs have been used with great decorative effect There are in all six projections in the southern façade, three larger and three smaller, all being embellished with niches

The *śikhara* (Fig 1) is of the *pañcaratha* type but it has neither the elegant proportions nor the soaring character of the Khajurāho temples and is rather squat with a marked triangular appearance It is *navāṇḍaka*, i e , clustered by eight minor *śikharas* and is somewhat similar in design to the *śikhara* of the Śiva temple at Kerakot in Kutch It is marked by six *bhūmi-āmalakas* and is decorated with a mesh of *caitya-gavākṣas*

The *śukanāsikā* is only partly preserved and has lost the crowning figure of lion The pyramidal roofs of the *antarāla*, *maṇḍapa* and *ardha-maṇḍapa* together with a large portion of the internal ceilings are also badly damaged But from what has survived there is no doubt that the roof of the *maṇḍapa* consisted of *pīḍhās* decorated with *caitya-gavākṣas*, alternating with recessed courses, carved with *ratna-paṭṭa*

South façade

This is (Fig 2) the best preserved and gives an idea of the original design This had three balconies and each balcony had a niche on the basement The niches on the two eastern balconies are more elaborate with ornate pediments, while the niche on the balcony of the sanctum is rather shallow The buttresses flanking the balcony-projections have a vertical row of two niches, one on the *janghā* and the

Mālā Devī Temple At Gyaraspur

KRISHNA DEVA

THIS temple, picturesquely perched on the slope of a hill, is a towering landmark at Gyaraspur which is a place of considerable archaeological interest, situated 24 miles north-east of the district town of Vidisha in Madhya Pradesh Partly rock-cut and partly structural, this temple stands on a large terrace cut out of the hill-side and strengthened by a massive retaining wall The temple faces east and is a *sāndhāra prāsāda* consisting of an *ardha-mandapa* (entrance porch), *mandapa, antarāla* and a sanctum with an ambulatory The sanctum is crowned by a lofty *śikhara* of the curvilinear form, capped by an *āmalaka* and *kalaśa*

EXTERIOR

The exterior of the temple is exquisitely carved with figures and designs in relief The larger niches, crowned by elaborate *udgamas* or pediments of *caitya*-arches, the smaller niches, surmounted by tall pediments decorated with a mesh of *caitya-gavākṣas*, and the projecting balconies which are also crowned by a pediment of *caitya*-arches, form the most conspicuous ornamentation of the elevation Added to this are the interesting panels of figure reliefs, scrolls and other decorative designs occurring on the basement mouldings The basement shows the usual mouldings of *khura, khumbha, kalaśa,* occasionally relieved with interesting faces (usually carried on two

adjacent angles) and scrolls in relief, *antara-patra*, *kapotālī* carved with *caitya* arches in relief, *chādya* moulding containing repeat pattern of miniature shrines, and *janghā*, containing occasional niches with figure sculptures From the basement mouldings project six niches on the southern side and two on the front or eastern side Each niche is crowned by a pediment of *caitya-gavākṣas*, those occurring below the *āsanapaṭṭa* of the balconies with the *kakṣāsanas* being more elaborate than others The balconies have the usual components, but are mainly decorative Their *jālaka*-windows admit extremely insufficient light and do not serve an effective functional purpose

The figures carved on the niches of the façades comprise Dikpālas and Jaina Yakṣas and Yakṣīs, while the relief panels show human faces and scrolls Most of the decoration of the elevation consists of architectural motifs like the *caitya-gavākṣa* and miniature shrine and this is one of the rare temples where such motifs have been used with great decorative effect There are in all six projections in the southern façade, three larger and three smaller, all being embellished with niches

The *sikhara* (Fig 1) is of the *pañcaratha* type but it has neither the elegant proportions nor the soaring character of the Khajurāho temples and is rather squat with a marked triangular appearance It is *navāndaka*, *i e*, clustered by eight minor *śikharas* and is somewhat similar in design to the *sikhara* of the Śiva temple at Kerakot in Kutch It is marked by six *bhūmi-āmalakas* and is decorated with a mesh of *caitya-gavākṣas*

The *śukanāsikā* is only partly preserved and has lost the crowning figure of lion The pyramidal roofs of the *antarāla*, *mandapa* and *ardha-mandapa* together with a large portion of the internal ceilings are also badly damaged But from what has survived there is no doubt that the roof of the *mandapa* consisted of *pīḍhās* decorated with *caitya-gavākṣas*, alternating with recessed courses, carved with *ratna-patta*

South façade

This is (Fig 2) the best preserved and gives an idea of the original design This had three balconies and each balcony had a niche on the basement The niches on the two eastern balconies are more elaborate with ornate pediments, while the niche on the balcony of the sanctum is rather shallow The buttresses flanking the balcony-projections have a vertical row of two niches, one on the *janghā* and the

other on the basement at the same level with the niches below the balconies The pilasters of these niches are decorated with scrolls, *kīrttimukhas* and vase-and-foliage designs Some of the pediments of the niches were surmounted by lions seated on haunches

Balconies

In the balcony-projections the *vedikā*-moulding shows two rows of miniature shrines alternating with chess-design The *āsanapaṭṭa* is decorated with scrolls and is surmounted by a frieze of lotus petals The *kakṣāsana* has slabs of lotus scrolls alternating with three vertical shafts relieved with bead-design The lintel and the architrave of the balcony-projections are decorated with chess-pattern The surmounting frieze which serves as *chādya* moulding is decorated with half-faces of *kīrttimukhas* showing ears and in some cases horns

Roof-niches

Between the two eastern balcony-projections of the south façade the last course of the roof shows a niche containing an image of eight-armed Cakreśvarī seated on garuḍa The goddess carries *pāśa*, indistinct object, indistinct object, and *vajra* in the right hands, and *vajra*, indistinct object, *cakra* and broken in the left hands[1] This figure is flanked on each side by a female attendant In the proper left niche occurs a seated Jina, while in the right niche occurs Ambikā Yakṣī, seated in *lalitāsana* and carrying a child

On the corresponding north side the roof niches show Cakresvarī Yakṣī, flanked by female attendants which are now defaced On the proper right occurs a seated Jina, while on the left occurs Ambikā-Yakṣī seated in *lalitāsana* This is an exact replica of what we have on the south face A little above this niche we have a seated Tīrthankara in a niche flanked by attendants in the side niches

Outer niches

The outer niches are now described from the *south-east* in the order of *pradakṣinā*

East face

Niche I on the south-east corner of the *janghā* shows an eight-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus, below is represented a bird mount with two heads, one regardant and the other looking down

1 The attributes are reckoned clock-wise starting from the lower right hand,

The right hands of the goddess hold a tapering object which may be a *gadā*, broken, lotus flower and *caurī*, while the left hands carry *caurī*, flag, broken and bow Is she Padmāvatī Yaksī riding *kukkutāhi* ?

South face

Niche II on the *janghā* shows a four-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus, carrying sword, *cakra*, shield, and *śankha* Elephant mount is depicted below the lotus-seat Is she Purusadattā, the *yaksī* of the fifth Tīrthankara ?

All the six principal niches (Niches III–VIII) on the south façade are empty But there were minor niches in the deep recesses, flanking the *bhadras* (main projections) of the sanctum on each side These invariably show representations of Dharanendra Yaksa (Fig 3) and Padmāvatī Yaksī The niche on the eastern recess of the *bhadra* on the south side contains an image of standing Dharanendra Yaksa which corresponds with the Padmāvatī Yaksī on the north face in an identical position This *yaksa* is two-armed and carries an indefinite object in the right hand and water-vessel in the left

The adjoining lateral faces of the recess also show figures in miniature niches The western miniature niche shows an image of a goddess seated in *lalitāsana* on a crocodile, carrying *varada*, *abhaya*, *nīlotpala* and water-vessel, while the niche on the eastern face shows an eight-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus, carrying sword, garland, indistinct object and indistinct object in the right hands, and bell, shield, net-like object, and broken in the left hands A horse is depicted below the lotus-seat The latter goddess may represent Manovegā, the *yaksī* of the sixth Tirthankara

The niche on the western recess of the same southern *bhadra* shows two-armed Padmāvatī Yaksī standing under a canopy of serpent-hoods The miniature niches on the adjacent lateral faces also show each an image of a goddess seated in *lalitāsana*

West face

Niche IX on the west face is empty, while western niches X–XI like the northern niches XII-XIII, were never built, as the north-west corner of the temple consisted of the rocky ledge of the hill Thus in the west face there is only one recess of the *bhadra* with a niche It shows an image of two-armed Padmāvatī Yaksī standing under a canopy of serpent-hoods, carrying *nīlotpala* in the right hand, with the left hand resting over a staff This figure appears to be painted, as red ochre paint is found sticking to the serpent hood

In the adjoining miniature niche, which is really the lateral niche of the western *bhadra* we have an image of a four-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus which rests over a crocodile She holds flower in the lower right hand, upper right hand placed on the *sīmanta*, the upper left carrying mirror and lower left kept over her lap

North face

The first two northern niches, viz niches XII-XIII were never built

The eastern recess of the northern *bhadra*, however, shows an image of two-armed Padmāvatī Yakṣī standing under a canopy of serpent-hoods

Niche XIV on the north projection of the *antarāla* shows a standing image of two-armed Kubera, carrying skull-cup and purse, the latter placed on two jars, representing *nidhis* The purse is decorated with floral pattern disposed in vertical registers The god has an oval halo resembling a spoked wheel and wears crown, *kundalas*, torque, *upavīta*, *keyūras*, long *mālā*, wristlets and anklets Ram mount is shown on the proper right The god is flanked on the proper right by a standing couple and on the left by a male *caurī*-bearer

In the niche below niche XIV occurs a four-armed standing goddess, carrying *abhaya*, lotus flower, *nīlotpala*, and probably mirror held upside down She wears crown, *kundalas*, *torque*, *hāra*, wristlets, under-garment fastened by belt with jewelled loops and tassels and anklets

Niche XV below the north balcony of the *mahāmandapa* shows an image of a twelve-armed goddess seated in *lalitāsana* The right hands carry sword, mirror, indefinite object, flower, *cakra* and *vajra*, while of the left hands three are broken and two carry lotus flowers and one carries a fruit The goddess wears a flattened head-dress with the *catulā-mani* ornament on the *sīmanta*, two types of *kundalas*, torque, *hāra*, *keyūras*, wristlets, under-garment fastened by belt with jewelled loops and tassels and anklets A defaced animal partly resembling a boar is depicted below the lotus seat of the goddess, which is well-preserved with a handsome face

Niche XVI on the north projection of the *mandapa* shows a two-armed image of Indra seated in *lalitāsana* over his elephant mount He has an oval halo carved with lotus petals and wears a cylindrical crown (*kirīta-mukuta*), *kundalas*, torque, *upavīta*, *keyūras*, wristlets, and

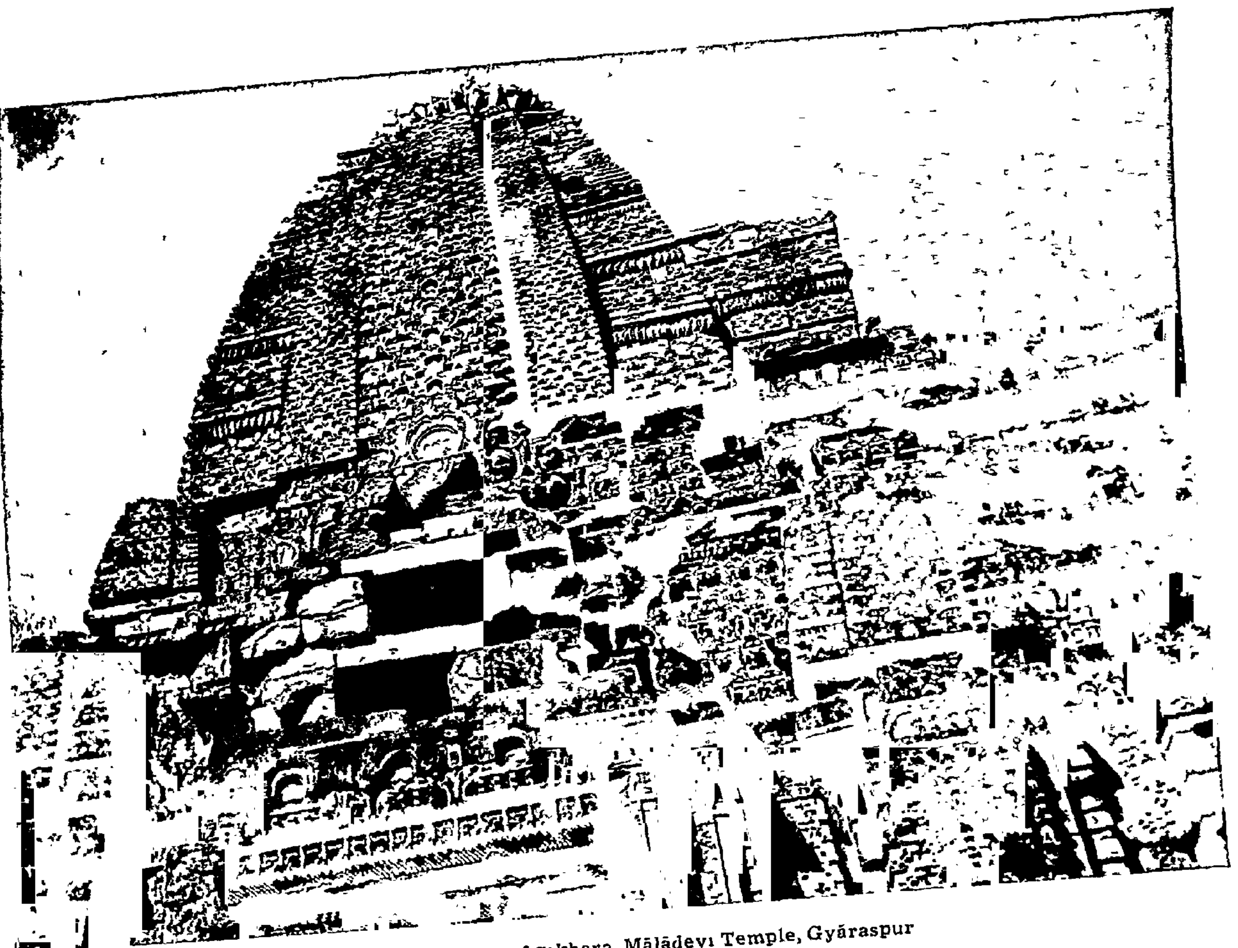


Fig 1 South Facade of Sikhara, Mālādevi Temple, Gyāraspur

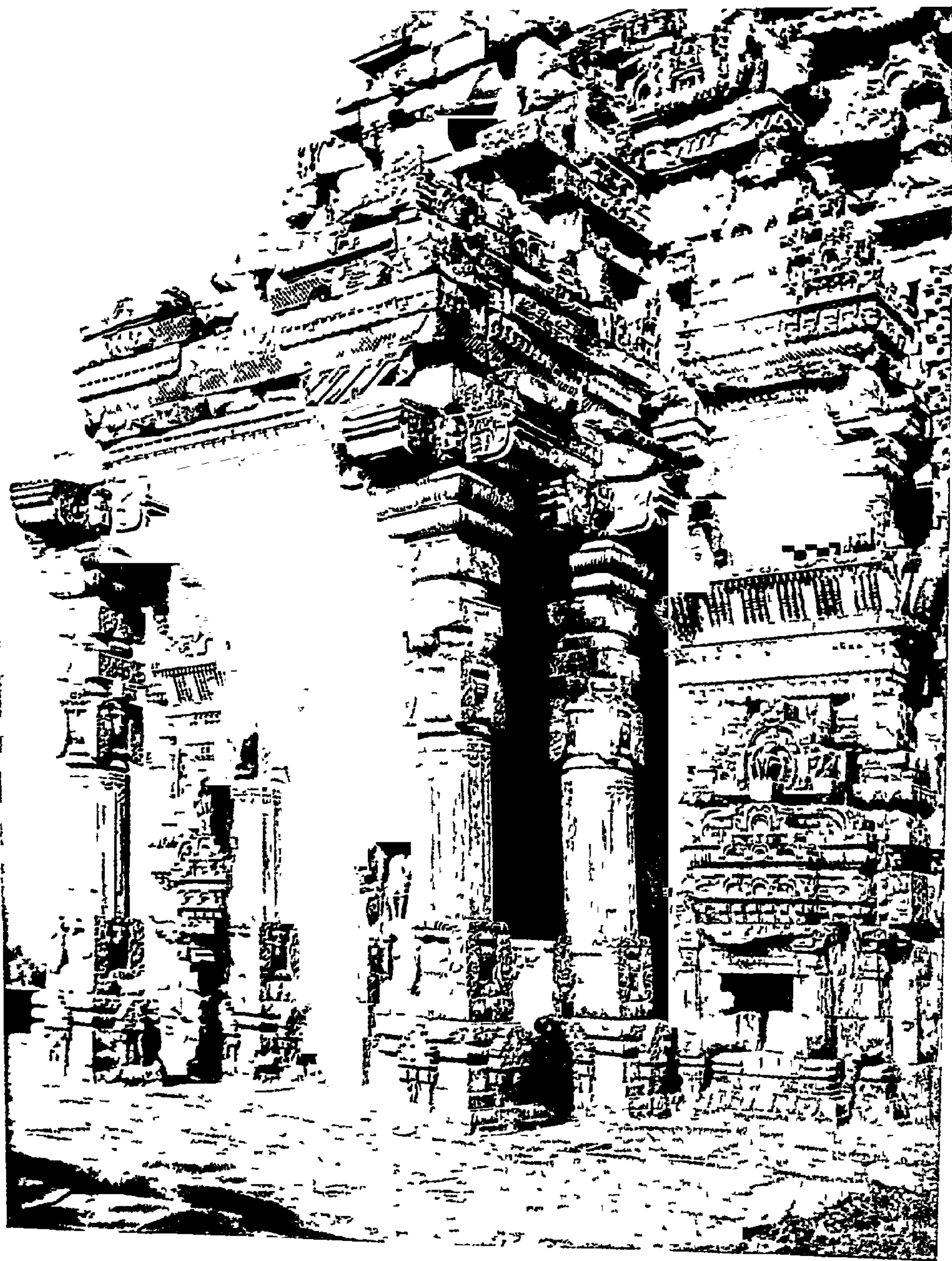


Fig 4 Ardhamaṇḍapa (Entrance porch) Mālādevı Temple, Gyaraspur



ig 5 Ceiling and Architraves of the Mahāmaṇḍapa, Mālādevī Temple, Gyāraspur



Fig 6 A Pillar of the Mahāmaṇḍa Malādevī Temple, Gyāraspur

anklets The right foot of the god is placed on a lotus flower which rests on a jar He carries *vajra* in the left hand of which faint traces have survived, while his right hand is broken with the attribute

Below niche XVI on the basement occurs a niche containing an image of a *twelve-armed* goddess seated in *lalitāsana* on a wheeled iron-cart (*lohāsana*) Her right hands hold broken *abhaya*, *triśūla*, *cakra* and *padma* with a handle like stalk, while her left hands carry *paraśu*, *sankha*, shield, bow, indistinct object which may be a toilet box, and fruit The goddess wears a *dhammilla*-shaped head-dress with a *mani* on the *sīmanta*, *kundalas*, torque, wristlets, undergarment fastened by belt with jewelled loops and anklets A seated devotee carrying offerings is depicted below the seat From the *lohāsana* the goddess may be identified as Ajitā or Rohinī, the *yaksī* of the second Tirthankara

In niche XVII, occurring below the north-eastern balcony, is represented a four-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus The head and hands are broken

Niche XVIII or the last niche on the eastern end of the north face contains a four-armed goddess seated in *lalitāsana* over a fish She holds *varada*, *abhaya*, net and indistinct object She may be identified with Kandarpā, the Śvetāmbara Yaksī of the fifteenth Tīrthankara who is the only goddess represented in the Jaina pantheon with the fish mount

East face

Niche XIX on the north-east corner of each face of the *janghā* shows consort of Revanta seated in *lalitāsana* She is four-armed and carries *vajra*, standard surmounted by human being the head of which is broken, net-like object and umbrella A horse is depicted below the seat A flying *vidyādhara* is shown over the head of the figure

INTERIOR

The entrance porch or the *ardha-mandapa* (Fig 4) is supported on four pillars The ceiling is rectangular with a lenticular compartment of cusped and coffered design of the *sama-ksipta* variety There is a similar ceiling between the two inner or western pillars of the *ardha-mandapa* and the door-way of the *mandapa*

Mandapa-doorway

The *mandapa* is entered through a large and elaborate doorway It is of the *pañcasākhā* variety, the *sākhās* containing respectively

designs of scrolls, *nâgas* in *añjali-mudrā*, *mithunas* and two pilasters containing scrolls of different designs, the inner one being stencilled and the outer one in relief The *mithunas* alternate with *bhūtas* or *pāsa*-like design The *lalāta-bimba* shows an image of Cakresvarī riding on Garuda She is eight-armed and holds spiral lotus-stalk in the lower right hand, the objects in the other right hands being indistinct In three of her left hands she holds lotus, *cakra* and ball-like object which may represent a fruit The door-jambs show at the base figures of Gangā on the left and Yamunā on the right, each river-goddess being flanked by attendants and two *dvārapālas* wearing *kirītamukuta* While two of the *dvārapālas* face east, the remaining two are placed, juxtaposed to each other in the passage of the doorway Gangā is flanked by a female umbrella-bearer and a dwarf female carrying a net suspended from the right hand Above the head of the umbrella-bearer on a lotus-stalk pedestal are seen miniature figures comprising a seated god flanked on each side by a seated attendant and a standing *caurī*-bearer This group is flanked on each side by a *vidyādhara* seated on lotus leaves issuing from the same stalk Yamunā is also flanked by a female figure carrying a large round ornamental *gadā* and a dwarf female carrying a net in her left hand Above the head of the female *gadā*-bearer occurs on a lotus pedestal a similar group of five figures, the central figure being a sage seated in *padmāsana* with the right hand in the *vyākhyanā mudrā* Above this group occurs a group of *vidyādhara* figures carrying flute, *vīnā*, drums and garlands and seated on lotus leaves issuing from the same stalk The door-sill is carved centrally with lotus-stalks entwining dwarf *ganas*, and is also embellished with crocodiles and elephants, symbolising *Dig-gajas* On the extreme ends occur a couple of devotees flanked by lions

Mandapa

The *mandapa* is centrally supported on four pillars Its ceiling (Fig 5) is octagonal and probably of the *sama-ksipta* variety, consisting of four diminishing courses of *gajatālus* of which only the fringes have survived The lintels and the architraves of the *mandapa* ceiling are decorated with two rows of miniature shrines, which are repeated on the architraves of the *ardha-mandapa* and *antarāla* where they alternate with chess-pattern The inner walls of the *mandapa* are bare, except for two purely decorative blind windows Against the southern wall of the *mandapa* has been placed centrally a colossal standing image of Jina flanked by two seated male devotees.

Pillars

All the pillars of the interior are alike in shape and design and show a heavy square pedestal, with a male or female (sometimes semi-divine) figure in a miniature niche on each side, represented as dancing or carrying umbrella or musical instruments These miniature niches are framed by pilasters and crowned by a small pediment of *caitya-gavākṣas* The shaft of the pillar (Fig 6) is square at the lower and upper sections, decorated with boldly executed pot-and-foliage pattern, while the middle section is sixteen-sided fluted and is ornamented on all or some facets with chain-and-bell design suspended from a *grāsa-paṭṭi* or horizontal band of *kīrttimukhas* The pillar capital has several based elements comprising (1) a flattened circular cushion with projections for keeping lamps, or supporting bracket figures, (2) a square abacus decorated with *kīrttimukha* and scrolls, (3) an *āmalaka*-shaped member, (4) an upper abacus, also square, decorated with foliage in relief, and (5-6) two square diminishing cushions of the ribbed pattern The pillar capitals are surmounted by brackets of curved profile, decorated with *nāgas* and *nāgīs* in *añjali*, issuing from both outer and inner corners

Antarāla

The roof of the *antarāla* is supported on two pillars of the same design as described above The narrow ceiling between pillars of the *maṇḍapa* and the pillars of the *antarāla* is *samatala* and rectangular, decorated with small square panels in two rows showing flying *vidyādhara* couples The ceiling of the *antarāla* is similar in design to that of the vestibule of the *maṇḍapa*

Sanctum doorway

The sanctum is entered through a large and elaborate doorway which resembles in general appearance the doorway of the *maṇḍapa* Its lintel, however, is defaced, save a portion in the right hand corner The two crowning architraves are also worn-out, but the lower one shows a row of nine standing Jina figures in niches of which the middle one is completely mutilated The doorway is of the *pañcaśākhā* variety and shows scrolls, *nāgas* in *añjali-mudrā*, *mithunas* alternating with *bhūtas* and *pāśa*-design, scrolls and lastly a meandering pattern of creepers, entwining various scenes The meandering pattern is missing on the proper right jamb On the proper left jamb it shows from below (1) an acrobat riding a lion, (2) *vidyādhara* couple, the males holding sword, (3) a group of three devotees, (4) *suparnas* carrying lotus stalk,

(5) a bird couple, (6) an elephant, (7) a *nāga* couple, (8) acrobat riding a lion, (9) a human couple, and (10) indistinct The right extremity of the lintel shows *mithunas* bearing garlands and standing four-armed Vidyādevī holding *varada*, book, book and water-vessel On the corresponding left extremity we find a defaced image of four-armed standing Sarasvatī carrying *vīnā* On the door-jambs occur Gangā and Yamunā, each flanked by a pair of *dvārapālas*, as on the doorway of the *mandapa* The *dvārapālas*, facing east, carry *gadā* in one of their hands

Sanctum

There are only three central pillars inside the sanctum, the fourth being not needed, as the low rock-ceiling is securely supported in the north-west on the walls of the sanctum The pilasters are quite plain More than three-fourth of the ceiling of the sanctum is rock-cut, which is further supported by pillars and lintels

Inside the sanctum the main deity now enshrined is a seated mediaeval image of Jina placed on a high pedestal Loose images of one seated and three standing mediaeval Jinas are also kept in the sanctum

Inner ambulatory

The inner ambulatory is entered on each side by a doorway decorated on the lintels and architraves with miniature shrines and figures

The southern doorway of the ambulatory shows on the *lalāta-bimba* of its lintel a flying figure of *vidyādhara* (can he lepresent Garuda, the *vāhana* of Cakresvarī ?) with folded hands The architrave surmounting the lintel is elaborate and shows three registers, the lower showing nine standing figures of which seven are Jinas and two female devotees The middle register shows four Tīrthankaras and the uppermost seven Tīrthankaras The door-jambs show river-goddesses flanked by *dvārapālas* and surmounted by kneeling *nāgas*

The northern doorway of the ambulatory is similar to the southern one but has some differences The lintel shows the Seven Mothers represented as dancing, flanked by Ganesa on the proper left and Vīrabhadra on the right Starting from the left end we have Ganesa, Cāmuṇḍā, Indrānī, Vārāhī, Vaisnavī, Kaumārī, Māhesvarī, Brahmānī and Vīrabhadra

The inner ambulatory has three major niches on each side, there being an additional niche for the *antarāla* on the north and south The central or main niche on each side is larger and is flanked by two

minor niches, there being thus a total of six niches on the north and south Each major niche also has a niche on the basement mouldings The main niche on the south shows a seated Tirthankara The main niche on the north is missing but one of the major niches shows Cakresvarī Yaksī

CONCLUSION

The mature decorative and architectectural motifs combined with the fairly developed iconography of this temple would indicate a late ninth century date for this building which marks the culmination of the Pratīhāra architectural style of central India

Like the Bajra Math of Gyaraspur, this temple was hitherto supposed to have been originally a Brahmanical temple, later appropriated for Jaina worship It was erroneously believed that the loose Jaina images, of which there is a plethora in this temple, were all planted here, as in the Bajra Math Even if the testimony of the loose Jaina images be discounted, the overwhelming evidence of the built-in images outlined below, leaves no doubt that it was a Jaina temple

(1) Except for a frieze showing Ganesa, Vīrabhadra, and the Seven Mothers occurring in the interior, there is a complete absence of purely Brahmanical deities There are reasons to believe that Ganesa and the Seven Mothers had lost their exclusive sectarian character in the mediaeval period

(2) Jinas are prominently represented on the architraves of the doorways of the sanctum and the inner ambulatory

(3) Yaksī Cakresvarī occurs conspicuously on the *lalāta-bimba* of the *mandapa* doorway This is extremely significant

(4) Cakresvarī-and-Ambikā Yaksīs and seated Jina figures occur in niches on the roof-pediments of the *mandapa* in the north as well as in the south faces

(5) The built-in niches in the deep recesses flanking the *bhadras* of the sanctum façade invariably show representations of Dharanendra Yaksa and Padmāvatī Yaksī



Fragments of the earliest Eastern Prakrit Grammarians*
(Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila)

Dr Satya Ranjan Banerjee

At the top of the Eastern School mention may be made of Śākalya, Māndavya, Kohala and Kapila, the earliest reference to whom as Prakrit grammarians is found in the works of Purusottama[1], Rāmatarkavāgīsa[1] and Mārkandeya[1], who occasionally adopt their views in their treatises of Prakrit grammar Mārkandeya, while referring, with warm admiration, to his predecessors on whom he depended mentions not only Śākalya and Kohala but also Bhara, Vararuci, Bhāmaha and Vasantarāja in the preamble of his grammar Prākrta-Sarvasva[2] Māndavya is mentioned only by Rāmatarkavāgīsa Kapila is referred to by both Rāmasarmā and Mārkandeya As all these authors belong to the eastern school, it is, therefore, possible to surmise

* Paper Read at the 22nd session of the All India Oriental Conference, 1960

1 For all these references, vide Appendix

2 Śākalya - Bharata - Kohala - Vararuci - Bhāmaha - Vasantarājādyaiḥ/ proktān granthān nānālaksyāni ca nipunam ālokya// avyākīrnam visadam sāram svalpāksara-grathitapadyam/ Mārkandeya-kavīndraḥ Prākrta-sarvasvam ārabhate//

that Śākalya, Māndavya, Kohala and Kapila may have also belonged to this school, or their views were accepted by the easterners

We do not know anything of Śākalya, Māndavya, Kohala and Kapila as the authors of Prakrit grammar, nor do we know any Prakrit grammar, still extant, under their names However, their views, culled out from the text of Purusottama, Rāmatarkavāgīsa and Mārkandeya with regard to some of the forms of Prakrit accepted and supported by them, are given below

7 1 *Formative Suffixes* (a) Consonantal feminine word is formed with ī (Śā 10) only, otherwise, with ī or ā, e g , māninī, mānamsinī, but sohanā and sohanī

(b) "matup" is formed with *ha* (Śā[3] & Mā[3] 2), otherwise, *alla* or *ella*, e g , *ekkaho*, but *ekkallo, ekkello, puttaho*, but *puttallo, puttello*

(c) In the past participle ("kta"), in the infinitive ("tum") and in the indeclinable participle ("ktvā") *e* or *i* is added (Śā & Mā 5) (No example is given)

2 *Declension of the Second Personal Pronoun*

(a) Accusative plural—tumbhe (Śā & Mā 4), otherwise, tujjhe, tumhe

(b) Locative plural—tumbhesu (m), tujjhesu (m) and tumhesu (m) (Śā 11)

3 *Future* It is formed with <ssa> instead of hi, (Śā 1) (No example is given)

4 *Gerund* *Ktvā* is formed with *tu*, *tum* (or tumam) (Śā & Mā 3) (No example is given)

5 *Verbal substitute* (Śā 6 & 7)

Skt √ tvar > Pkt tuvara-i
" √ bhid > " bhinda-i
" √ chid > " chinda-i

6 *Śaurasenī* Two verbal substitutes of this dialect are given

Skt √ bhu Śau ho (Śā 9 & 12)
" √ grah " gahi (not genha) (Ka[3] 14 & 15) in tavya and kta

7 *Māgadhī* Māgadhī is spoken by demons (rāksasas), by religious mendicants (bhiksu), by the Jainas (Ksapanaka) and by the menials (cetī) (Ko[3] 13)

---

3 Here Śā, Mā, Ko & Ka stand for Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila respectively, and the number after them refers to the text, for which, *vide* Appendix A

Fragments of the earliest Eastern Prakrit Grammarians*
(Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila)

Dr Satya Ranjan Banerjee

At the top of the Eastern School mention may be made of Śākalya, Māndavya, Kohala and Kapıla, the earlıest reference to whom as Prakrıt grammarıans ıs found ın the works of Purusottama[1], Rāmatarkavāgīsa[1] and Mārkandeya[1], who occasıonally adopt their vıews ın theır treatıses of Prakrıt grammar Mārkandeya, whıle referrıng, wıth warm admıratıon, to hıs predecessors on whom he depended mentıons not only Śākalya and Kohala but also Bhara, Vararucı, Bhāmaha and Vasantarāja ın the preamble of hıs grammar Prākrta-Sarvasva[2] Māndavya ıs mentıoned only by Rāmatarkavāgīsa Kapıla ıs referred to by both Rāmasarmā and Mārkandeya As all these authors belong to the eastern school, ıt ıs, therefore, possıble to surmıse

* Paper Read at the 22nd sessıon of the All Indıa Orıental Conference, 1960

1 For all these references, vıde Appendıx

2 Śākalya - Bharata - Kohala - Vararucı - Bhāmaha - Vasantarājādyaıh/ proktān granthān nānālaksyānı ca nıpunam ālokya// avyākīrnam vısadam sāram svalpāksara-grathıtapadyam/ Mārkandeya-kavīndraḥ Prākrta-sarvasvam ārabhate//

that Śākalya, Māndavya, Kohala and Kapila may have also belonged to this school, or their views were accepted by the easterners

We do not know anything of Śākalya, Māndavya, Kohala and Kapila as the authors of Prakrit grammar, nor do we know any Prakrit grammar, still extant, under their names However, their views, culled out from the text of Purusottama, Rāmatarkavāgīsa and Mārkandeya with regard to some of the forms of Prakrit accepted and supported by them, are given below

7 1 *Formative Suffixes* (a) Consonantal feminine word is formed with ī (Śā 10) only, otherwise, with ī or ā, e g , māninī, mānamsinī, but sohanā and sohanī

(b) "matup" is formed with *ha* (Śā[3] & Mā[3] 2), otherwise, *alla* or *ella*, e g , *ekkaho*, but *ekkallo, ekkello, puttaho*, but *puttallo, puttello*

(c) In the past participle ("kta"), in the infinitive ("tum") and in the indeclinable participle ("ktvā") *e* or *i* is added (Śā & Mā 5) (No example is given)

2 *Declension of the Second Personal Pronoun*

(a) Accusative plural—tumbhe (Śā & Mā 4), otherwise, tujjhe, tumhe

(b) Locative plural—tumbhesu (m), tujjhesu (m) and tumhesu (m) (Śā 11)

3 *Future* It is formed with <ssa> instead of hi, (Śā 1) (No example is given)

4 *Gerund* *Ktvā* is formed with *tu, tum* (or tumam) (Śā & Mā 3) (No example is given)

5 *Verbal substitute* (Śā 6 & 7)

Skt √ tvar > Pkt tuvara-i
" √ bhid > " bhinda-i
" √ chid > " chinda-i

6 *Śauraseni* Two verbal substitutes of this dialect are given

Skt √ bhu Śau ho (Śā 9 & 12)
" √ grah " gahi (not genha) (Ka[3] 14 & 15) in tavya and kta

7 *Māgadhī* Māgadhī is spoken by demons (rāksasas), by religious mendicants (bhiksu), by the Jainas (Ksapanaka) and by the menials (cetī) (Ko[3] 13)

3 Here Śā, Mā, Ko & Ka stand for Śākalya, Māndavya, Kohala and Kapila respectively, and the number after them refers to the text, for which, *vide* Appendix A

Appendix A

[Vıews of Śākalya, Māndavya, Kohala and Kapıla as collected from the texts of Purusottama, Rāmatarkavāgīśa and Mārkandeya wıth theır Englısh Translatıon]

Puruṣottama on Śakalya

1 Dhātorbhavısyatı hıh// VI 13
ssasca *Śākalyasya* // VI 14

Eng Tı According to Śākalya *ssa* ıs used ın the future tense, whıle generally *hı* wıll come before the termınatıons

Rāmatarkavāgīśa on Śākalya and Māndavya and Kapıla

2 Svārthe matau kevalam alla-ellau
Śākalya-Māndavya-mate ha-kārah// I V 19
cf MK IV 48

Eng Tr In the sense of "matup" the suffixes *alla* or *ella* are used pleonastıcally, but accordıng to Śākalya and Māndavya *ha* can, however, be used ın such a case As for example

ekk*allo*, ekk*ello*, but ekka*ho*,
putt*allo*, putt*ello*, but putta*ho*

3 Ktvārthe [tu-tum] samsantı ke'pı dhīrāh
Śākalya-Māndavyamate vılokya// I V 23
cf Pu IV 24 MK IV 38

Eng Tr Followıng the teachıngs of Śākalya and Māndavya, some grammarıans prescrıbe *tu* or *tum* [or *tuman* ıf Dolcı's readıng] ın the sense of "ktvā"

4 tujjhe ca tumhe sası vo ca vācyāh
Śākalya-Māndavya-mate tu tumbhe// I VI 25
cf Vr VI 28-29 MK V 83-84

Eng Tr *tujjhe, tumhe* and *vo* wıll be found ın the accusatıve plural (sası) [of the second personal pronoun], but accordıng to Śākalya and Māndavya the form *tumbhe* also wıll be used

5 Śākalya-Māndavya-mate tu eva
bhavya kta-tum-ktvāpara edıtau ca// I VII 14
cf Vr VII 28 MK VI 7

Eng Tr Accordıng to Śākalya and Māndavya *e* or *ı* may optıonally be used ın the past partıcıple (*kta*), ın the ınfınıtıve (*tumun*) and ın the ındeclınable perfect partıcıple (*ktvā*), [whıle ın general the suffix wıll be *avı*]

6 tvarestu to tuvarae Śākalya-mate Vrtti under I VIII 1

Eng Tr According to Śākalya *tvar* will always be changed into *tuvara*

7 kather hakāro'tha bhidi-cchidorndo
bhede ca Śākalyamate tayoḥ syāt// I VIII 14

Eng Tr In the sense of 'piercing'(*bhede*) the roots *bhid* and *chid* will take *nda* in place of *da*, so says Śākalya, *e g*

√ bhid > bhindai,
√ chid > chindai

8 Dhātu-svarūpānyaparāni pakse
Śākalya-Māndavya-matānugāni/
Kātyāyanasyāpi mate tathaiva
jñeyāni laksyānubhavakramena// I VIII 42

Eng Tr Following the foot-steps of Śākalya and Māndavya there are, on the other hand, other forms of these roots, and similarly according to Kātyāyana there are other forms too These are to be known from the usage

9 bho ho ca Śākalyamate bhuvasca II I 25
cf hosca Śākalyamate syāt MK IX 109

Eng Tr (In Śaurasenī) *bho* is substituted for the root *bhū*, but according to Śākalya *ho* can also be used

Mārkandeya on Śākalya

10 halantād īd eveti Śākalyah Vrtti under V 30

Eng Tr The feminine suffix *i* only takes place after a word ending in consonants—according to Śākalya, [otherwise, *ā* and *ī* are irregularly interchanged as the final letter in feminine words ending in *ā*] cf The sūtra in which he is mentioned

āditau bahulam MK V 30

striyāṃ nāmna uttare āditau bahulam syātām sohanā sohanī/ suppanahā suppanahī/ rāhā rāhī/ kvacid ādeva piā/ vallahā/ asahanā/ ahanā/ mānini/ mānamsinī/ halantād īd eveti Śākalyaḥ//

cf Vararuci āditau bahulam V 24

cf also Vasantarāja's commentary where a couplet is quoted

adantāt paramākāra īkāro vyañjanād api/
ity evaṃ vyavatisthante bahulagrahanāt pare//

11 tujjha-tumhau supi syātām Śākalyasyāta in mate V 96 cf RT I VI 29

Eng Tr In the locative plural (of the Second Personal Pronoun), the forms will be *tujjhesu* (*m*), *tumhesu* (*m*) and *tumbhesu* (*m*) (with or without a final anusvāra) Then he adds—etat tu na bahusammatam

12 hosca Śākalyamate syāt IX 109 (*vide* No 9)

Mārkandeya on Kohala

13 Rākṣasa-bhikṣu-kṣapanaka-cetādyā Māgadhī prāhur iti Kohalah XII 1

Eng Tr Māgadhī is spoken by demon (rākṣasa) by religious mendicants (bhikṣu), by the Jainas and by the menials

Rāmatarkavāgīśa on Kapila

14 Kapilasya tavya-ktayor gahih syāt II 1 28

Eng Tr Kapila does not want the substitute for the root *grah* into *genha* in the gerundive adjective (*tavya*) and in the past participle (*kta*) Cf MK IX 130 (*vide* No 15)

Mārkandeya on Kapila

15 na kīa-ktavatu-tavyeṣu Kapile genham icchati IX 130

Eng Tr Kapila does not want the substitute for the root *grah* into *genha* in the gerundive adjective (*tavya*) and in the past participle (*kta*) cf RT II 1 28 (*vide* No 14)



Jaina Bronzes in the Patna Museum

H K Prasad

THE Patna Museum has got a fine collection of Jaina bronzes These are from two places, namely, Chausā in Shahabad District and Machuātānd Aluārā in district Manbhum In style and execution, the Chausā Jaina bronzes are quite different from the Aluārā Jaina bronzes They are, therefore, discussed here separately

A THE CHAUSĀ JAINA BRONZES

In about the year 1931 from a field at Chausā[1], a hoard of 18 Jaina bronzes was discovered while digging the earth It consisted of a

1 Chausā is a village in Buxar sub-division in the district of Shahabad It is very close to the Karmanāsa river which is about 4 miles west of Buxar town on the East Indian Railway, and lies in between 25° 31' North and 83° 54' East In Indian history, it is mostly remembered as the place where the Moghul Emperor Humayun was defeated by Sher Shah in June 1539 It was also an important centre of Jainism at one time, which fact we can infer from the significant finds of the above Jaina bronzes in a hoard, and other Jaina antiquities near about it At Masārh, not far away from Chausā and about 6 miles to the west of Arrah town (Dist Head-quarter of Shahabad), some Jaina antiquities have been found Arrah itself abounds in a number of Jaina temples—some of them

Dharmacakra, a *Kalpavṛkṣa* and 16 images of Jaina Tīrthankaras The entire hoard was subsequently acquired for the Patna Museum

The Chausā bronzes can be divided into three groups, *viz*, (i) one *Dharmacakra* and one *Kalpavṛkṣa*, (ii) ten standing images of Tīrthankaras, (iii) six seated images of Tīrthankaras

First Group

The *Dharmacakra* of the first group has a handle flanked by two nude female figures (*Yakṣiṇīs*), one on each side of the handle, and coming out of the mouth of two *Makaras* with long upturned fish-tails (*Patna Museum Catalogue*, pl XVIII)

The *Yakṣiṇī* figures are very much similar to those of Sāñcī Toranas in style and execution and the *Makaras* have similarity with those of Bhārhut Railings These tend to suggest that the *Dharmacakra* may be placed in the period of Bhārhut and Sāñcī (2nd–1st centuries B C) *i e* in the Śunga period[2] This *Dharmacakra* associated with the *Yakṣiṇīs* and the *Makaras*, is an independent object of worship and does not occupy a subordinate place as we find on pedestals of a Jina figure in the later periods The subordinate position of *Dharmacakra* in association with deer or bull on the pedestal of a Jina image probably took place during the Gupta period and continued onwards, but the depiction of *Dharmacakra* as an independent object of worship is of an earlier conception Further, this *Dharmacakra* has sixteen spokes only with a hub in the centre, whereas the *Dharmacakra* of the Mauryan period[3] has twentyfour spokes This suggests that the present object is later than the Mauryan period Hence in all proba-

are quite old Near Arrah, there is a place known as Dhanpurā where there are several Jaina shrines There are other spots also near about Arrah where Jaina antiquities have been found All these would tend to show that the entire area at one time was a stronghold of Jainism

2 Stella Kramrisch also holds the same view (*vide Patna Museum Catalogue of Antiquities*, 1965, p 107) Shah, U P, *Studies in Jaina Art*, fig 15 U P Shah is inclined now (after seeing the bronze in the Museum) to assign it to late first century B C or to the beginning of the next century, although earlier he had placed it in the Kusāna period (*vide Ākotā Bronzes*, pl 3)

3 Vide The *Dharmacakra* appearing on the Lion-Pillar of the Mauryan period (Sārnāth Lion Capital)

bility, it may be placed in the Śunga period (2nd century B C) (See fig 1 for details of the *Yaksīs* and *Makaras* supporting the *Dharmacakra*)

The other object, the *Kalpavrksa*[4], may also be placed in the same period It has various branches and leaves A female figure is seated on the top of it She is depicted from bust upwards carrying a full bowl in her hands The association of female figure with tree (probably as its presiding deity) was quite common during the Śunga period We have the image of Śālabhañjikā in the Railing-pillars at Bodh Gaya, which are assignable to the Śunga period In Sāñcī Toranas also of the Śunga period, we come across such female figures associated with trees In terracottas of the Śunga period also we get such figures Not only that, the female figure appearing at the top of the present *Kalpavrksa* has her facial features very similar to those of the female figure of the Śunga period It is, therefore, quite probable that the present *Kalpavrksa* (Aśoka tree) may also be of the Śunga period

The present *Kalpavrksa* is represented independently, *i e*, not in association with any Jina sculpture But from the Gupta period onwards, a *Kalpavrksa* has never been represented independently It always appears in association with a Jina sculpture as according to the *Abhidhāna-Cintāmani* of Hemacandra, the *Kalpavrksa* (or Asoka tree) was being regarded as one of the twenty-one *atiśayas* or supernatural symbols (qualities) of a Jaina Tirthankara and as such it is represented in association with a Jina sculpture (For a photo of this whole tree, see *Patna Museum Catalogue*, pl XVIII)

Second Group

The ten standing images of the Jaina Tīrthankaras are very similar in style and execution to the Jaina sculptures from Mathura of the Kusāna period

Like the Mathura Jaina sculptures of the Kusāna period, they are standing in *Kāyotsarga* attitude and are naked With the exception of the image of Pārśvanātha, none of them bear their *lāñchana* (distinctive symbol or totem) Their whole bodies are very crudely and roughly executed and the various limbs are quite disproportionate

4 According to *Abhidhāna-Cintāmani* of Hemacandra, the *Kalpavrksa* (otherwise known as the Asoka tree) is one of the twenty-one *atisayas* or supernatural symbols of the Jaina Tīrthankaras.

Dharmacakra, a *Kalpavṛkṣa* and 16 images of Jaina Tīrthankaras The entire hoard was subsequently acquired for the Patna Museum

The Chausā bronzes can be divided into three groups, *viz*, (i) one *Dharmacakra* and one *Kalpavṛksa*, (ii) ten standing images of Tīrthankaras, (iii) six seated images of Tīrthankaras

First Group

The *Dharmacakra* of the first group has a handle flanked by two nude female figures (*Yaksinīs*), one on each side of the handle, and coming out of the mouth of two *Makaras* with long upturned fish-tails (*Patna Museum Catalogue*, pl XVIII)

The *Yaksinī* figures are very much similar to those of Sāñcī Toranas in style and execution and the *Makaras* have similarity with those of Bhārhut Railings These tend to suggest that the *Dharmacakra* may be placed in the period of Bhārhut and Sāñcī (2nd–1st centuries B C) *i e* in the Śunga period[2] This *Dharmacakra* associated with the *Yaksinīs* and the *Makaras*, is an independent object of worship and does not occupy a subordinate place as we find on pedestals of a Jina figure in the later periods The subordinate position of *Dharmacakra* in association with deer or bull on the pedestal of a Jina image probably took place during the Gupta period and continued onwards, but the depiction of *Dharmacakra* as an independent object of worship is of an earlier conception Further, this *Dharmacakra* has sixteen spokes only with a hub in the centre, whereas the *Dharmacakra* of the Mauryan period[3] has twentyfour spokes This suggests that the present object is later than the Mauryan period Hence in all proba-

are quite old Near Arrah, there is a place known as Dhanpurā where there are several Jaina shrines There are other spots also near about Arrah where Jaina antiquities have been found All these would tend to show that the entire area at one time was a stronghold of Jainism

2 Stella Kramrisch also holds the same view (*vide Patna Museum Catalogue of Antiquities*, 1965, p 107) Shah, U P , *Studies in Jaina Art*, fig 15 U P Shah is inclined now (after seeing the bronze in the Museum) to assign it to late first century B C or to the beginning of the next century, although earlier he had placed it in the Kusāna period (*vide Ākotā Bronzes*, pl 3)

3 *Vide* The *Dharmacakra* appearing on the Lion-Pillar of the Mauryan period (Sārnāth Lion Capital)

bility, it may be placed in the Śunga period (2nd century B C) (See fig 1 for details of the *Yakṣīs* and *Makaras* supporting the *Dharmacakra*)

The other object, the *Kalpavṛkṣa*[4], may also be placed in the same period It has various branches and leaves A female figure is seated on the top of it She is depicted from bust upwards carrying a full bowl in her hands The association of female figure with tree (probably as its presiding deity) was quite common during the Śunga period We have the image of Śālabhañjikā in the Railing-pillars at Bodh Gaya, which are assignable to the Śunga period In Sāñcī Toranas also of the Śunga period, we come across such female figures associated with trees In terracottas of the Śunga period also we get such figures Not only that, the female figure appearing at the top of the present *Kalpavṛkṣa* has her facial features very similar to those of the female figure of the Śunga period It is, therefore, quite probable that the present *Kalpavṛkṣa* (Asoka tree) may also be of the Śunga period

The present *Kalpavṛkṣa* is represented independently, *i e* , not in association with any Jina sculpture But from the Gupta period onwards, a *Kalpavṛkṣa* has never been represented independently It always appears in association with a Jina sculpture as according to the *Abhidhāna-Cintāmani* of Hemacandra, the *Kalpavṛkṣa* (or Asoka tree) was being regarded as one of the twenty-one *atiśayas* or supernatural symbols (qualities) of a Jaina Tirthankara and as such it is represented in association with a Jina sculpture (For a photo of this whole tree, see *Patna Museum Catalogue*, pl XVIII)

Second Group

The ten standing images of the Jaina Tirthankaras are very similar in style and execution to the Jaina sculptures from Mathura of the Kusāna period

Like the Mathura Jaina sculptures of the Kusāna period, they are standing in *Kāyotsarga* attitude and are naked With the exception of the image of Pārśvanātha, none of them bear their *lāñchana* (distinctive symbol or totem) Their whole bodies are very crudely and roughly executed and the various limbs are quite disproportionate

4 According to *Abhidhāna-Cintāmani* of Hemacandra, the *Kalpavṛkṣa* (otherwise known as the Asoka tree) is one of the twenty-one *atisayas* or supernatural symbols of the Jaina Tirthankaras.

to their bodies Their legs and hands are broad and they are just stumped below lifeless in a very crude manner They stand without any grace and charm and appear quite dull and motionless Their faces are broad and unattractive All these characteristic features are also observed in the Mathura sculptures of the Kusāna period

These Tīrthankara images are represented singly, *i e*, without the association of their *Śāsana-devatās* (*i e Yaksa* and *Yaksinī*) or chowri-bearers which came in vogue during the Gupta period In this connection, B C Bhattacharya has rightly observed "From Gupta period onwards, we find the Jaina sculptors have regularly appended the *Yaksa* and *Yaksinī* figures to the sculptures of the Tīrthankaras Thus *it may* be concluded *that the lāñchanas* as well as *the Yaksa* figures might have remained as isolated and in a germinal state and their actual association with the Jaina images did not take place in the Kusāna age of Jaina art "[5] Hence in all probability, the above images of the second group may belong to the Kusāna period [6] The image of Pārsvanātha (Arch No 6531, pl 6) of this group, however, has been assigned to the early first century B C by U P Shah[7], for to some extent it resembles in style and execution to that of the Pārsvanātha image preserved in the Prince of Wales Museum of Western India, Bombay,[8]

5 *Vide The Jaina Iconography* by B C Bhattacharya (published by Motilal Banarsidas, Lahore, 1939), p 41, and U P Shah's paper on 'Introduction of *Śāsanadevatās* in Jaina Worship' read before the Jainism and Prakrit Section of the All India Oriental Conference at Bhuvaneśvara

"I should like to point out that no figure of an attendant *yaksa* or *yaksī* assignable to a period earlier than the sixth century A D is yet known "—U P Shah (Editor)

6 The characteristic features of the Kusāna Jaina images are (1) The Tīrthankaras generally are depicted without their *lāñchana* (distinct symbol for identification) (2) The Jaina Tīrthankara generally remains in *Kāyotsarga* posture (3) The Tirthankara image is represented singly, *i e*, without the association of his *Śāsana-devatās*, *i e*, *Yaksa* and *Yaksinī* (4) The Jaina Tīrthankara usually remains naked (5) The pedestal on which the Tirthankara stands remains simple, *i e*, without any decoration (6) In general, the images are crude in execution—having no refinement and delicacy which we find in the art of the Gupta period

7 Shah, U P, *Akota Bronzes*, p 20, pl 1b,

8 *Ibid*, pl, 1a

which has long and slender limbs, the face archaic, resembling those of ancient terracotta figurines and the Harappa dancer But a minute observation of the image in original under discussion reveals that his face is not so archaic as it appears in the photograph His cheeks are not round but have some sloping depression ending in an oval shape, secondly his abdomen is just flat and has no bulge at the end like that of the Prince of Wales Museum's Pārsvanātha and thirdly the forehead also has a broad vertical sloping depression and not horizontal flatness All these suggest a later date for this image at least later than the first century B C [9]

Third Group

The images of the third group consisting of six seated Tīrthankaras probably belong to the early Gupta (or the Gupta) period In this lot, two images of the Tīrthankaras are associated with their *lāñchana* (particular symbol) There is delicacy and refinement in their execution As a matter of fact, all the images of this group have the grace and charm, life and vigour, all that is characteristic of a human being They all have their naturalistic body representations The different limbs are quite in proportion to their bodies All these may suggest that the images of this group probably belong to the early Gupta or Gupta period [10]

The Chausā bronzes are now described below

9 "I still continue to regard this bronze as dating from c first century B C Terracottas with such faces and dating from c 2nd or 1st century B C, are not unknown "—U P Shah (Editor)

10 The characteristic features of the Gupta period Jaina images are (1) The image of Jaina Tīrthankara is invariably associated with his particular *lāñchana* (2) Generally the Jaina Tīrthankara is represented in association with his *Śāsana-devatā* (*Yaksa* and *Yaksinī*) (3) The nudity of Tīrthankara is very much restricted During this age, in most of the cases, the Tīrthankara image is given a sitting posture (4) In most of the cases in a Jaina sculpture of this period and onwards, we get the occurrence of trilinear umbrella, a drum player surmounting the umbrella, a *Dharmacakra* symbol accompanied with either a pair of bulls or deer on either side and a pair of elephants on either side of the umbrella (5) In general, there is delicacy and repose, grace and charm, life and vigour in the depiction of an image Every limb of an image remains quite in proportion to the body

First Group (Śunga period)

(1) *P M Arch No 6540*

Dharmacakra The *Dharmacakra* has 16 spokes with a hub in the centre It has got a handle which is flanked by two nude female figures (probably *Yaksinīs*) coming out from the mouth of two *Makaras* —one on either side of the handle The *Makaras* have long upturned fish tails In between the upturned fish tails there is a flowery design The *Dharmacakra* has two sides There are perforations in between the two sides The outer rim is beset with *triratna* devices Its height along with the handle is 12¾" and diameter 8" (Fig 1) [11]

(2) *P M Arch No 6550*

Kalpavrksa The Asoka tree is shown with various branches and leaves, a female figure is seen seated on top of the tree—she is depicted from bust upwards carrying a full bowl in her hands and has scarf across arms with lotuses on her shoulders It is very much corroded It has pale yellow tinge throughout suggesting thereby that originally it was probably gold gilted Broken Height 13½" (Fig 2) [12]

Second Group (Kusāna period)

(3) *P M Arch No 6538*

Image of Rsabhanātha or Adinātha recognised as such from his *Kesavallarī* (wavy-hair) falling down on his shoulders and back, the Jina is standing in *Kāyotsarga* attitude, his hands are just stumped below (reaching to his knees) without showing any movement of life in them, there is a circular halo (*Śiraścakra*) at his back, has flowery designs, the figure is nude and shows traces of gold slip on the body Height 10¾" See Fig 3 for details of head and torso and see *Patna Museum Catalogue*, pl XX, for a full view of the Bronze [13]

(4) *P M Arch No 6539*

Image of Rsabhanātha or Adinātha recognised as such from his *Kesavallarī*—long straight twisted hair—falling over his shoulders and also going back, the Jina, standing nude in *Kāyotsarga* posture, has

11 For a full view of this *Dharmacakra*, see *Patna Museum Catalogue* pl XVIII

12 For a full view of the *Kalpavṛkṣa*, see, *ibid*, pl XVIII

13 First published by Shah, U P, *Studies in Jaina Art*, fig 17, and *Akota Bronzes*, fig 2a

Fig 1 Detail of lower part of bronze Dharmacakra [illegible]



Fig 2 Detail of upper part of [illegible]

Fig 3 Ṛṣabhanātha bronze from Chausā

Fig 4 Pārsvanātha, bronze from Chausā

Fig 5 Ṛṣabhanātha and Mahāvīra, from Aluārā

Fig 6 Pārsvanātha in a shrine from Aluārā

ig 7 Ambikā, bronze from Aluārā

Fig 8 Ṛṣabhanātha bronze from Aluārā

crudely executed hands reaching up to his knees, and pierced long ear-lobes The limbs are not in proportion to the body Height 8⅛″ For a photo see *Akota Bronzes*, fig 2b, and *Patna Museum Catalogue*, pl XX

(5) *P M Arch No. 6533*

Image of Pārsvanātha recognised as such by his particular *lāñchana* the "Serpent", all along his back side is a serpent coil (its head broken) clinging to his body The Jina is standing in *Kāyotsarga* attitude on a rectangular pedestal, and wears no garment, note also the curly hair, eyes, nose and lips, chest and abdomen bulging out in a very unnatural crude manner Height 12½′ For a photo see *Patna Museum Catalogue*, pl XXI

(6) *P M Arch No 6531*

Image of Pārsvanātha recognised as such by his particular *lañchana*—the serpent hood—at the back of his head, standing in *Kāyotsarga* attitude, portion below knees missing, very much corroded and highly oxidized, sex exposed, damaged Height 10″ See fig 4 for details of the head and shoulders and *Patna Museum Catalogue*, pl XX, for a full view Also see *Akota Bronzes*, fig 1b

(7) *P M Arch No 6535*

Image of a *Tīrthankara*, standing in *Kāyotsarga* attitude, having ringlets impressed for curly hair over head, hands just stumped below in a very crude manner with no grace, charm, life or vigour in them, fingers of his hands and legs are also very crudely executed, having flattened body without showing any proper contours and features, hands and legs not in proportion to the body, sex exposed, break across upper arms Height 14¾″

(8) *P M Arch No 6536*

Image of a *Tīrthankara*, standing in *Kāyotsarga* attitude, having bulging chest, curly hair in concentric spiral shape impressed flatly over head, defaced Śrīvatsa symbol on chest, elongated holed ear-lobes, badly corroded bronze, break across legs, sex exposed Height 17⅛″

(9) *P M Arch No 6537*

Image of a *Tīrthankara*, standing naked in *Kāyotsarga* pose and having curly locks of hair over head, struts between arms and body, Śrīvatsa symbol on chest, break across knees and forearm Height 18″ For a full view see *Patna Museum Catalogue*, pl XXI

(10) *P M Arch No 6530*

Image of a *Tīrthankara*, standing in *Kāyotsarga* attitude, having hair arranged in parallel rows, Śrīvatsa symbol on chest very prominent, legs not in proportion to the body, crude in execution, chest and abdomen bulging out, broader face, pupils marked, elongated ear-lobes, body slightly battered Height 19¼" For a photo see *Patna Museum Catalogue*, pl XXI

(11) *P M Arch No 6532*

Image of a *Tīrthankara*, portion of hands missing, standing in *Kāyotsarga* pose, curly hair in spiral form over head, chest and abdomen unusually bulging out, elongated ear-lobes, *faint Śrīvatsa* symbol on chest, pupils marked, break across right leg Height 17"

(12) *P M Arch No 6534*

Image of a *Tīrthankara*, standing in *Kāyotsarga* pose, head without hair, legs unusually long, portion of hands missing, break across right leg, crude in execution, corroded Height 13¾"

Third Group (Early Gupta or Gupta period)

(13) *P M Arch No 6553*

Image of Rsabhanātha, recognised as such by his *Kesavallarī* (locks of curly hair falling down on his shoulders), hair over head parted in middle, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā*, Śrīvatsa symbol (?) on chest, tenon at back of head, corroded, Height 5¼

(14) *P M Arch No 6554*

Image of Rsabhanātha, recognised as such by his locks of hair (*Kesavallarī*) falling down on his shoulders, two rows of curls around his forehead and rest parted in middle, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā*, wearing elongated ear-rings, Śrīvatsa on chest, tenon at back of head, corroded Height 6" *Patna Museum Catalogue* pl XIX

(15) *P M Arch No 6556*

Image of a *Tīrthankara*, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā* on a plain rectangular pedestal, right hand damaged, major part of halo missing, facial expression not clear, very badly corroded Height 3¼"

(16) *P M Arch No 6551*

Image of Candraprabha, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā* on a double-sided rectangular pedestal, *lāñchana*, the "crescent" on top of beaded halo (*Śiraścakra*) at the back of his head, *Makara* heads on either side of throne at his back, locks of hair falling on his shoulders, Śrīvatsa on chest, wearing elongated ear-rings, corroded Height $8\frac{7}{8}$"

(17) *P M Arch No 6552*

Image of Candraprabha recognised as such by his particular *lāñchana*, the 'crescent" on top of beaded halo (*Śirascakra*) at the back of his head, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā* on a double-sided rectangular pedestal, *Makara* heads on either side of the throne at his back, locks of hair falling down on his shoulders, hair on head arranged in parallel rows with a knot at the top Śrīvatsa on chest, wearing elongated ear-rings Corroded and damaged Height $7\frac{7}{8}$" *Patna Museum Catalogue*, pl XIX

(18) *P M Arch No 6555*

Image of a *Tīrthankara* seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā* on a double-sided rectangular pedestal, halo (*Śiraścakra*) at the back of his head, wearing elongated ear-rings, features and contours of body very much blurred, corroded Height $5\frac{1}{2}$"

B *THE ALUĀRĀ JAINA BRONZES*

In March 1947, a hoard of twenty nine Jaina bronzes was discovered from a field at Aluārā[14] in District Manbhum Twenty-seven of them were images of Jaina Tīrthankaras, one of them was an

---

14 Village Aluārā (also known as Machuātānd Aluārā) in P S Chandankiyri District Manbhum is situated near the Bengal-Nagpur Railway line running between Mohoda and Tegaria Railway Stations On 16–3–47 these bronzes were discovered accidentally, while digging earth for preparing clay for building purposes

Manbhum was once a great centre of Jainism There are quite a large number of Jaina antiquities scattered all over the district of Manbhum At Balrāmpur village, about four miles from Purulia, the district headquarter of Manbhum, there is a Jaina temple in which are kept very old Jaina images Very near to village Boram, towards the south about a mile away, there is a Jainā shrine where there are naked Jaina images At Kumhri & Kumardaga (the two

(10) *P M Arch No 6530*

Image of a *Tirthankara*, standing in *Kāyotsarga* attitude, having hair arranged in parallel rows, Śrīvatsa symbol on chest very prominent, legs not in proportion to the body, crude in execution, chest and abdomen bulging out, broader face, pupils marked, elongated ear-lobes, body slightly battered Height 19$\frac{1}{4}$" For a photo see *Patna Museum Catalogue*, pl XXI

(11) *P M Arch No 6532*

Image of a *Tīrthankara*, portion of hands missing, standing in *Kāyotsarga* pose, curly hair in spiral form over head, chest and abdomen unusually bulging out, elongated ear-lobes, *faint Śrīvatsa* symbol on chest, pupils marked, break across right leg Height 17"

(12) *P M Arch No 6534*

Image of a *Tīrthankara*, standing in *Kāyotsarga* pose, head without hair, legs unusually long, portion of hands missing, break across right leg, crude in execution, corroded Height 13$\frac{3}{4}$"

Third Group (Early Gupta or Gupta period)

(13) *P M Arch No 6553*

Image of Rsabhanātha, recognised as such by his *Kesavallarī* (locks of curly hair falling down on his shoulders), hair over head parted in middle, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā*, Śrīvatsa symbol (?) on chest, tenon at back of head, corroded, Height 5$\frac{1}{4}$

(14) *P M Arch No 6554*

Image of Rsabhanātha, recognised as such by his locks of hair (*Keśavallarī*) falling down on his shoulders, two rows of curls around his forehead and rest parted in middle, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā*, wearing elongated ear-rings, Śrīvatsa on chest, tenon at back of head, corroded Height 6" *Patna Museum Catalogue* pl XIX

(15) *P M Arch No 6556*

Image of a *Tīrthankara*, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā* on a plain rectangular pedestal, right hand damaged, major part of halo missing, facial expression not clear, very badly corroded Height 3$\frac{1}{4}$"

(16) *P M Arch No 6551*

Image of Candraprabha, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā* on a double-sided rectangular pedestal, *lāñchana*, the "crescent" on top of beaded halo (*Śiraścakra*) at the back of his head, *Makara* heads on either side of throne at his back, locks of hair falling on his shoulders, Śrīvatsa on chest, wearing elongated ear-rings, corroded Height $8\frac{7}{8}$"

(17) *P M Arch No 6552*

Image of Candraprabha recognised as such by his particular *lāñchana*, the "crescent" on top of beaded halo (*Śiraścakra*) at the back of his head, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā* on a double-sided rectangular pedestal, *Makara* heads on either side of the throne at his back, locks of hair falling down on his shoulders, hair on head arranged in parallel rows with a knot at the top Śrīvatsa on chest, wearing elongated ear-rings Corroded and damaged Height $7\frac{7}{8}$" *Patna Museum Catalogue*, pl XIX

(18) *P M Arch No 6555*

Image of a *Tīrthankara*, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā* on a double-sided rectangular pedestal, halo (*Śiraścakra*) at the back of his head, wearing elongated ear-rings, features and contours of body very much blurred, corroded Height $5\frac{1}{2}$"

B *THE ALUĀRĀ JAINA BRONZES*

In March 1947, a hoard of twentynine Jaina bronzes was discovered from a field at Aluārā[14] in District Manbhum Twenty-seven of them were images of Jaina Tīrthankaras, one of them was an

14 Village Aluārā (also known as Machuātānd Aluārā) in P S Chandankiyri District Manbhum is situated near the Bengal-Nagpur Railway line running between Mohoda and Tegaria Railway Stations On 16-3-47 these bronzes were discovered accidentally, while digging earth for preparing clay for building purposes

Manbhum was once a great centre of Jainism There are quite a large number of Jaina antiquities scattered all over the district of Manbhum At Balrāmpur village, about four miles from Purulia, the district headquarter of Manbhum, there is a Jaina temple in which are kept very old Jaina images Very near to village Boram, towards the south about a mile away, there is a Jaina shrine where there are naked Jaina images At Kumhri & Kumardaga (the two

image of a female deity—probably Ambikā—and another was just a head of a Tirthankara These have now been acquired for the Patna Museum as Treasure Trove objects

These images are quite different from those of the Chausā in their technique, form and depiction and represent a local style of their own The following characteristic features are noticed in these images

1 These images are solid cast and have no core of other substance as we find in the Jaina bronzes from Chausā

2 The images in general have delicacy and charm in them and their various limbs are quite in proportion to their body Every portion of their body is properly delineated and finely executed

3 The images do not stand exactly in *Kāyotsarga* posture like those of the Kusāna period Their hands are not stretched downwards exactly parallel to their body—instead their palms and fingers touch their knees

4 Some of the images have *ūrnā* on their foreheads and all of them are associated with their *lāñchanas* These peculiarities came in vogue during the Gupta period and continued onwards

5 The pedestals on which these images stand are not simple like those of the Kusāna period The designs of most of them are complex They are divided into various tiers and some of them show vertical cuttings forming parallel lines and showing some space in between the two Further, some of them are decorated with the figures of devotees, which tradition originated probably during the Gupta period and continued onwards

villages about 5 miles from Chandankiyari) there are some old Jaina images At Pakbira, about 20 miles northeast of Bara Bazar of Purulia (district headquarter of Manbhum), there are numerous temples and sculptures of the Jaina religion Among these the most important is a naked colossal figure (7½ ft high) of a Jaina Tīrthankara

At *Chhārra*, about 4 miles from Purulia, are visible old remains of Jaina temples At Dharmasthan, nearby Chhārra, there are quite a large number of broken images of Jaina Tīrthankaras, some of them very old All these would go to show that the District of Manbhum was once an important centre of Jainism

6 The *lāñchanas* of the Tīrthankaras are depicted on the pedestal itself and not on the stole or at the top of the halo as we find during the Gupta period This peculiarity came in vogue during the Pāla period

7 Two of the images of the Tīrthankaras are shown inside canopied *simhāsanas*, which is a very late conception Probably it originated during the Pāla period

8 Some of the images are inscribed in characters assignable to about 11th century A D on palaeographical grounds *And as such these images are much later in date than the Chausā bronzes*

Some of these images can be identified as follows with the help of their *lāñchanas*

(a) Rsabhanātha, (b) Candraprabha, (c) Ajitanātha, (d) Śāntinātha, (e) Kunthūnātha, (f) Pārsvanātha, (g) Neminātha, (h) Mahāvīra, (i) a female deity, probably Ambikā

These are now described below

(1) *P M Arch No 10676* Rsabhanātha

Recognised as such by his *Kesavallarī* falling on his shoulders and from his *lāñchana*, the 'Bull', depicted on his pedestal, standing on a lotus pedestal with his hands reaching his knees, hair on sides arranged in curls with bends shewn upwards and hair on head arranged in a spiral knot at the top, having *ūrnā* on forehead Height 3¾"

(2) *P M Arch No 10680* Rsabhanātha

Recognised as such by his *Keśavallarī* falling on his shoulders and from his *lāñchana*, the 'Bull', appearing on his pedestal, standing on a lotus pedestal with his hands coming down to his knees, hair on sides arranged in curls with bends shewn upwards and hair on head arranged in a spiral knot at the top, having *ūrnā* on forehead, traces of Śrīvatsa on chest, pedestal divided in various tiers and showing his emblem (*lāñchana*), the 'Bull', and having a devotee with folded hands seated on some object which comes out from the lower portion of the pedestal itself Inscripton on pedestal which reads "*Adharya Mayila*" Height 7⅛" (Fig 8)

(3) *P M Arch No 10681*

Rsabhanātha, but without *Śrīvatsa* on chest, pedestal also not showing the figure of devotee and is differently designed than the earlier ones—its middle portion shows vertical cuttings in parallel

lines all around having space in between the two and is not inscribed Height 7⅜"

(4) *P M Arch No 10682* Rsabhanātha & Mahāvīra

Image of Rsabhanātha and Mahāvīra standing together on a lotus pedestal against a high backed throne (?), Rsabhanātha having his *Keśavallarī falling down on his shoulders and his emblem (mutilated)* "Bull" represented on the pedestal, small *ūrnā* marks shewn on his forehead and a halo with triple umbrella at the back of his head, his hair over head arranged in spiral form with a knot at the top, Śrīvatsa on chest, Mahāvīra, recognised as such by his *lāñchana* (emblem) the "Lion" depicted on the pedestal, *ūrnā* marks (only the traces) shewn on his forehead and a halo with trilinear umbrella at the back of his head, Śrīvatsa on chest Height 7⅛" For a photo see fig 5, also see *Patna Museum Catalogue*, pl XXXV

(5) *P M Arch No 10683* Rsabhanātha

He is recognised as such by his *Kesavallarī* falling down on his shoulders and coming up to his chest, standing on a lotus pedestal with his hands coming down straight and touching his knees with fingers, his emblem "Bull" is represented on the pedestal, his hair over head arranged in spiral form with a knot at the top, *ūrnā* shewn on his forehead Height 7¼"

(6) *P M Arch No 10684*

Ditto Height 7"

(7) *P M Arch No 10685*

Ditto, but pedestal differently designed—showing vertical cuttings in parallel lines having space in between the two Height 5"

(8) *P M Arch No 10686*

Ditto Height 3¾"

(9) *P M Arch No 10687* Rsabhanātha

He is recognised as such by his *Kesavallarī* falling down on his shoulders and by his emblem "Bull" depicted on the pedestal, seated on lotus pedestal in *Vajrāsana, Dhyānamudrā*, hair on sides arranged in curls with bends shewn upwards, and on head arranged in spirals (not so clear) with a knot at the top Height 2⅝"

(10) *P M Arch No 10689* Kunthūnātha

Standing on lotus pedestal with his hands coming down to his knees, hair on head arranged in a top knot, his emblem "Goat" represented on the pedestal Height 2¾"

(11) *P. M Arch No 10690*

Ditto, but the pedestal shows eight seated attendants or devotees[15] Height 4¾″

(12) *P M Arch No 10691*

Ditto, with *ūrnā* on forehead and the pedestal showing nine seated devotees (or attendants)[16] Height 6⅛″

(13) *P M Arch No* 10692

Ditto Height 6⅛″

(14) *P M Arch No 10693*

Ditto, pedestal showing eight seated attendants[17] Height 4½″

(15) *P M Arch No 10675*

Ditto, but the pedestal showing only his emblem "Goat" and is differently designed than the previous ones—it has vertical cuttings in parallel lines having space in between the two Height 4½″

(16) *P M Arch No 10695*

Candraprabha, standing on lotus pedestal—with his hands coming down to his knees, pedestal showing his emblem the "Crescent" and divided in vertical cuttings in parallel lines with space in between the two, having *ūrnā* on forehead and hair on head arranged in top knot fashion Height 6⅞″

(17) *P M Arch No 10696*

Ditto, but features blurred Height 4⅛″

(18) *P M Arch No 10697* Ajitanātha

Standing on lotus pedestal which is divided in various tiers and has his emblem the "Elephant" on it, having *ūrnā* on his forehead, hair on head arranged in top knot fashion Height 5¼″

(19) *P M Arch No 10688* Neminātha (?)

Probably the image of *Neminātha* (his emblem conch-shell on the pedestal is not clear), standing on lotus pedestal which has vertical cuttings in the lower portion (just above the lowest support) in parallel lines with space in between the two, hair over head arranged in top knot fashion Height 6¼″

15 These may be the Planets —U P Shah

16 These may be the Planets —U P Shah

17 These may be the Planets —U P Shah

lines all around having space in between the two and is not inscribed Height 7⅞″

(4) *P M Arch No 10682* Rsabhanātha & Mahāvīra

Image of Rsabhanātha and Mahāvīra standing together on a lotus pedestal against a high backed throne (?), Rsabhanātha having his *Keśavallarī* falling down on his shoulders and his emblem (mutilated) "Bull" represented on the pedestal, small *ūrnā* marks shewn on his forehead and a halo with triple umbrella at the back of his head, his hair over head arranged in spiral form with a knot at the top, Śrīvatsa on chest, Mahāvīra, recognised as such by his *lāñchana* (emblem) the "Lion" depicted on the pedestal, *ūrnā* marks (only the traces) shewn on his forehead and a halo with trilinear umbrella at the back of his head, Śrīvatsa on chest Height 7⅛″ For a photo see fig 5, also see *Patna Museum Catalogue*, pl XXXV

(5) *P M Arch No 10683* Rsabhanātha

He is recognised as such by his *Kesavallarī* falling down on his shoulders and coming up to his chest, standing on a lotus pedestal with his hands coming down straight and touching his knees with fingers, his emblem "Bull" is represented on the pedestal, his hair over head arranged in spiral form with a knot at the top, *ūrnā* shewn on his forehead Height 7¼″

(6) *P M Arch No 10684*

Ditto Height 7″

(7) *P M Arch No 10685*

Ditto, but pedestal differently designed—showing vertical cuttings in parallel lines having space in between the two Height 5″

(8) *P M Arch No 10686*

Ditto Height 3¾″

(9) *P M Arch No 10687* Rsabhanātha

He is recognised as such by his *Kesavallarī* falling down on his shoulders and by his emblem "Bull" depicted on the pedestal, seated on lotus pedestal in *Vajrāsana*, *Dhyānamudrā*, hair on sides arranged in curls with bends shewn upwards, and on head arranged in spirals (not so clear) with a knot at the top Height 2⅝″

(10) *P M Arch No 10689* Kunthūnātha

Standing on lotus pedestal with his hands coming down to his knees, hair on head arranged in a top knot, his emblem "Goat" represented on the pedestal Height 2¾″

(11) *P M Arch No 10690*

Ditto, but the pedestal shows eight seated attendants or devotees[15] Height 4¾″

(12) *P M Arch No 10691*

Ditto, with *ūrṇā* on forehead and the pedestal showing nine seated devotees (or attendants)[16] Height 6⅛″

(13) *P M Arch No 10692*

Ditto Height 6⅛″

(14) *P M Arch No 10693*

Ditto, pedestal showing eight seated attendants[17] Height 4½″

(15) *P M Arch No 10675*

Ditto, but the pedestal showing only his emblem "Goat" and is differently designed than the previous ones—it has vertical cuttings in parallel lines having space in between the two Height 4½″

(16) *P M Arch No 10695*

Candraprabha, standing on lotus pedestal—with his hands coming down to his knees, pedestal showing his emblem the "Crescent" and divided in vertical cuttings in parallel lines with space in between the two, having *ūrṇā* on forehead and hair on head arranged in top knot fashion Height 6⅞″

(17) *P M Arch No 10696*

Ditto, but features blurred Height 4⅛″

(18) *P M Arch No 10697* Ajitanātha

Standing on lotus pedestal which is divided in various tiers and has his emblem the "Elephant" on it, having *ūrṇā* on his forehead, hair on head arranged in top knot fashion Height 5¼″

(19) *P M Arch No 10688* Neminātha (?)

Probably the image of *Neminātha* (his emblem conch-shell on the pedestal is not clear), standing on lotus pedestal which has vertical cuttings in the lower portion (just above the lowest support) in parallel lines with space in between the two, hair over head arranged in top knot fashion Height 6¼″

15 These may be the Planets —U P Shah

16 These may be the Planets —U P Shah

17 These may be the Planets —U P Shah

(20) *P M Arch No 10674* Vimalanātha

Standing on lotus pedestal with his hands coming down to his knees, having *ūrnā* on his forehead, hair on head arranged in a top knot fashion, his emblem "Boar" on the pedestal is not very clear Height 4¾″

(21) *P M Arch No 10670* Mahāvīra

Standing on a simple lotus pedestal inside a four-pillared *simhāsana* with double *chatra* with his hands coming down to his knees and touching them with his fingers, hair on head arranged in a top knot fashion, his emblem "Lion" is depicted on the lower portion of the *simhāsana* on the front side, inscription on *simhasāna* which reads Śrī Ānanda tasya Putra Vannati thākur *muni* (?) Height of figure 8″ Height of *simhāsana* 21″ *Patna Museum Catalogue*, pl XXXVI

(22) *P M Arch No 10671* Mahāvīra

Standing on lotus pedestal with his hands coming down to his knees and touching them with his fingers, having *ūrnā* on his forehead and hair on head arranged in top knot fashion, his emblem "Lion" is depicted on the pedestal, inscription on pedestal which reads "Śrī Ācārya Ratnacandra Saha (?) *yakasya* " Height 8½″

(23) *P M Arch No 10672*

Ditto Inscription on pedestal which reads "Danam pri (?) ti manvita " Height 6¼″

(24) *P M Arch No 10673*

Ditto With nine attendants seated on pedestal, inscription on pedestal at the back which reads "Kulistha ila kunakya " Height 6¾″

(25) *P M Arch No 10677*

Ditto, but without any attendant and inscription on pedestal Height 3½″

(26) *P M Arch No 10678* Pārsvanāthā

Image of *Pārśvanātha* recognised as such by his *lāñchana*—the seven-hooded serpent—at his back, seated on a lotus pedestal in *Padmāsana* inside a four-pillared *simhāsana* with double *chatra*, nine attendants seated on pedestal,[18] inscription on *simhāsana* which reads

18 These are the nine planets —U P Shah

"Śrī Ācārya (ya) Su-mayıla" Height 12″ See fig 6 also, *Patna Museum Catalogue*, pl XXXVI

(27) *P M Arch No 10679*

Ditto, seated on lotus pedestal with two serpent-devotees on pedestal, inscription on pedestal indistinct Height 5″

(28) *P M Arch No 10698 Head of a Jina*

Head of a *Tīrthankara* with *ūrnā* on his forehead and hair on head arranged in a top knot fashion, having half closed eyes and wearing elongated ear-rings Height 5⅜″ *Patna Museum Catalogue*, pl XXXVII

(29) *P M Arch No 10694 Ambikā* (?)

Image of a female deity probably[19] *Ambikā* standing in *tribhanga* attitude on lotus pedestal, profusely ornamented and wearing a *sari* as her lower garment, her left hand kept low in an artistic manner and touching the side of her knees with her fingers and her right hand raised up towards the front and holding some object, pedestal showing two attendants (only the legs one of them present) and her emblem —the "Lion" Height 5″ See fig 7 Also *Patna Museum Catalogue*, pl XXXVII

19 She can be safely identified as *Ambikā*, the *Yaksinī* of Neminātha In the photo published here, the figure of the *child* on the right is mutilated but in the photo published in the *Patna Museum Catalogue*, the figure is clearly seen Photo published here is from a negative prepared by the Prince of Wales Museum, Western India, Bombay Photos of figures 7 and 8 are by courtesy of the Prince of Wales Museum, Bombay —U P Shah



Some Early Jaina Temples In Western India

M A DHAKY

WESTERN India, not merely in a territorial sense but in its more vital, kinetic implication—the cultural aspect, and hence the Māru-Gurjara culture itself—owes much to Jainism, its Śvetāmbara variety in particular This is symbolized in and summed up by the gentle character of her people, vegetarianism, and, above all, a great tradition of architecture, to the sustenance of which Jainas contributed almost half the share, they even aided its survival in the late Middle Ages, until finally, they are left, today, almost the sole patrons of the traditional, ecclesiastical architecture in Rajasthan and Gujarat which form an indissociable cultural unit, the Western India The *vāstuśāstras* of Western India, composed for the most part by the anonymous Brahmanist architects, acknowledged (as early in Solankī times when the earliest of such books were compiled) [1] their debt to the Jainas by according generous sections to Jaina iconography and architecture And Jainas built their religious foundations that were legion, an extraordinary happening, had we not known the mediaeval epoch so intimately and so much in its completeness in relation to

1 *Vide* Section I of the author's *Introduction to Prāsādamañjarī* covering *The Vāstuśāstras of Western India* (edited by PRABHASHANKAR O SOMPURA)

Western India For that, too, and now in our own turn and times, we are indebted to the sense of history and preservative quality of Jainism This was possible—as we look back and try to collect and analyse the facts recorded in literature and thrown in relief through archaeological sources—by the circumstances which then prevailed, by the natural disposition of the people, and, above all, by the character of the Śvetāmbara Jainism itself

Jainism was as anciently known, or perhaps a little lately, as Buddhism, particularly in Saurashtra region of the Gujarat sector of Western India Girinagara (Junagadh), but more definitely Valabhī (Vala) in Saurashtra, even before it became the capital of the Maitrakas, was a stronghold of Jainism, a stronghold which persisted but secondary always to Buddhism until it got its chance later on to make its influence felt and, with some intensity to be sure Against the vast, organized monastic settlements of the Buddhists, Jainas have not much to show between the fifth and the seventh century Equally, there are not many, and these too not very sound, bits of facts, which can allow us to estimate the degree of munificence shown to Jainism by Maitraka monarchs and their relatives who, by an overwhelming testimony of their inscribed charters, are known for their unbounded enthusiasm for Buddhism Its existence in the earlier half of the Maitraka Period in Gujarat territory is, doubtless, proved Jaina bronzes of the sixth century at Valabhī itself[2], again as old as the now world-famous Akota bronzes of which the oldest can be dated to the sixth century[3], the Digambara Jina image from Khedbrahma[4] and the rockcut relief images of the same religious affiliation and of the same age at Dhank[5], together with a few but indisputable literary evidences so endorse But Jainism could show its strength only when Buddhism faded from the scene Buddhism was, by eighth century, tottering throughout the subcontinent At Valabhī itself, it was dwindling in strength, when, at the same time, Jainism seems to be slowly gaining in stature and weight But before it could take fuller advantage of the situation, Valabhī was devastated (783–84) by the marauding Arabs from Sind The sacred Jaina images, just before the

2 Consult SHAH, U P , *Akota Bronzes* (Bombay 1959) for details

3 *Ibid*

4 SHAH, U P , *An Old Jaina Image from Khedbrahma*, 'Journal of the Oriental Institute,' Baroda, Vol X, No 1, September 1960, Fig 1

5 This is the considered opinion of DR U P SHAH

hot hours, were transferred, we are told by later Jaina *prabandhas*[6], to safer *sanctuaries*, to Devapattana (Prabhas Patan), to Vardhamāna (Wadhwan), and to Bhillamāla (Bhinmal)

Jainism did not supplant Buddhism molecule by molecule, piece by piece, place by place, in expanse it covered many more sites (some of which later on grew to be its potential centres) where Buddhism never held sway, it would seem, at any date, early or late Some of the well-known towns and cities of the mediaeval period were not even founded when Buddhism had its heyday in Gujarat Anhilapātaka (Patan) which came to be established in 746 (according to Jaina tradition) by Vanarāja Cāpotkata, a little township, an humble capital to a principality, was to become a focal centre, a proud and prosperous metropolis of an empire in the twelfth century There, Prince Vanarāja founded a temple to Pārsvanātha of Pancasar An immigrant from Rajasthan, Prāgvāta Ninnaya, the ancestor of Governor Vimala of Dilwara fame, built a temple to Jina Rsabha at the newly founded capital for the benefit of Vidyādhara Kula of the Śvetāmbara Church At the same moment, at Thārāpadra (Tharad) in North-west Gujarat, Vatesarasūri of Candra Kula established Thārāpadra Gaccha at the centre of its emanation a temple to Jina Rsabha was in existence

Digambara Jainism, too, is known to be followed in a few centres in Gujarat area in this age At Vardhamāna it had a temple sacred to Pārsvanātha (Nannarāja Vasatī) where Jinasena wrote his *Harivamsa Purāna* in 783 This work was adored in the temple of Śāntinātha at Dostatikā as mentioned in the same work Yet another work composed at Vardhamāna, now in 931–32, was the *Brhatkathākośa* of Harisena[7] *Harivamsa Purāna* refers to Simhavāhanā Śāsanadevī Ambikā (atop Mt Girnar) whose origin is associated with Kottinārī (Kodinar) on the west coast of Saurashtra[7a] By the end of eighth century, the sectaries

6 Prabandhacintāmani (1305) of Merutunga, *sarga* 50, *Satyapura-tīrthakalpa* (1311) inside Vividhatīrthakalpa of Jinaprabha, and Ms P (1472) in Purātana Prabandha Samgraha edited by Muni Jinavijaya all published in Singhi series, Bombay

7 SANDESARA, B J, *Wadhavan-mām racāyelā be Digambara Jaina grantho* (Gujarati), 'Journal of the Saurashtra Research Society' Vol I, No 2, Sept 1957 Both Jinasena and Harisena belonged to the Punnāta Samgha of the Digambara Sect

7a SHAH, U P, *Iconography of the Jaina Goddess Ambikā*, 'Journal of the University of Bombay', Vol IX, pt 2, Sept 1940

of the Dıgambara Church had settled at Prabhāsa, they had, lıke the Śvetāmbarıns, a temple to Jına Candraprabha there[8] A lıttle later, along the same west coast, now eastwards, they founded a temple to Pārsvanātha near Unnatapura (Una)[8a] At Stambhatīrtha (Khambhat), too, they establıshed theır headquarters soon after

When we turn to Rajāsthan, no centre of the stature of Valabhī ıs encountered at that age or earlıer A completely ruıned brıck temple of Jaına affilıatıon at Kesorapur near Bundı ıs supposed to be a fifth century erectıon[9] Next of note ıs the hoard of bronzes from Vatapura (Vasantgarh) ın whıch the oldest ınscrıbed *document ıs the paır of* handsome *kāyotsarga jına* ımages dated to the year 688[9a] The ımage of Mahāvīra ın the temple at Nandıya wıth ıts two superb *vāhıkas* (chaurı-bearers)[10] would come next The ımage of Pārsvanātha from Bhatewa[11] ıs stylıstıcally of the same age

Sıgnıficant equally are the evıdences furnıshed by the lıterary sources It seems, by the end of seventh century, a Jaına temple exısted at Bhıllamāla on the strength of *Kuvalayamālā* (779) of Udyottanasūrı who completed thıs work ın the Astāpada Prāsāda of Ādınātha at Jābālıpura (Jalor), a fane founded a lıttle earlıer by Frıar Vīrabhadra to whom Udyottana refers very reverently The Bhıllamāla temple could be one of a serıes founded ın Gurjaradesa by Yaksadattaganı (Yaksa Mahattara), one of the predecessors of Udyottanasūrı Jaına temples exısted at Cıtrakūta (Chıtor) ın the tıme of Harıbhadrasūrı (8th cent) Nınnaya of Anhılapātaka, mentıoned earlıer, had founded a temple to some Jına at Candrāvatī for the benefit of Jālıhara Gaccha At Nāgapura (Nagaur) a Jaına temple

8 DHAKY, MADHUSUDAN and SHASTRI, HARISHANKAR PRABHASHANKAR, *Prabhās-Pātan-nām Prācīna Jaına Mandıro* (Gujaratı) 'Svādhyāya', Vol 3, No III, V S 2023, Baroda

8a A defaced ımage (ın kāyotsarga) of Pārsvanātha datable to the nınth century has been found from thıs place and now preserved ın Junagadh Museum For ıts ıllustratıon, see NAWAB, SARABHAI, *Bhārat-nām Jaına tīrtho ane temnum Śılpa-sthāpatya* (1942), Fıg 12

9 Consult JAINA KAILASCHAND, *Jaınısm ın Rājasthān*

9a U P SHAH has publıshed thıs ımage ın hıs *Akota Bronzes* as well as ın *Studıes ın Jaına Art*

10 KRAMRISCH, STELLA, *The Art of Indıa* (1955), Fıg 54

11 Thıs, as ınformed by MUNI SHRI YASHOVIJAYAJI, ıs now ın the Jaına temple of Chansma ın North Gujarat

existed in 859 as reported by Jayasimhasūri in his *Dharmopadeśa-vivaranamālā-vrtti* Jayasimhasūri's master, Krsnarsi, seems to have founded a temple in the fort of Nagaur [12]

To the resurgent Jainism, from eighth century onwards, the kings, princes, and chieftains of various Western Indian dynasties were favourably disposed, some even extended positive patronage which included acceptance of Jainism as a personal faith Vanarāja Cāpotkata we mentioned in the foregoing discussions There was one Prince Raghusena of an unknown dynasty, who founded a *Jina-bhavana* at Ramasainyapura (Ramsen) in North-west Gujarat some time in the second quarter of tenth century More important instances are known from the Imperial Caulukyas (Solankīs) of Anhilapātaka King Mūlarāja I (942–995) founded, it would seem, Mūlavasatikā Prāsāda for the Digambara sect and a temple sacred to Mūlanāthajinadeva for the Śvetāmbara Church at Anhilapātaka His successors Cāmundarāja as well as Durlabharāja respected Jainism In the capacity of heir apparent, Cāmunda had made a grant to the Jaina temple at Varunasar-maka (Vadasama) in 977 Bhīmadeva I (1022–64) held learned Jaina monks in high esteem Surācārya and Śāntisūri rallied beside the throne in the battle of wits betwen Mālava and Gujarat Bhīmadeva's son and successor Karnadeva (1064–95) was also generous to the Jainas He granted land to the temple of Jina Sumatinātha at Tākavavī or Tākovī (Takodi) in 1084 His son and successor Jayasimha Siddharāja (1095–1144) made a further grant, presumably to the same Sumatinātha temple, in 1100 But Siddharāja did more than that for the Jainas By about 1127 he founded Rājavihāra at Anhilapātaka and Siddhavihāra (*c* 1140) at Śrīsthala or Siddhapura (Sidpur) Out of all Solankī monarchs, Emperor Kumārapāla (1144–74), under the influence of Hemacandra, showed the highest leanings to Jainism and displayed as much zeal in founding Jaina temples, each example being styled after him as Kumāravihāra The Kumāravihāras were erected at all important Jaina centres distributed between Jābālipura and Prabhāsa

In Rajasthan, the facts almost compliment those known from Gujarat The Imperial Gurjara-Pratīhāras as well as the Pratīhāras of Maddodara-Medāntaka (Mandor-Medta) branch were zealous for Jainism Pratīhāra Nāgabhaṭṭa I founded Yaksavasatī Prāsāda at Jābālipura, his capital, in honour of his guru Yaksadattagani whom we referred to a short while ago The sanctuary of Mahāvīra

12 From Krsnarsi sprang a gaccha bearing his name

at Satyapura (Sanchor), so famous in the mediaeval epoch, as well as the temple to the same Jina at Koranta (Korta) are traditionally ascribed to him To Vatsarāja Pratīhāra we shall have an occasion to refer to later His successor Nāgabhatta II was under the influence of Bappabhattisūri, while Nannasūri and Govindasūri, the two junior confreres of illustrious pontiff, were favourably received by his successor, the Pratīhāra emperor Mihirabhoja The Jaina foundations by Nāgabhatta II at Kānyakubja (Kanauj) and Gopagiri (Gwalior) lie outside the territorial limits of Western India

How early Pratīhāras of the collateral branch in Marumandala reacted towards Jainism, we have no means to ascertain Pratīhāra Kakkukarāja of Maddodara, a prince of some learning, founded a *Jina Bhavana* at Rohimsakūpa (Ghatiyala) in 861 Guhila Bhartrbhatta I, Lord of Medapāta (Mewar), built Guhilavihāra in the second quarter of tenth century at the town founded by him after his name, Bhartrpadra (Bhatewar) in Mewar The fane was consecrated by Budhāgani of of Caitrapurīya Gaccha His successor Allata is said to have erected a *kīrttistambha* at Citrakūta [13]

The relations between the early Cāhamānas of Śākambharī (Sambhar) or Sapādalaksa and the Jaina Church are not clear The later Cāhamānas were of course generous to Jainism Prthvīrāja I placed golden pinnacles on the Jaina temple at Ranathambhor Similarly, his successor Ajayarāja placed golden pinnacles on the temple of Pārsvanātha at his newly founded capital, Ajayameru (Ajmer) His son Arnorāja held Jinadattasūri in great respect His son and successor Visāladeva Vigraharāja is said to have built Rājavihāra at Ajmer His successor Prthvīrāja II granted a village to the Digambara Jaina temple of Pārsvanātha at Bijolya in 1169 Cāhamāna Somesvara, son of Arnorāja, granted a village to the temple of Pārsvanātha at Rewa

Jainas had equally happy relations with the Cāhamānas of Naddula (Nadol) How Laksmanadeva, the premier dynast of the Nadol branch, looked upon Jainism is not known with certainty But his great-grandson Katukarāja, son of Asvarāja, made grants in 1110 and 1115 to the temple of Jina Mahāvīra at Śamipātī (Sewadi) with which we are to deal soon Cāhamāna King Alhanadeva of Naddula promulgated a commandment of non-violence at Kirātakūpa (Kiradu) in 1152 To the temple of Mahāvīra at Sanderaka (Sanderav) he

13 This one seems to have disappeared in antiquity

allowed a grant ın 1171 Another Cāhamāna prınce, a scıon of the Naddula branch, Kīrttıpāla, made *a grant to the temple of Jına* Mahāvīra at Nadduladāgıkā (Nadlaı), *the twın to the cıty of* Nadol, ın 1160

The Rāstrakūtas of Hastıkundī (Hathundı) had been ardent followers of Jaınısm Vıdagdharāja, son of Harıvarman, founded a shrıne to Jına Rsabha at Hastıkundī ın 917 Hıs son Mammata gave a grant to the selfsame temple Mammata's son and successor Dhavala renovated the temple and caused a well to be excavated for the temple

The queens of the prıncely households of the varıous dynastıes ın Rajasthan were also favourable to Jaınısm Rājñī Mānaladevī, consort of Cāhamāna Rāyapāla of Naddula, together wıth her two sons, made a grant to the aforementıoned temple of Mahāvīra at Nadduladāgıkā ın 1132 Queen Ānhaladevī, consort of Alhanadeva, made a grant to the Sanderaka temple ın 1169, two years prevıous *to her husband's grant to the same temple* Queen *Srngāradevī, consort* of the Paramāra Prınce Dhārāvarsadeva of Candrāvatī, granted some land to the temple at Jhādaulī or Jhādavellī (Jhadolı) ın 1197 Guhıla Queen Jaıtalladevī, mother of Mahārānā Samarasımha, founded a temple to Jına Pārsvanātha ın 1278 at Cıtrakūta

Sıde by sıde the royaltıes, the mınısters and hıgh officıals, several *of whom professed Jaınısm, were lıberally munıficent* ın foundıng Jaına temples, monasterıes, and lıbrarıes Dandanāyaka Vımala raısed a temple to Ādınātha at Deulavādāgrāma (Delwada, Dılwara) on Mt Abu ın 1032 Poet Meha (1443) refers to two other works of Vımala, a Vımalavasatī at Satruñjaya and one other at Ārāsana (Kumbharıa) Sāntū, prıme mınıster to Solankī potentate Karnadeva, buılt Sāntūvasatıkā at Anhılapātaka as well as at Karnāvatī (Ahmedabad) Muñjāla, mınıster to Karnadeva and supposed afterwards to be a mınıster to Jayasımha Sıddharāja as well, founded Muñjālavasatī at Anhılapātaka before 1093 Mınıster Udayana founded Udayanavıhāra (1093) at Karnāvatī and Udayanavasatī at Stambhatīrtha He also founded a temple to Jına Sīmandhara at Dhavalakakka (Dholka) ın 1119 Mantrī Solāka founded Solākavasatī at Anhılapātaka some tıme before 1112 Dandanāyaka Kapardi buılt a shrıne to some Jına ın the same cıty ın 1119 Sajjana, Dandanāyaka of Sorath, buılt the famous sanctuary of Nemınātha (Karnavıhāra) atop Mt Gırnar ın 1129 Prthvīpāla, mınıster to Kumārapāla, added *mandapas* to Vanarājavıhāra at *Anhılapāṭaka*, Vımalavasatı at Dılwara (1150), and Nınnaya's temple at Candrāvatī

In addition, he founded a shrine sacred to Jina Śāntināṭha at Sāyana-vādapura Minister Vāgbhatta, son of Udayana, replaced the old temple of Ādinātha on Śatruñjaya by a new edifice between 1155 and 1157 He also extended Udayanavihāra at Dholka in 1167 His brother Āmrabhatta replaced the antiquated Śakuni caitya at Bhṛgukaccha (Bharuch, Broach) by a magnificent new shrine in 1166

Excelling all, were the constructional works by the two illustrious brothers, Vastupāla and Tejapāla, the former being the Prime Minister to the Vāghelā Regent Vīradhavala A statesman of extraordinary ability, Vastupāla was an equally great literary figure and perhaps a still greater devotee of Jainism Put together, the religious edifices founded by the two brothers go upward of fifty, a figure that would put to shame any emperor in the Middle Ages in India Chief among these were the Indramandapa and six other shrines in front of the great temple of Ādinātha on Śatruñjaya by Vastupāla, the Vastupālavihāra (1231) and temple to Pārsvanātha on Mt Girnar, temple sacred to Ādinātha at Dholka, and Astāpada Prāsāda at Prabhāsa Tejapāla founded Nandīsvaradvīpa caitya on Śatruñjaya as well as in Karnāvatī, a temple to Neminātha at Dholka, on Mt Girnar, as well as in Dilwara on Mt Abu (1232), and to Ādinātha at Prabhāsa He also founded Āsarājavihāra at Anhilapātaka in memory of his father and one temple each at Darbhāvatī (Dabhoi) and Stambhatīrtha to commemorate the name of his mother Kumāradevī

The late Vāghelā times were, by comparison, less lustrous A few works by the notables of this age, Jagadusā of Bhadrāvatī and Pethada of Mandavgarh, seem to be of some consequence Jagadu founded temples at Dhanka (Dhank), Vardhamāna, and Śatruñjaya Pethada's constructional activities were centered at Prabhāsa, Dhavalakakka, Salaksanapura (Shankhalpur), and Śatruñjaya

The recorded instances of foundations by ministers and other dignitaries in Rajasthan are relatively fewer when compared to what we know from Gujarat The monuments erected between the eighth and the tenth centuries, that is to say when Pratīhāras, Cāhamānas and Guhilas were supreme, are more numerous in Rajasthan than in Gujarat By eleventh century, the power of the Guhilas waned against the prowess of the Paramāras of Dhārā, and the Paramāras of Abu and Cāhamānas of Śākambharī and Naddula progressively lost ground against the imperial policy of the Solankīs of Gujarat Gujarat rose to heights in mid-eleventh century, all the more in the twelfth century when, under the aegis of Siddharāja and Kumārapāla, it acquired the

status of an empire Consequently, the monuments of this age are more numerous in Gujarat territory of Western India Thus, in our range within Rajasthan, we know three instances of Jaina erections by persons possessing ministerial office, out of whom two flourished in tenth century and one in the thirteenth century Kunkana, a minister possibly to Paramāra Aranyarāja of Abu, founded a temple to some Jina at Candrāvatī in 954 A minister, unnamed, to Guhila King Allata, erected a temple to Jina Pārsvanātha at Āghāṭa (Ahar) some time during the latter half of tenth century Bhandārī Yasovīra added a *mandapa* to the Astāpada Prāsāda at Jābālipura

To think that the great ones alone maintained the hub of constructional force within Jaina Church, would be nothing short of a highly refracted image of what it actually was The Jaina fraternity itself had become, by eleventh century, a very strong organization, automatic and self-sustained The occasional royal patronage and the support by the high officials doubtless strengthened its structure But its potency generated mainly through the contributions of the hundreds of lay followers of the Church They were enlisted from the wealthy, commercial classes of Western India the commerce was mainly controlled by certain Vanika (bania) communities The Prāgvātas (Porwadas) from the region east to Abu, Ukesavālas (Oswalas) from Ukeśa (Osia), Śrīmalis from Śrīmāla, i e , Bhinnamāla, Pallivālas from Pallikā (Pali), and to a small extent Modhas from Mordheraka (Modhera) and Gurjaras professed Jainism Prāgvātas and Śrīmālis migrated into Gujarat, multiplied in number and spread throughout its length and breadth by twelfth century These two communities have given not only the great tradesmen, but also statesmen and generals to whom Gujarat is indebted for her greatness in the Middle Ages The Ukesavālas and Pallivālas contributed largely to the commercial prosperity of Western India From literary records seconded as well as supplemented by inscriptional evidence, hundreds, nay, thousands, of Jaina images and, at the very least, three hundred Jaina temples existed in Western India before the close of the thirteenth century, Gujarat alone claimed two thirds of them Several of these were vast complexes possessing clusters encircling chapels donated often by separate individuals, usually the relatives and descendants of the founder of the main shrine Symbolic of opulence, but also of devotion, the Jaina sanctuaries of Western India, some of which had the most sumptuously decorated interiors, form the part of the rich, varied legacy of Indian architecture, and of the culture as a whole

But the moving spirit of the Church was undoubtedly the clergy, who, by their high ethical conduct, selflessness, piety, and profound learning kept the waters of Faith in motion, through their persistent efforts, from an incipient streamlet, a powerful riverine current emerged The Śvetāmbara clergy was, from Kusāna days on, divided into *ganas*, *śākhās*, and *kulas* Jainism, the waves of which passed on Rajasthan in post-Gupta Age, may have its epicentre in Śūrasena country wherein Mathurā seems to be their headquarters at least from Śunga days on Between eighth and eleventh centuries, the four *kulas*—Nāgendra, Candra, Nivrtti and Vidyādhara—prevailed in Western India Their ramifications into sub-orders—*gacchas*—had already started, or at least foreshadowed in the eighth century itself Eventually, *kulas* were lost and *gacchas* took their place [14] Several of these *gacchas* were the direct derivatives of the *kulas*[15], but many new came to be established, some taking their names after their place of origin[16], some after communities[17], others after the founding preceptors[18], still others came into existence on account of the schisms caused by differences of interpretation of scriptures, variances on ritualistic observances[19], and the like The process of proliferation and branching was at its greatest intensity in the twelfth and thirteenth centuries There were also instances of parochial attitude, disputes, which culminated into prolonged hostilities in case of the later *gacchas*[20], true The normal human weaknesses also worked their way in a few sub-orders of the monk But these were exceptions, which represent and reflect a biased attitude based on premises which to an outsider would appear most minor, flimsy, even insignificant and unjustifiably frivolous These inconsistencies apart, the general attitude of the Jaina samaritans possessed many positive aspects, facilities, uncrippled by sectarian,

14 More definitely from late eleventh century

15 All the four original *kulas* mentioned in the foregoing began to be called *gacchas* Several others derived from these original ones during the mediaeval period

16 As for example, Upakesa or Ukesa gaccha from Ukeśa, Brahmāna gaccha from Brahmāna (Varman), Nānakīya or Nānāvāla gaccha from Nānaka (Nana), Sanderaka gaccha from Sanderaka (Sanderav), and so forth

17 Pallivāla gaccha and Khanderavāla gaccha for instance

18 Krsnarsi gaccha, Bhāvadācārya gaccha, Devācārya gaccha etc

19 Añcala gaccha etc

20 Between Kharatara gaccha and Tapa gaccha for instance

status of an empire. Consequently, the monuments of this age are more numerous in Gujarat territory of Western India. Thus, in our range within Rajasthan, we know three instances of Jaina erections by persons possessing ministerial office, out of whom two flourished in tenth century and one in the thirteenth century. Kunkana, a minister possibly to Paramāra Aranyarāja of Abu, founded a temple to some Jina at Candrāvatī in 954. A minister, unnamed, to Guhila King Allaṭa, erected a temple to Jina Pārsvanātha at Aghāta (Ahar) some time during the latter half of tenth century. Bhandārī Yasovīra added a *mandapa* to the Asṭāpada Prāsāda at Jābālipura.

To think that the great ones alone maintained the hub of constructional force within Jaina Church, would be nothing short of a highly refracted image of what it actually was. The Jaina fraternity itself had become, by eleventh century, a very strong organization, automatic and self-sustained. The occasional royal patronage and the support by the high officials doubtless strengthened its structure. But its potency generated mainly through the contributions of the hundreds of lay followers of the Church. They were enlisted from the wealthy, commercial classes of Western India. the commerce was mainly controlled by certain Vanika (bania) communities. The Prāgvāṭas (Porwadas) from the region east to Abu, Ukesavālas (Oswalas) from Ukesa (Osia), Śrīmalis from Śrīmāla, *i e*, Bhinnamāla, Pallivālas from Pallikā (Pali), and to a small extent Modhas from Mordheraka (Modhera) and Gurjaras professed Jainism. Prāgvātas and Śrīmālis migrated into Gujarat, multiplied in number and spread throughout its length and breadth by twelfth century. These two communities have given not only the great tradesmen, but also statesmen and generals to whom Gujarat is indebted for her greatness in the Middle Ages. The Ukesavālas and Pallivālas contributed largely to the commercial prosperity of Western India. From literary records seconded as well as supplemented by inscriptional evidence, hundreds, nay, thousands, of Jaina images and, at the very least, three hundred Jaina temples existed in Western India before the close of the thirteenth century, Gujarat alone claimed two thirds of them. Several of these were vast complexes possessing clusters encircling chapels donated often by separate individuals, usually the relatives and descendants of the founder of the main shrine. Symbolic of opulence, but also of devotion, the Jaina sanctuaries of Western India, some of which had the most sumptuously decorated interiors, form the part of the rich, varied legacy of Indian architecture, and of the culture as a whole.

But the moving spirit of the Church was undoubtedly the clergy, who, by their high ethical conduct, selflessness, piety, and profound learning kept the waters of Faith in motion, through their persistent efforts, from an incipient streamlet, a powerful riverine current emerged The Śvetāmbara clergy was, from Kusāna days on, divided into *ganas*, *śākhās*, and *kulas* Jainism, the waves of which passed on Rajasthan in post-Gupta Age, may have its epicentre in Śūrasena country wherein Mathurā seems to be their headquarters at least from Śunga days on Between eighth and eleventh centuries, the four *kulas*—Nāgendra, Candra, Nivrtti and Vidyādhara—prevailed in Western India Their ramifications into sub-orders—*gacchas*—had already started, or at least foreshadowed in the eighth century itself Eventually, *kulas* were lost and *gacchas* took their place [14] Several of these *gacchas* were the direct derivatives of the *kulas*[15], but many new came to be established, some taking their names after their place of origin[16], some after communities[17], others after the founding preceptors[18], still others came into existence on account of the schisms caused by differences of interpretation of scriptures, variances on ritualistic observances[19], and the like The process of proliferation and branching was at its greatest intensity in the twelfth and thirteenth centuries There were also instances of parochial attitude, disputes, which culminated into prolonged hostilities in case of the later *gacchas*[20], true The normal human weaknesses also worked their way in a few sub-orders of the monk But these were exceptions, which represent and reflect a biased attitude based on premises which to an outsider would appear most minor, flimsy, even insignificant and unjustifiably frivolous These inconsistencies apart, the general attitude of the Jaina samaritans possessed many positive aspects, facilities, uncrippled by sectarian,

14 More definitely from late eleventh century

15 All the four original *kulas* mentioned in the foregoing began to be called *gacchas* Several others derived from these original ones during the mediaeval period

16 As for example, Upakesa or Ukesa gaccha from Ukeśa, Brahmāna gaccha from Brahmāna (Varman), Nānakīya or Nānāvāla gaccha from Nānaka (Nana), Sanderaka gaccha from Sanderaka (Sanderav), and so forth

17 Pallivāla gaccha and Khanderavāla gaccha for instance

18 Krsnarsi gaccha, Bhāvadācārya gaccha, Devācārya gaccha etc

19 Añcala gaccha etc

20 Between Kharatara gaccha and Tapa gaccha for instance

territorial or racial outlook They were concerned more with the Faith and the Following, not so much with the linguistic, regnal and regional criteria They treated Western India as a single unit They moved freely from kingdom to kingdom and received the same honour from each quarter, although the political relations among the different Western Indian states were oftener very tense Much do we owe to these travelling Jaina monks of the mediaeval period who fostered and forged the overall cultural unity of Western India

From the *pattāvalīs*[21], *prabandhas*[22] and epigraphic sources, we obtain detailed information on the various sub-orders, their internal organization and their inter-relationships, and, the pious deeds of the monks themselves The number of followers initiated to the order of the monks was staggering Spiritual quest apart, and the zeal for the propagation of the Faith apart, many among them had achieved distinction in the field of learning their literary pursuits have contributed substantially to the enrichment and preservation of the cultural heritage of Western India, and, established a tradition whose impact continues to be felt to this day The great stalwarts of Jainism were important not only to the Sect, some of them were among the great sons of India, and worthy of her humanitarian, magnanimous civilization To the earlier ones including great Haribhadrasūri of Vidyādhara Kula, we made a brief reference in the foregoing pages There were Śilānka and Siddharsi of Nivrtti Kula, Nannasūri, Pradyumnasūri, Abhayadevasūri, Dhanesvarasūri and Dharmaghosasūri of Rājagachha[23], Yasobhadrasūri of Sanderaka Gaccha, Abhayadevasūri and Vādidevasūri of Vada Gaccha,[24] Jinesvarasūri, Jinavallabha and Jinadattasūri of Kharatara Gachha,[25] and, towering above all, Hemacandra of Pūrnatalla Gaccha whose names will be remembered in the annals of the religion and culture of India

The Śvetāmbara Jainism possessed some inherent qualities, special features, which were equally instrumental in its luxuriant flowering as well as survival in Western India Its philosophy, but also its high ethics, its peaceable disposition, but also its stoicism, its persuasive power, but above all its faculty of accommodation com-

21 See *Pattāvali Samuccaya* by Darsanavijaya

22 *Prabandha* works mentioned under foot-note No 6

23 See *Jaina paramparā-no Itihāsa* by TRIPUTI MAHARAJA

24 *Ibid*

25 *Ibid*

manded respect, if not always won love from the votaries of Brahmanism, priests and princes alike This should not delude us to believing that Jainism had no hard times or occasions to suffer humiliation, nor that all kings looked upon Jainism with equal reverence or sustained respect *Prabandhacintāmaṇi* records that the flags of all the Jaina temples (together with those of non-Śaivaite temples) at Siddhapura were ordered (by Jayasimha Siddharāja) to be lowered down whenever a (new) flag was hoisted on the great temple of Rudramahālaya there, in imitation of the custom observed at Ujjain in regard to the non-Śaivaite temples *vis-à-vis* the temple of Mahākālesvara Had Siddharāja foreseen the ominous course of destiny which had ordained that the flags of all the temples between Śākambharī and Bhṛgukaccha, whether Brahmanical or Jaina, would have rolled down in dust at the closing hours of the thirteenth century, he could have preferred humility and refrained from insulting the friendly, benevolent Jainas who had served, and were serving, the State with great competence and dedication But more outrageous was the policy adopted by the tyrant Ajayapāla, a nephew of and successor to Kumārapāla Like the eastern Śasāmka of whom he was the western image, he displayed the same hostility, animosity and hatred, in his times, to Jainism Not satisfied with the perfidious assassination of his Jaina prime minister Kapardī and minister Āmrabhatta, he next went to lay his demonic hands on muni Rāmacandra, disciple of Hemacandra, whose physical extermination he brought about so cruelly, by burning him on a red-hot copper-sheet That was not all Out he went to destroy Jaina temples, particularly those founded by Kumārapāla and by ministers who supported the late King The cathedral of Taranga, sacred to Ajitanātha, founded by Kumārapāla in 1165, a colossal temple equalling in size to the great temple of Somanātha (built by the same monarch in 1169), was saved with difficulty, by putting the evil king to shame through allegoric histrionics Ajayapāla had some personal reasons for his wrath toward Jainism, though no moral justification for a flagrantly vindictive onslaught In days of Kumārapāla, the preaching of non-violence had gone to the other extreme which involved very subtle violence and disregard for certain basic humanistic values The construction of Yūkāvihāra by confiscating the property of a man who killed a flea, or Undiravihāra in memory of a dead mouse, are, by all standards, examples of religious zeal which had lost the company of wisdom And too much familiarity of the Jaina monks with the Court had its points of danger too When Jainas planned to have a successor of Kumārapāla who must likewise, respect Jainism, they invited a nemesis in

Ajayapâla The price was paid by the Church for meddling in the affairs of the temporal power But it also disrupted, from within, the great harmony of faiths and sub-cultures in Western India, partially restored by Vastupāla in the thirteenth century, just enough to hold *the fort against the menace of the invading Muslims, till the collapse* came at the end of the thirteenth century

Barring these unpleasant incidences, the overall picture for Jainism in the Middle Ages is colourful, bright, and vibrant with life indeed The murmurs and mutterings of the jealous Brahmins at the courts were normally not heeded to or encouraged by the ruling kings That was not the fate of the Digambara Jainas, for example, elsewhere *in India of those times* In the South, Digambara Jainas were persecuted by the bigoted convert Pallava Mahendravarman and afterwards by Vīrasaivas in Karnāta In Central India there are instances of the destruction of Jaina sanctuaries by the Brahmanists [25a] Here they also had to encounter the philistinism of Krsna Misra whose *Prabodhacandrodaya* (late 11th cent) is a shameless document of religious intolerance wherein no holds are barred against those sects which did not conform to the tenets preached by author's own These perversive impulses were anticipated in the sacred architecture as well At Khajuraho they had materialized in some of the atrocious erotic sculptures on the walls of the Laksmana temple (954) and Jagadambī *temple (early 11th cent) where the Digambara Jaina* saints are portrayed in actions that defy all sense of descency [26] Evidently, such sculptures have no sanction of the *vāstusāstras* They are the impositions by corrupt, deformed, envious, frustrated minds of the fanatics who *misused the holy sanctum walls for displaying their evil ego* and destructive urges The disfigurement and disgrace of such Khajuraho temples, unfortunately marked for ever, are as outspoken as their art is splendid

Digambara Jainism is, perhaps, on its side, partly responsible for what all had happened The theory of *niścaya naya*—absolutism—central to its philosophy, rejects all other systems of thought, and dismisses all other paths of salvation advocated by other religions in

---

25a Jaina temples at Dudahi, Padhavali, and perhaps Budhi-Chanderi *for instance*

26 TRIPATHI, LAKSMI KANT, *The Erotic Scenes of Khajuraho and their probable explanation*, 'Bhāratī, Research Bulletin of the College of Indology' No 3, Banaras Hindu University, 1959-60

India This circumscribed attitude made, sometimes, compromise difficult with the societies wherein its followers lived, particularly in the mediaeval epoch

The sapience of Śvetāmbara Jainism, guided by the spirit of *syādvāda* (relativity), on the other hand, never allowed itself to be closeted in a totalitarian, chauvinistic ideology Haribhadrasūri, as early as in the eighth century, was an open-minded thinker, a great conciliator, who harmonized different sophistical view-points and reduced them to the same common denominators, which, in their ultimate analysis showed that, after all, there existed no real conflict between different systems of thinking, approaches differed though, and were, on some score, bound to differ Hemacandra, a great heir to this great tradition, did not hesitate to visit the temple of Somanātha and offer a magnificent hymn to Śiva Mahādeva That explains everything why the royalty in Western India possessed catholicity of religious taste and outlook and were so favourable to Jainism, how Jainas, though never very numerous, could build numberless temples, and why the *vāstuśāstras* of Western India held Jaina divinities on a high level of recognition Compare this with the parochial attitude of *Samarāngana sūtradhāra*, otherwise a great work on architecture and iconography, from Central India Its complete silence over Jaina iconography and architecture will be found no more intriguing if its injunction to outplace the temples of heretical sects (*pākhandī*) which mainly includes Jaina (since, besides the Brahmanists, the Jainas formed the major group of temple builders in Central India of those days), is given due regard The distaste of the Paramāra emperor Bhojadeva of Dhārā for Jainism is known to us through the anecdotes of Dhanapāla, a Jaina poet at the Mālava court This unsympathetic attitude towards Jainism had, in general, no place in Western India The persuasive power of the Śvetāmbara Jainism and the tactfulness of its adherents performed some miracles in the days of Muslim domination as well Jinadattasūri was respected at the Tughlak court, and Samarāsā could obtain permission from Sultan Gyasuddin of Delhi to renovate the great temple of Ādinātha on Śatruñjaya similarly, in early sixteenth century, Karmāsā obtained permission for renovating the same fane from the ruling sultan of Ahmedabad Still later, Hīravijayasūri and Jainacandra were honoured at the Mughal court they even received *farmans* from the Mughal Emperor Akbar promulgating non-violence for certain periods in the Empire Akbar, and Jehangir as well, permitted Jainas to build the shrines That was the

character, clement but potential, of Śvetāmbara Jainism it is also the secret of its survival and the honourable existence it found in Western India

Before it could attain its full growth, the Śvetāmbara Jainism had to overcome two obstacles, one purely internal, the other being the rivalry of the Digambara Church By eighth century, as among Buddhists, some lapses in the institution of the clergymen of the Śvetāmbara Jainism had become a regular, hardened, almost integral feature of the Church A monastic (Caityavāsī) order, which did not require the abbots to follow the severe ethical code (prescribed for the monks in scriptures) with any degree of strictness, had come into existence and had by then become very widespread in Western India The laxities of the Caityavāsīs were exposed and condemned by Haribhadrasūri in no (uncertain) terms The bishops of such abbey-churches, very learned to be sure, exercised powerful influence both in the State and in the society They were hostile to the ascetics of the Vanavāsī Gaccha—mendicants who practised rigorous austerities—and to the travelling monks of similar categories known as Vihāruka, Samvegī, Suvihita, and Samvijñavihārī who represented the ancient, original system of Śvetāmbara Jainism The Pancasar minister at Anhilapātaka was the stronghold of Caityavāsīs in Gujarat Since the days of its first archbishop, Śilagunasūri, the State decreed that no Jaina monks of the orders other than those approbated by the Caityavāsī authorities could stay in Arhilapātaka This ban was lifted in 1011 through the efforts of Jinesvarasūri, a head of the group of Suvihita order, who managed, for the purpose, the intervention of the Solankī monarch Durlabharāja The gates of Gujarat were thus opened for the monks who followed the 'true Belief' or rather the 'right Code' of the Śvetāmbaras The die-hard elements of the Caityavāsī system must have offered persistent resistance, it seems, to the spread of the other aforementioned orders We, for instance, hear of Kumāravihāra at Kañcanagiri of Jābālipura referred to as 'Vidhi Caitya' which, by inference, indicates the existence of Caityavāsī order with a firm footing as late as in 1166 A Caityavāsī abbot Padmaprabha was defeated, we gather from literary sources, by Jinapatisūri at a still later date, in 1182, from which point on, the abbey-churches eventually declined in strength

Digambara Jainism, compared to its counterpart, the Śvetāmbara one, did not prevail in Western India with the same intensity, though, it was known from the seventh century at the very least, in Saurashtra

region, as we already saw Its bid to war with and oust the Śvetâmbara belief, a war of talents, albeit, fought at the kingly courts through disputations, eventually put it in an ungainly, unenviable position Three such instances, of historic significance and, those which throw most light on and proved fateful to the future development and spread of Śvetāmbara Jainism, are recorded in the annals compiled by the chroniclers Kamalakirtti, the 'space-clad', proceeded for a doctrinal collision with Pradyumnasūri, the 'white-clad', at Guhila King Allata's court at Âghātapura, he was defeated,[27] Kumudacandra, a scholar suffering from acute pragmatism, blundered in challenging astute and erudite Devasūri at the court of the Solankī potentate Jayasimha Siddharāja where Queen mother Mayanalladevī herself had presided, Kumudacandra's defeat was as disastrous as his retreat was unceremonious [28] Gunacandra encountered with Dharmaghosasūri at the court of Cāhamâna Ajayarāja at Ajayameru, Śvetāmbara Jainas once more emerged victorious

But Digambara Jainism, despite these set-backs, did thrive and retained its hold on Western India, particularly in the eastern sector of Rajasthan In point of fact, it had early beginnings, or at least the tangible evidences of its footings are known from a date not later than the Pratīhāra period There are, for instance, Digambara Jaina caves near Śrīnagara (Ramgarh) assignable to eighth or ninth century Padmanandī refers to the existence of Jaina temples at Bārā (Baran) in the tenth century The rock-cut shrine of Padmāvatī at Nâgadrha (Nagda) is dated to 946 The *torana* of the Digambara Jaina temple at Sanganer is referable to 954 There are remains of Jaina temples of late eleventh century as well as of twelfth century at Atru, Arthuna and Kishanvilas

The Khandelvâlas (originally from Khandelā), Bagherāvālas (from Bagherā), and Humbata (Humbad) in Vāgada locale were and are the chief Vanika communities supporting Digambara Jainism in Rajasthan Māthura Samgha and Mūla Samgha were dominantly represented in Rajasthan Whence came Digambara Jainism in Eastern Rajasthan is a point not so easy to decide Movements from Gujarat,

27 Allata is said to have erected a *kīrttistambha* at Citrakūta mentioned earlier, to commemorate this victory

28 The Rājavihāra at Anhilapātaka was founded from the money Siddharāja offered to Devasūri who, being an ascetic, refused to accept it, he asked the king, instead, to found the temple

character, clement but potential, of Śvetāmbara Jainism it is also the secret of its survival and the honourable existence it found in Western India

Before it could attain its full growth, the Śvetāmbara Jainism had to overcome two obstacles, one purely internal, the other being the rivalry of the Digambara Church By eighth century, as among Buddhists, some lapses in the institution of the clergymen of the Śvetāmbara Jainism had become a regular, hardened, almost integral feature of the Church A monastic (Caityavāsī) order, which did not require the abbots to follow the severe ethical code (prescribed for the monks in scriptures) with any degree of strictness, had come into existence and had by then become very widespread in Western India The laxities of the Caityavāsīs were exposed and condemned by Haribhadrasūri in no (uncertain) terms The bishops of such abbey-churches, very learned to be sure, exercised powerful influence both in the State and in the society They were hostile to the ascetics of the Vanavāsī Gaccha—mendicants who practised rigorous austerities—and to the travelling monks of similar categories known as Vihāruka, Samvegī, Suvihita, and Samvijñavihārī who represented the ancient, original system of Śvetāmbara Jainism The Pancasar minister at Anhilapātaka was the stronghold of Caityavāsīs in Gujarat Since the days of its first archbishop, Śilagunasūri, the State decreed that no Jaina monks of the orders other than those approbated by the Caitya-vāsī authorities could stay in Anhilapātaka This ban was lifted in 1011 through the efforts of Jinesvarasūri, a head of the group of Suvihita order, who managed, for the purpose, the intervention of the Solankī monarch Durlabharāja The gates of Gujarat were thus opened for the monks who followed the '*true Belief*' or *rather* the '*right Code*' of the Śvetāmbaras The die-hard elements of the Caityavāsī system must have offered persistent resistance, it seems, to the spread of the other aforementioned orders We, for instance, hear of Kumāravihāra at Kañcanagiri of Jābālipura referred to as 'Vidhi Caitya' which, by inference, indicates the existence of Caityavāsī order with a firm footing as late as in 1166 A Caityavāsī abbot Padma-prabha was defeated, we gather from literary sources, by Jinapatisūri at a still later date, in *1182, from which point on*, the *abbey-churches* eventually declined in strength

Digambara Jainism, compared to its counterpart, the Śvetāmbara one, did not prevail in Western India with the same *intensity*, though, it was known from the seventh century at the very *least*, in Saurashtra

region, as we already saw Its bid to war with and oust the Śvetāmbara belief, a war of talents, albeit, fought at the kingly courts through disputations, eventually put it in an ungainly, unenviable position Three such instances, of historic significance and, those which throw most light on and proved fateful to the future development and spread of Śvetāmbara Jainism, are recorded in the annals compiled by the chroniclers Kamalakīrtti, the 'space-clad', proceeded for a doctrinal collision with Pradyumnasūri, the 'white-clad', at Guhila King Allata's court at Āghātapura, he was defeated,[27] Kumudacandra, a scholar suffering from acute pragmatism, blundered in challenging astute and erudite Devasūri at the court of the Solankī potentate Jayasimha Siddharāja where Queen mother Mayanalladevī herself had presided, Kumudacandra's defeat was as disastrous as his retreat was unceremonious [28] Gunacandra encountered with Dharmaghosasūri at the court of Cāhamāna Ajayarāja at Ajayameru, Śvetāmbara Jainas once more emerged victorious

But Digambara Jainism, despite these set-backs, did thrive and retained its hold on Western India, particularly in the eastern sector of Rajasthan In point of fact, it had early beginnings, or at least the tangible evidences of its footings are known from a date not later than the Pratihāra period There are, for instance, Digambara Jaina caves near Śrīnagara (Ramgarh) assignable to eighth or ninth century Padmanandī refers to the existence of Jaina temples at Bārā (Baran) in the tenth century The rock-cut shrine of Padmāvatī at Nāgadrha (Nagda) is dated to 946 The *torana* of the Digambara Jaina temple at Sanganer is referable to 954 There are remains of Jaina temples of late eleventh century as well as of twelfth century at Atru, Arthuna and Kishanvilas

The Khandelvālas (originally from Khandelā), Bagherāvālas (from Bagherā), and Humbata (Humbad) in Vāgada locale were and are the chief Vanika communities supporting Digambara Jainism in Rajasthan Māthura Samgha and Mūla Samgha were dominantly represented in Rajasthan Whence came Digambara Jainism in Eastern Rajasthan is a point not so easy to decide Movements from Gujarat,

---

27 Allata is said to have erected a *kīrtistambha* at Citrakūta mentioned earlier, to commemorate this victory

28 The Rājavihāra at Anhilapātaka was founded from the money Siddharāja offered to Devasūri who, being an ascetic, refused to accept it, he asked the king, instead, to found the temple

Mathurā and Mālava might all have their share Central India in the tenth century possessed a fairly large number of Digambara centres in all its sub-divisions—Mālava, which included a portion of the present day Mewad and Uparmal tracts of Rajasthan—Gopagiri, Jejākbhukti, and Dāhala of the Cedis The adjacent Rajasthan tracts where Digambara Jainism prevailed, remain united with the greater and more expansive and extensive movements of the Digambaras in Central India Digambara Jainism seems to have suffered eclipse soon after twelfth century in Eastern Rajasthan as well as in Central India It, however, prospered fervently during the fifteenth century when it penetrated into Idar area of Gujarat as well But these are the times which lie outside the range of our discussion

* * *

Moving backward and forward along the vast space-time continuum in Western India with special reference to Jainism, we had a sweeping, very fleeting glimpse indeed, of an intricate drama of the people—Jainas—in their historical setting, as well as their architectural undertakings interlaced, embedded and projected on it The group of temples we pledged to discuss forms an infinitesimal fraction, a mere ripple in a colossal current of architecture that once surged without inhibition in Western India It nevertheless can be significant for two facts consider, for instance, that all the temples at Śākambharī and Candrāvatī, Bhillamāla and Ajayameru, Anhilapātaka and Ānandapura (Vadnagar), Karnāvatī and Stambhatīrtha, Bhrgukaccha (Broach) Śatruñjaya, and Prabhāsa—the pivotal centres of the Jainas as well as, with the exception of Śatruñjaya, of the Brahmanists—have been swept away, some places with no traces save literary references to give the barest idea of what they had been, what is more, with the only exception of the Ādinātha temple at Ānandapura, which preserves an original socle and the lower wall mouldings of late tenth century,[29] Gujarat sector has no early Jaina temple of consequence now left with it [30] second, the group under reference covers temples that fully represent the three different, major architectural styles which once prevailed in and are characteristical of Western India It also helps to comprehend, to a limited extent though, the evolution of a western Indian Jaina temple plan

29 DHAKY, M A, *The Chronology of the Solankī Temples of Gujarat*, 'Journal of the Madhya Pradesh Itihasa Parishad' 1963, p 22

30 The small Ambikā shrine near Than datable to late eighth or early ninth century is not of much consequence

We spoke of the three architectural styles, an acquaintance with which must forego the description of the monuments we have in mind The first two styles—prevailing from the latter half of eighth century to the end of tenth century—precede in time to the third one, by their wedding, the first two acted as parents to the third style which was born at the dawn of eleventh century and which thenceforth became the legacy to and gained currency in the whole of Western India

With the awareness of the existence of these three styles, and their inter-relationships finding a broad but sure definition, there arises a problem of denomination of each single style in question The *vāstuśāstras*, those indispensable codes of structural rules, had little conception of regional styles, they were concerned, primarily and to the last, with the modes of temples and, at most, with their regional distribution Hence, on this premise, no guidance is available through their agencies, hence we are obliged to look to other sources That had been done, unconsciously, by scholars through half a century in India to apply dynastic labels to art styles, a workable expedient, it was thought, in the domain particularly of the sculptural art But that approach overemphasizes the role of political history, oversimplifies the cultural currents, and, underestimates, sometimes even ignores, the potential of the indigenous 'area elements' entrenched deeply in the soil of a given region The causative factors of a style are, generally speaking, complex, it would be erroneous to reduce them to a few, watertight, rigid rudiments which tend to refer everything to the impact of and initiation by the ruling dynasties and their matrimonial relations The words which can have a strong pertinence to what we said, have come, now, to us through an authority to whose august office all the information on the current researches on Indian art and archaeology pivots, and whose perception has the subtle facility of an electron microscope to penetrate "It may be agreed that the dynastic appellations are more convenient stylistic labels to denote certain classes of art products Even then, the inherent difficulties of dynastic groupings will remain Perhaps a more logical, if arduous, way would be to isolate the elements of individual dated art-products and thereafter examine the spatial and temporal spread of these elements The groups that will emerge after this examination may then be named after the region and period of their currency In such stylistic groupings, the groups should be given stylistic and not dynastic labels "[31]

31 Ghosh, A, *Some Observations on Dynastic Appellations*, 'Seminar on Indian Art', 1962, Lalit Kalā Akademi, pp 9-13

The startling truth of these observations and the wisdom of and foresight behind these recommendations are not amiss, now, when we read and re-read the original proceedings where they are recorded The application of these suggestions—suggestions so sincere in spirit and scientific in outlook—can, and will provide a sounder and yet elastic as well as easily manoeuvrable frame of reference

We are still not sure what terms we must coin to replace Maurya, or, for that matter, Āndhra and Śungan names, those were the times when art and architecture, distinguishable doubtless from region to region to the eyes of an expert, were not so sharply differentiated in much of the outward look throughout the greater part of the subcontinent, or at least wherever such early examples are known to be extant[31a] But by Gupta, and more truly in post-Gupta period, the regional idioms had begun to materialize, to develop, and to attain distinctness of expression From this time on, we can be positive in dissociating art and architecture from dynastic denominations and think of, say, regional terms colligated ineradicably but abstractly with the time factor, the chronological axis Apply it, for instance, to Western India, with which we are immediately concerned the results are quite rewarding, satisfying We begin with the Pratīhāra period Two major styles, "concordant in certain aspects because of common age, but otherwise independent since their parental sources differed"[32], existed in the last quarter of eighth century Osian temples and their congeners in upper

---

31a After this paper was submitted, I came across an extension of Ghosh's original observation which answers my own remark "The planning of the survey has necessarily been on a regional and chronological basis it is only on this basis that the spatial and temporal developments of architectural elements can be brought out This basis, it is admitted, may tend largely to coincide with a dynastic grouping—a tendency to avoid which precautions have to be taken, for art and architecture should reflect something less ephemeral than dynastic vagaries At the same time, in cases where all or most of the monuments in a group are the direct outcome of the initiative and patronage of the rulers of a particular dynasty, a dynastic appellation of that group would doubtless be justified " *Cave temples of the Pallavas* (A S T No 1)

32 DHAKY, M A , *Brahmānasvāmī temple at Varman*, 'Journal of the Oriental Institute, Baroda', Vol XIV, March-June 1965, Nos 3-4, p 381

Rajasthan[33], and shrines at Roda in Northern Gujarat and their relatives in lower Rajasthan, represent two related but independent expressions of temple architecture Which one of the two styles shall we call Pratīhāra ? Again, the oldest temples at Citrakūta and Mahānāla (Menal) are closely kindred to the temples of the Osia variety, with a few features and nuances that also connect the temples at Roda Medopāta, at this time and for several centuries afterwards, seems to be under the hegemony of the Guhilas, and *not*, for that matter, the Pratīhāras Let us follow the next case The Paramāras of Arbudamandala (Abu), Bhillamāla, and Jābālipura were ultimately of Mālava extraction But the styles of architecture that prevailed in the tenth and eleventh centuries in the territories ruled by them were related to those that were current in Medapāta and Gujarat, and not the one that was followed in the Mālava province under the *aegis* of the Paramāras of Dhārā Incidentally, several different dynasties governed over specific portions of Gujarat, while Medapāta, as already stated, was ruled by the Guhilas In Medapāta itself two styles flourished, one akin to Osian as already stated, the other one, in lower territory, nursed a style which aligns with Arbuda and Gujarat Take, again, the case of temples at Kirātakūpa (Kiradu) Who the authors of these temples were, is still not certain Agreed, Cāhamānas as well as the Paramāras occupied this city in the latter half of twelfth century, but the temples in question were already in existence there, the latest being older by three generations than the known facts of history Kirātakūpa temples suggest stylistic affiliations with both upper Rajasthan as well as lower Rajasthan, even Gujarat What dynastic label shall we attach to them ? The examples can be multiplied to demonstrate the futility of the exclusive dependence on dynastic appellations Instead, a regional classification regulated by a chronological yardstick in relation to historical facts must prove a much more versatile, precise instrument of reckoning

This implies, radically, new approaches to the old problems, alteration of methods, but also of interpretation by which to arrive at more comprehensive, more sensitive, more valid and perhaps more convincing solutions

Western India has figured so often in our discussions The

33 The details are mentioned in my paper *Old Temple at Lamba and Kāmeśvara temple at Auwa* to appear in the 'Journal of Asiatic Society', Calcutta

The startling truth of these observations and the wisdom of and foresight behind these recommendations are not amiss, now, when we read and re-read the original proceedings where they are recorded The application of these suggestions—suggestions so sincere in spirit and scientific in outlook—can, and will provide a sounder and yet elastic as well as easily manoeuvrable frame of reference

We are still not sure what terms we must coin to replace Maurya, or, for that matter, Āndhra and Śungan names, those were the times when art and architecture, distinguishable doubtless from region to region to the eyes of an expert, were not so sharply differentiated in much of the outward look throughout the greater part of the subcontinent, or at least wherever such early examples are known to be extant[31a] But by Gupta, and more truly in post-Gupta period, the regional idioms had begun to materialize, to develop, and to attain distinctness of expression From this time on, we can be positive in dissociating art and architecture from dynastic denominations and think of, say, regional terms colligated ineradicably but abstractly with the time factor, the chronological axis Apply it, for instance, to Western India, with which we are immediately concerned the results are quite rewarding, satisfying We begin with the Pratīhāra period Two major styles, "concordant in certain aspects because of common age, but otherwise independent since their parental sources differed"[32], existed in the last quarter of eighth century Osian temples and their congeners in upper

---

31a After this paper was submitted, I came across an extension of Ghosh's original observation which answers my own remark "The planning of the survey has necessarily been on a regional and chronological basis it is only on this basis that the spatial and temporal developments of architectural elements can be brought out This basis, it is admitted, may tend largely to coincide with a dynastic grouping—a tendency to avoid which precautions have to be taken, for art and architecture should reflect something less ephemeral than dynastic vagaries At the same time, in cases where all or most of the monuments in a group are the direct outcome of the initiative and patronage of the rulers of a particular dynasty, a dynastic appellation of that group would doubtless be justified " *Cave temples of the Pallavas* (A S T No 1)

32 DHAKY, M A , *Brahmānasvāmī temple at Varman*, 'Journal of the Oriental Institute, Baroda', Vol XIV, March-June 1965, Nos 3-4, p 381

Rajasthan[33], and shrines at Roda in Northern Gujarat and their relatives in lower Rajasthan, represent two related but independent expressions of temple architecture Which one of the two styles shall we call Pratihāra? Again, the oldest temples at Citrakūta and Mahānāla (Menal) are closely kindred to the temples of the Osia variety, with a few features and nuances that also connect the temples at Roda Medopāta, at this time and for several centuries afterwards, seems to be under the hegemony of the Guhilas, and not, for that matter, the Pratihāras Let us follow the next case The Paramāras of Arbudamandala (Abu), Bhillamāla, and Jābālipura were ultimately of Mālava extraction But the styles of architecture that prevailed in the tenth and eleventh centuries in the territories ruled by them were related to those that were current in Medapāta and Gujarat, and not the one that was followed in the Mālava province under the aegis of the Paramāras of Dhārā Incidentally, several different dynasties governed over specific portions of Gujarat, while Medapāta, as already stated, was ruled by the Guhilas In Medapāta itself two styles flourished, one akin to Osian as already stated, the other one, in lower territory, nursed a style which aligns with Arbuda and Gujarat Take, again, the case of temples at Kirātakūpa (Kiradu) Who the authors of these temples were, is still not certain Agreed, Cāhamānas as well as the Paramāras occupied this city in the latter half of twelfth century, but the temples in question were already in existence there, the latest being older by three generations than the known facts of history Kirātakūpa temples suggest stylistic affiliations with both upper Rajasthan as well as lower Rajasthan, even Gujarat What dynastic label shall we attach to them? The examples can be multiplied to demonstrate the futility of the exclusive dependence on dynastic appellations Instead, a regional classification regulated by a chronological yardstick in relation to historical facts must prove a much more versatile, precise instrument of reckoning

This implies, radically, new approaches to the old problems, alteration of methods, but also of interpretation by which to arrive at more comprehensive, more sensitive, more valid and perhaps more convincing solutions

Western India has figured so often in our discussions The

33 The details are mentioned in my paper *Old Temple at Lamba and Kāmesvara temple at Auwa* to appear in the 'Journal of Asiatic Society', Calcutta

geographic sense implicit in the term has to be more specific when cultural meaning is attached to it For our purpose, it includes two provinces, Rajasthan and Gujarat only Paranagar in the North[34], Parol near Bombay[35], Osia and Kiradu on the western-most and Badoli on the eastern extremity are its precise territorial limits as defined by the art-styles

Within the ambit of this definition, Maharashtra remains excluded from Western India Some scholars include the Deccan in Western India The Deccan itself, according to these authorities, include Kunkana (Konkan) as well as Kuntala But Kuntala, along with Karnāta, belong culturally with Southern India If the Deccan means modern Maharashtra, and Maharashtra had, as its heart, the Seunadeśa of the mediaeval period, it does not form, as judged from its art and architecture, the part of Western India but stands midway between Mālava and Kuntala, possessing *at most a few links with Gujarat The linguistic and racial patterns together with* historical happenings and geographical factors, *plus* the art and architecture draw Rajasthan and Gujarat very close, into one harmonious whole which corresponds with the western part of the subcontinent Since half a century now, Gujarat has been changing its visage faster than Rajasthan, true But in the times to which we refer, the bond of unity was much stronger, the equivocality of culture, much harmonical, than would seem on the surface today

Together Rajasthan and Gujarat cover a vast, extensive surface area, which precludes absolute homogeneity despite unity, of cultural expression, or for that matter, of the architectural style There were, in fact, four distinct styles of temple architecture The style, the examples of which are the oldest[36]—the Saurashtra style—was confined to lower Saurashtra and western Kutch exclusively this severe style has its own independent story of evolution as well as of degeneration[37] and has in fact contributed nothing to the development of the fourth style

34 As indicated by the old Śiva temple there

35 Parol is at present in Maharashtra State The old temple here, of early eleventh century, is a perfect representative of the contemporaneous architectural style of Gujarat

36 These have been discussed in details by J M NANAVATI and the present author in their monograph titled 'The Maitraka and the Saindhava Temples of Gujarat' now in press with 'Artibus Asiae'

37 *Ibid.*

whose importance is paramount to the mediaeval architecture of Western India as we shall have noticed soon The second style is represented by the temples erected between the latter half of the eighth century to about the end of tenth century in Northern Gujarat, eastern Kutch, and upper Saurashtra, which, together form the Gujarat school followed by the Arbuda school covering as it does a circuit fifty miles wide around the Abu Hills[38] and the Medapāta school which includes, for our purpose, the lower Mewar only[39] The third great style is represented by the temples in the heartland of the Pratīhāras in Marumandala (Marwar) starting from Jābālipura to Ukeśa and Medāntaka on a two-pronged straight axis and from Ukesa to Śākambharī along the transverse axis Śākambharī was governed by the early Cāhamānas who had remained feudatory to the Pratīhāras for a long span of time

The second style has been since some time past called by me as the Mahā-Gurjara by reason of the fact that its oldest and the more numerous examples are found in Gujarat The third style has been termed Mahā-Māru because most of its examples are known in the ancient Marumandala tract of Rajasthan The prefix Mahā, in each case, denotes that the prevalence did not confine to the territorial limits of their original homeland, they proliferated past their borders into neighbouring tracts, or at least styles with very close kinship arose in such nearby tracts subsumable under the same general style, either the one or the other

The two styles—Mahā-Gurjara and Mahā-Māru—could not remain insular, uninfluenced from each other for a longer time Not all at once, but by a slow yet definitely progressing process of osmosis, the two exchanged at first the ideas and next went into 'deep nuptial embrace' whereby each merged into the other and, by the dawning of eleventh century, a fully fused, potential, highly ornate, hybrid but extraordinarily standardized style—the Māru-Gurjara—emerged This typical new style, with a few local accents here and there suggestive of a stress either on Mahā-Māru or Mahā-Gurjara blood, spread otherwise homogeneously throughout the greater expanse of Western India This particular style, the fourth one of our series, was previously known as

38 Possessing inner ambulatory around the cella

39 A complex miniature *sikhara* (turret) with *andakas* anywhere between five and twenty-five worked out in arithmetical progression

Solankī style in honour of the dominant dynasty from Gujarat of the self-same denomination who held sway on the major portion of Western India at the height of its power For reasons mentioned and the premises defined, we shall henceforth call it Māru-Gurjara The validity of this new nomenclature has been borne out by the studies of U P SHAH on Western Indian sculptural art, this great authority has arrived at and now favours the self-same threefold classification for the figural art of the Western India of eighth century and after

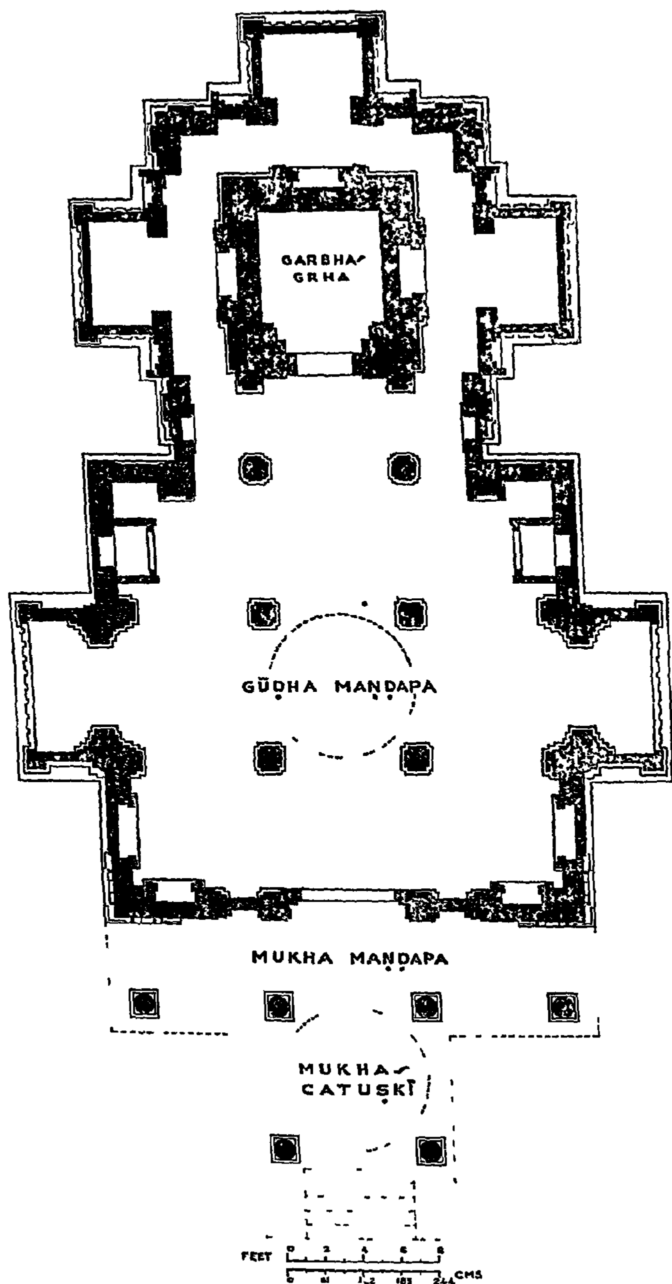
To the temples now we shall turn, equipped with our new definitions All the three styles remain represented by the examples we will notice The temples selected here for description are relatively more important and of these the author possesses firsthand knowledge

I MAHĀVĪRA TEMPLE, OSIA

Ancient Ukesa, present Osian or Osia, had been a town of some consequence *in Pratīhāra times as well as in later Cāhamāna period* That is attested by the presence in this town of the now extant thirteen temples of the Pratīhāra period, being the largest group known at one place of that age in Western India, and by a few more of the later times To the Jainas the site is of triple significance it is the centre of nativity of the Ukesavāla banias, a town from which Ukesavāla Gaccha emanated, and, the oldest Jaina temple now extant in Western India, the sanctuary of Mahāvīra, exists at this place Ukesa must have been a very powerful nerve-centre of the Brahmanical as well as Jaina religious activities in older days, bereft though of its original lustre now

The celebrated temple of Mahāvīra is located at the west end of the town

The temple complex comprises a vast Jagatī (Terrace) which supports the Main Temple and subsidiary shrines and structures The Main Temple, northerly oriented, consists of (1) Mūlaprāsāda (Sanctum Proper) of the *sāndhāra* class connected by a *kapilī* (buffer wall) to the (2) Gūdhamandapa (Closed Hall) followed by the (3) Trika or Mukhamandapa (Vestibule) provided with a Mukhacatuskī (Porch) At some distance in front of the Mukhamandapa is located the (4) Torana and a pair of (5-8) Devakulikās (chapels) to the right and left of the free space between the Mukhamandapa and the Torana On either side as well as the back side of the Mūlaprāsāda runs a (10) Bhramantikā (Cloistered Corridor) Just in front of the Torana is the (11) Valānaka or Balānaka (Entryhall) which is also known as



Plan of Mahāvīra temple, Osia

Nālamandapa by virtue of its construction above the principal stairway of the Jagatī A subsidiary entrance with an (12) Ubhayamukhī Catuskī (Bifacial Porch) is located on the east, and just near the eastern extremity of the Valānaka The Valānaka is connected with a (9) Devakulikā at its eastern walling

(1) *Mūlaprāsāda*

The Mūlaprāsāda, about is 7 77 M wide, is a square of *tri anga* on plan and thus has three proliferations—the *bhadra* (central offset), *pratiratha* (juxta-buttress), and *karna* (corner)—in the proportion of 4 4 1 2 The elevation (Figs 1 and 2) covers three divisions the *pītha* (socle), *kati* (wall face) and the *sikhara* (spire)

The *pītha* comprises a sequence of six bold, heavy, and neatly cut mouldings commencing from a large *bhitta* (stylobate), a wide *antarapatra* or *kandhara* (fillet) followed by a *kapota* (cornice) decorated *with closely set candraśālās (caitya arches) alternating with* half lotuses Next comes a second, less wide but likewise plain *antarapatra* and finally tops the *vasantapattikā*, that is, a band, carved in this instance, with what seems a degenerated acanthus scroll

The *kati* is made up of three parts *vedībandha* (podium), *janghā* (entablature) and a *dvistara varandikā* (bistriated principal cornice) The *vedībandha* possesses the normal sequence of five mouldings—*khuraka* (hoof), *kumbha* (pitcher), *kalasa* (torus), *antarapatra*, and *kapota*—where, however, the *antarapatra* is of meagre proportions The *kumbha* of each of the bifacial *karna* on the rear is decorated with niched divinities such as two-armed Kubera, a two-armed Gajalaksmī (?), Vāyu, and a *mithuna* (couple) The *kapota* shows *kalikās* (buds) in suspension, a feature adopted from wooden architecture, the parallels of which are known from the older temples in Bhubaneshwar in Orissa and Roda in Northern Gujarat The *karna-janghā* shelters the two-armed Dikpālas (Regents of the Quarters)—Indra, Agni, Yama and Nirrti—in framed niches, each one topped by an archaic *udgama* (pediment) All the three *bhadras* (balconied windows) substantially project out The *vedībandha* here is replaced by handsome, square vase-and-foliage pillars, the intervening space between which is occupied by a *rājasenaka* (deep fillet) decorated with perforated and grooved double axes followed by a *vedikā* (balustrade) carved with rich, gracefully flowing vines and geometric patterns capped by an *āsana-pattaka* (seat) The void above is blocked by the stone trellises thrown into boxes The grille in the west *bhadra*, with a different motif in each

box (Fig 3) is particularly pleasing The upper end of the *kati* is marked by a *padmapattikā* revealing a chain of half lotuses This feature is known in several Brahmanical shrines at Osia itself and at Roda in the case of Temple I Above this lotus band comes the *varandikā* formed by two cornices in between which is a deep *kantha* (fillet) decorated with palmette design

The *śikhara* above the Mūlaprāsāda, in the elaborate Māru-Gurjara style, is not the original one It is constituted by *karmas*, *śrngas* (turrets), *uraḥśrngas* (leaning half spires) and the central *mūlamañjarī* (main spire) The normally seen *rathikā* (framed panel) in the *bhadra* portion of the *sikhara* is substituted here by a projected *gavāksa* (balcony) which seems a very early and so far known the only one precursor of that feature so commonly met in the fifteenth century examples in Western India [40]

(2) *Gūdhamandapa*

The Gūdhamandapa, which is 10 65 M wide, is likewise square but *dvi anga* on plan and hence possesses only two projections—*bhadra* and *karna* (Fig 1) In elevation it shares the mouldings of the Mūlaprāsāda upto *varandikā* The *karna-kumbha* on the front is ornamented with niched figures of the pairs of Yaksa and Yaksī and on the west with Kubera The *jangha* on the front *karna* shows niched figures of Sarasvatī and (3) Pārsva Yaksa[41] on the left one and Acchuptā and Apraticakrā on the right one The rear *karna jangha* of the Gūdha-mandapa has a sunk niche (now vacant) on either side

The superstructure of the Gūdhamandapa is a *tribhūma phāmsanā* (three tiered pyramidical roof) of great beauty and consistency Its *prahāra* (base) is formed by a *rūpakantha* (astragal with figures) which shows dancing *vidyādharas* and *gandharvas* playing musical instruments in discrete panels The *rūpakantha* is capped by a *chādyakī* (hood) followed by an *antarapatra* carved with chequer pattern Each of the four corners of the *phāmsanā* at this stage is surmounted by a graceful

40 The study of the extant temples, strangely enough, does not reveal the presence of such *gavāksas* in the *sikhara* dating before the fifteenth century In the late instances, however, the *gavāksa* is seen supported by *madalas* (struts) not found in the Osian antecedent

41 The attributes of this two-armed Yaksa are missing, but his head is canopied by a seven-hooded cobra

śrnga Each of the two *bhadra* balconies is topped by a *parikarma-yukta rathikā*[42] harbouring Kubera on the west and an unidentified Yaksa on the east A *śikharikā* flanks on either side of the *rathikā*[43] From the centre of the first tier of the *phāmsanā* projects the *urahphamsanā* above the eastern and western *bhadra* and it is flanked on either side by half *simhakarna* (pediment) An *antarapatra* decorated with a check pattern intervenes between the first and the second tier The east, north, and the west face of the tier shows a *simhakarna* flanked on either side by its half replica The framed panels locked in each of the three central *simhakarnas* contain a seated Jina figure on the east and west and Kubera on the north Each of the four corners of this tier is decorated with a very elegant *karna kūta* rendered as an aedicule of the complete shrine with a *phāmsanā* superstructure Once more an *antarapatra* finds its place, now decorated with *ratna* (diamond) in panels Next comes the third tier with a single *simhakarna* projecting from the centre in each direction A seated Jina figure is placed in each one in the middle of the mesh Now comes a shorter, plain *antarapatra* and the *skandha vedī* (covering slab), a short *grīvā* and the boldly fluted *ghantā* (bell) crowned by a *kalaśa* (pitcher-finial) which may not be original

(3) *Mukhamandapa*

The socle of the Mukhamandapa has suffered extensions in recent times, which mask the original contour completely The free standing pillars over this *pītha* support the *phāmsanā* superstructure above, which harmonizes beautifully with the *phāmsanā* of the Gūdhamandapa It is two tiered and graced at the open corners by *prāsādikās* (miniature temples) The figures in the three panels of the *simhakarna* on the east are obscured by plaster coatings A Yaksī with a lion vehicle is discernible in the central panel The corresponding panels on the north reveal the three Mahāvidyās—Gaurī, Vairotyā and Mānasī—respectively The western *phāmsanā*, on the north face, shows the seated figures of Yaksī Cakresvarī, Mahāvidyā Mahākālī, and Vāgdevī The west face shelters Mahāvidyā Mānavī flanked on either side by a Yaksī which cannot be identified on the strength of the known texts

The two tiered *phāmsanā* of the Mukhacatuskī is crowned by an unfluted *ghantā*, its corners are relieved by *Nāgara-kūtas* The three panels in each of its three pediments likewise enshrine divinities The

42 Framed panel

43 At Roda, in Temple VII, we notice miniature *phāmsanā* inst

east face presents Mahâvidyās Kālī and Mahāmānasī and (?) Varuna Yaksa, the north face has the figures of Yaksa Sarvānubhūti, Jina Rsabha, and Yaksī Ambikā, the west face shows Mahāvidyā Rohinī with an unidentified goddess on its either side

The *kapili* connecting the Sanctum Proper and the Closed Hall has the same elevational mouldings as the latter two The *kumbha* here is figured with Sūrya on the east side and an unidentified goddess on a corresponding position on the west On its *jaṅghā* stands Īśa on the east and Varuna on the west Above its *varandikā* is placed a large *karna* or *prāsādaputra*, the only early instance of that feature that was to be most popular in the fifteenth century and subsequent times in Western India

Turning now to the interior the *tri anga garbhagrha* (cella) is plain and relieved by three large, principal niches which are now vacant The details of its richly embellished doorframe are concealed under the recent layers of colours and glass inlay work The engaged pillars on either side of the doorframe and the two free standing, in their alignment in the *mukhālinda (antarāla)*, are of the Bhadraka class The ceiling of the *mukhālinda* as well as that over the bay joining the *sālā* (nave) is masked by recent, shrill coloured inlay work The niche in each of the two *mukhālinda* walls, is now vacant The four pillars of the *sālā* represent a variation of the Rucaka (square) class with cut-off corners The vase-and-foliage members, *nāgapāsa* with a *nāga* in half human form at the corners, and bold *grāsamukhas* garnish these pillars The pilasters of the *bhadras* in *pārsvālindas* (aisles) are almost of the same type, but shorter and thinner The ceiling above the *śālā* is of the Nābhicchanda (concentric) order formed by archaic *gajatālus* Inside the *bhadra* balconies are framed images of the Jinas installed during later Cāhamāna Period In all, there are ten deep-sunk niches, now vacant except the two, in the walls of the Gūdhamandapa The last-noted two niches, one on each limb of the bisected south wall, contain respectively the Dikpāla Kubera, and Vāyu, thus completing the sequence of eight when counted along with the six carved on the outer wall of the temple In fact, this interior northern wall seems the theoretical fourth wall complementing the three exterior walls as per the tenets of the Mahā-Māru style

The complex *śūrasenaka* (bisected *caitya* arch) surmounting each niche in the Gūdhamandapa, enshrines a divinity Excepting the two niches (in east and west wall) where the figures are obscured by the carved and panelled walls of the cabinet-like *khattakas*, and the two

Dikpāla niches in the south wall, which are narrow, the order of the images as one perambulates from north-east to north-west is Rohinī, Vairoṭyā, Mahāmānasī, and Nirvānī The large panel above the architrave in each *bhadra* shelters an image of Jina Pārsvanātha with attendants A *rūpadhārā* (figural belt) bearing a series of figures in panels, such as, perhaps, Parents of Jina, run along the upper end of the walls of the Gūdhamandapa The broad *triśākhā* doorframe of the Gūdhamandapa has the *bāhyasākhā* (outer facia) decorated with lotus leaves, the central one, the *khalvasākhā*, is decorated with jewelled buckles The inner facia has been left plain The pilasters flanking the doorway show respectively the figures of Gangā and Yamunâ above the brackets In a *rathikā* above the door is enshrined the image of Jina Pārsvanātha A *rūpadhārā* is stretched along the upper edge of the wall

The pillars of the Mukhamandapa reveal the vase-and-foliage order at its finest With slight variation, such as the presence of *vidyādhara* belt, their decoration broadly conforms to the one noticed on the pillars of the Gūdhamandapa They are six in number, four in one row *plus* two of the Mukhacatuskī in front The pair of pillars that confronts the door of the Gūdhamandapa, possesses extra figural decoration on its upper portion One of the two, just above the *kumāra śirsa* (atlantan bracket), shows Yaksa Sarvānubhūti, the other one, on the correspoding position, carries what could be a form of Pārsva Yaksa

The space between the four pillars of the Mukhamandapa and the wall of the Gūdhamandapa is covered by a wide, prominently ribbed *kola* course simulating timber construction such as exactly paralleled in Harihara Temple No 3 at this place The form of the *kola* is, however, quite distinct from the one known in Mahā-Gurjara temples

(4) *Torana*

The Torana (Fig 4) in front of the Mukhamandapa is a distylar monument erected, according to the epigraph on its lintel, in 1018 Each one of its two pillars stand on a *mahāpītha* of the traditional Western Indian sequence of mouldings current during the Mediaeval period It thus shows, after the *bhitta*, a *chajjikā* (rooflet), *jādyakumbha* (inverted *cyma recta*), once more a *chajjikā*, followed by a *grāsapattikā* (band of *kīrttimukhas*), *gajapītha* (elephant course), and *narapītha* (human course) The *kumbha* of the *kumbhikā* (base) of the shaft shows seated and niched Jina figures on all its four faces On its *janghā*

above, stands a figure of Jīvantasvāmī Mahāvīra in a finely carved niche on all the four faces The shaft proper starts with an octagonal belt containing eight panels, each one bearing a seated Jina figure The belt with sixteen faces above shows crisply carved, flaming leaves with a *vidyādhara* bracket on each one of the four cardinal points The circular section which now follows, shows a *rūpadhārā* (figural belt), a vine pattern, and the *grāsapattikā* followed by *bharanī* (abacus) and *taranga śirsa* (roll bracket) The lintel above is featured with a vine design and a band of half lotuses The *kūtacchādya* (ribbed awning) covers the top of the lintel A *tilaka* crowned by a *ghantā* is placed at each of its two extremities, while, in the centre, a large *tilaka* showing addorsed Jina figures serve the dedicatory purpose of the Torana A large peacock turning its head to the back is placed on either side of the central *tilaka*, similar smaller ones occur at the extremities beside the *tilakas* there Over the *tilakas* is thrown a graceful *āndola-mālikā* in lieu of the *ilikā-valana* we commonly notice in Gujarat examples

(5–8) Devakulikās

The two pairs of Devakulikās, one to the east (facing west) and the other to the west (facing east) seem at first sight exactly alike, the differences among them of details, despite the sameness of plan (a *tri anga* Latina—ekāndaka—shrine with a *mukhacatuskī*) and size, the shrine in each case being 3 048 M in diameter

The northern Devakulikā (No 1) of the eastern pair possesses a *pītha* with an almost ideally complete set of mouldings Above the *kharasilā* (foundation cap) carved on the face with half lotuses, comes *bhitta* decorated with half diamonds followed by *jādyakumbha* carved with simple lotus leaves, at each of the three *bhadras* is found an *udgama* motif soldered with *jādyakumbha* as found with the earlier temples at Nadol Now comes *karnikā* (knife-edged moulding) followed by *grāsapattikā*, *chajjikā*, *gajapītha*, and *narapītha*

The northern Devakulikā of the eastern pair possesses a *pītha* with an almost ideally complete set of mouldings

At each *pratiratha*, the *kumbha* of the *vedībandha* shows half lotus as in the earlier temple—of Navalakhā Pārsvanātha—at Pali The *kumbha* at each *bhadra* shows a figure of a Vidyādevī, Rohinī, Acchuptā, and Vairotyā can be identified *Kumbha* on one of the *karnas* shows figure of Ambikā *Kumbha* on the southern *kapilā* shows Brahmaśānti Yaksa The corresponding northern one shows Yaksī Cakresvarī

The *janghā* displays Dikpālas on the *karnas* and *apsarases* on the *pratirathas* as well as in *salilāntaras* (recesses) The *apsaras* Śucismitā (holding a mirror) on the northern *pratiratha* is a superb piece of chiseling The *salilāntara* beside shows *apsaras* Menakā with *cāpa* and *dhanusa* The *janghā* on the either *kapilī* shows the standing figure of Jīvantasvāmī The three principal niches in the *bhadras* harbour seated Jaina images with *parikaras*, that on the south (Fig 5) is of Pārśvanātha, the one on the east may be identified as Māhāvīra

Above the *janghā* of the wall comes the *bharanī* (capital) followed by bistriated *varandikā* and the *kūtacchādya* The superstructure of the shrine is formed by a Latina *Śikhara*

The *mukhacatuskī* of the Devakulikā shows vase-and-foliage pillars and a Nābhicchanda ceiling The *trisākhā* doorframe shows *patraśākhā* with undulating creeper, *rūpastambha* flanked by *bakulikā* followed by *bāhyasākha* carved with lotus leaves The *rūpastambha* shows figures of Vidyādevīs, among them Vajrasrnkhalā, Vajrānkusī, Apraticakrā, Acchuptā and Kālī may be identified

The *uttaranga* architrave of the doorframe shows Jina figure in the centre as well as at the extremities in between the latter, once again, the images of Vidyādevīs such as Naradattā, Kālī, Gaurī, and Gāndhārī may be discerned Above the *mukhacatuskī* is found *samvaranā* (bellroof) now partly restored

The second Devakulikā (No 3) of the eastern pair is even more ornate than the last one Its *pītha* is similar to the last one except that the *jādyakumbha* shows elaborately carved leaves such as at Somesvara temple at Kiradu The *narapītha* here includes *Jina-kalyānakas*, and incidences and scenes showing marriage procession of Neminātha

The *kumbha* of the *vedībandha* is heavily ornamented showing a thin *grāsapattikā* with *manibandha* (jewel band) together with deeply carved *ardharatna* (half diamond) on *pratirathas*, and elsewhere figures of Vidyādevīs At the shoulder, the *kumbha* is decorated with indented *asoka* leaves The Vidyādevīs include Naradattā, Gaurī, Rohinī, Mahāmānasī, Vajrānkusī, Vijrasrnkhalā, and Gāndhārī Heramba is spotted at one place in lieu of Vidyādevī

The *bhadra* niches of the *janghā* are vacant The *karnas* as usual reveal Dikpāla figures while *pratirathas* and *salilāntaras* display *apsaras* figures The *pītha* mouldings of the *mukhacatuskī* of this temple show some variation Above the *chajjikā* comes *ghantamālā*, *rājasenaka*, *vedikā*, lattice, and pillars of the vase-and-foliage order such as are

known in the temples at Chohtan The lintels supporting the ceiling betray typical diamond—and—double volute pattern such as known from the porch of the Sun temple, Mudhera The ceiling itself is of Nâbhicchanda order The pair of pillars shows finely carved *cāmara*-bearers on their frontage

The *pañcaśākhā* doorframe comprises *patrasākhā* with a deeply carved foliate scroll, *rūpāsākhā*, *rūpastambha*, again *rūpasākhā*, and lastly the *bāhyasākhā* showing a variant foliate scroll

The *rūpastambha* panel harbour Vidyādevīs, four in either instance Rohinī, Prajñapti, Vajrasrnkhalā, Mānasī and, Acchuptā, Vairotyā, and Yaksī Nirvānī etc

The *uttaranga* harbours Pārsvanatha in the centre flanked by three seated Vidyādevīs on either side, among them Cakresvarī, Rohinī, Mahāmānasī and Mānavī may be discerned

Samvaranā with three *rathikās* tops the porch

The northern Devakulikā (No 2) of the western pair (Fig 7) is almost a duplicate of the Devakulikā No 1 in the eastern pair The *jādyakumbha* of its *pītha*, however, does not show *udgama* motif on *bhadra* points, and, in *mukhacatuskī* section, *chajjikā* is followed by *grāsapattikā*

The Vidyādevīs, Yaksīs and other Jaina goddesses on the *kumbha* faces of the *vedībandha* include Sarasvatī, Naradattā, Mahākālī, Vairotyā, Cakresvarī, Acchuptā, Ambikā, Vajraśrnkhalā aad others

The *janghā* shows the usual Dikpālas and *apsarases* Jīvantasvāmī too is found on the *kapilī* parts The *bharanī* above the *janghā* is round and decorated with leaves in suspension The pillars of the *mukhacatuskī* show *cāmara* bearers as in the last-noted example They support a Nābhicchanda vitāna The *pañcasākhā* doorframe displays a deeply carved creeper on its *patrasākhā*, the latter is followed by a *rūpaśākhā*, *rūpastambha*, a *rūpasākhā* yet again, and *bāhyasākhā* with a beautiful creeper

The Vidyādevīs on the *rūpastambha* include Prajñapti, Vajrasrnkhalā, Vajrānkusī, Cakresvarī, Nirvānī, Acchuptā, Vairotyā and one more who cannot be identified

The Jina figure is as usual found in the central panel of the *uttaranga* The Vidyādevīs here include Mahāmānasī, Mahākālī, Rohinī, Acchuptā and others

The *Śikhara* above the shrine proper is of the Latina class similar in details to that of No 1 The *rathikās* of the *samvaranā* or the porch harbour seated Jina figures

The neighbouring Devakulikā (No 4) has a *pītha* similar to the last-noted one The *kumbha* of the *vedībandha*, as in the previous instances, shows Vidyādevīs etc on the faces These include Mahāmānasī, Mānasī, Acchuptā, Vairotyā, Mahākālī, Manavī, Cakresvarī, Vajrasrnkhalā, Prajñapti (?), Rohinī, and Brahmasānti Yaksa

The *janghā*, besides the usual divinities, shows Sarasvatī and Cakresvarī on the corresponding positions at *kapilī* parts The *bharanī* above the *janghā* is square with leaves in suspension

The *mukhacatuskī* possesses the usual Nābhicchanda vitāna The doorframe is likewise of the normal *pañcasākhā* type The Vidyādevīs as usual grace the *rūpastambha* and the *uttaranga* On the former they are in order, Rohinī, Vajrasrnkhalā, Vajrānkusā, Vairotyā, Acchuptā, Mānasī, and others, on the latter are seen Cakresvarī, Rohinī, Mahāmānasī and so forth

The *samvaranā* above the *mukhacatuskī* is the most perfect example of the kind In its *rathikās*, in each of the three instances, a seated Jina figure comes to view

(10) *Bhramantikā*

Behind the Main Temple runs a corridor with about eight pillars in its southern sector, which are, as suggested by their form and details of carving, akin to those known from the main Temple itself The eastern and the western extensions are of later times, each one, almost in its middle part, possesses a Devakulikā (No 6 and 7) with a *śikhara* stylistically assignable to late eleventh century

(11) *Valānaka*

A few meters north of the Torana is situated a large Pavilion built over the stairway and the subterranean chambers located on either side of the latter Although this Hall suffered renovations in antiquity by causes yet unknown it still retains much of the original structure intact Its dimensions are fairly generous for that age, a rectangle of about 15 85 M × 7 32 M with extensions to the north made at a later period

Its south face, which confronts the Torana, is semi-open with some fragments of the original *mattavārana* (seat-back) with a *gajamunda* (elephant head) found still in situ There are twenty-six free-standing columns in the Hall arranged in four rows, except those of the central octagon which support a large *karotaka* (ceiling), the rest are original, contemporary with the Main Temple and probably undisturbed

The pillars of the central octagon are like those seen in Devakulikā No 4 here Lintels supporting the central ceiling reveal a degenerated diamond-and-double volute pattern Above the octagon comes a polygon of sixteen sides followed by *karnadardarikā* (*cyma reversa* with *arris*), *rūpakantha* (figural belt) with sixteen *apsarases* standing on large *lumbikās* (inverted bells) against the background of the three *kola* courses, the latter followed by four *gajatālu* courses, where each *gajatālu* is of the quadruple variety, and finally in the centre a small *padmakesara* (stamenal tube)

Carved in the east part of the north wall are two old niches one of which bears an inscription declaring the renovation of the Hall by one Jindaka in 956 There are other large niches sunk in the east and west wall but of little consequence

A Devakulikā (No 5) attached to, and having its opening in the middle part of the east wall within the Hall deserves a closer examination The tiny, faceted pillarets of its porch lie only slightly behind the alignment of the engaged pillars of the east wall

The Devakulikā in question (Fig 6) is smaller by about 25 cms in diameter than the four described in the foregoing pages It also differs in some of its elevational features

Above the *kharaśilā*, the *pītha* is supported on a *bhitta* showing half diamond and *thakārikā* decorations, it is followed by a *chajjikā*, *jādyakumbha*, *karnikā*, and *vasantapattikā* carved with a scroll The *kumbha* of the *vedībandha* shows half lotuses and *ardharatna* motif carved in bold relief The divinities on the *janghā* include Dikpālas, *apsarases* such as Śucismitā and Putravallabhā, Jina images in the three principal niches where Pārsvanātha may be identified in the back one, and lastly, the standing image of Sarasvatī in each of the two *kapilī* faces, in a specially designed niche crowned by a *phāmsanā* pediment in lieu of the normal *udgama* *Vyālas* are noticeable in the *salilāntaras* A part of the *janghā* on the east is badly damaged, at this place three images are missing The Latina *śikhara*, partly restored, is carved with the grooved *jāla* work

(12) *Ubhayamukhī catuski*

This double porch, opening inside as well as outside on the east near the eastern extremity of the Valānaka, possesses a pair of boldly carved, very old pillars on either side The ceilings demonstrate a vigorous, full-blown, large lotus in each case

The neighbouring Devakulikā (No 4) has a *pītha* similar to the last-noted one The *kumbha* of the *vedībandha*, as in the previous instances, shows Vidyādevīs etc on the faces These include Mahāmānasī, Mānasī, Acchuptā, Vairotyā, Mahākālī, Manavī, Cakresvarī, Vajrasrnkhalā, Prajñapti (?), Rohinī, and Brahmasānti Yaksa

The *janghā*, besides the usual divinities, shows Sarasvatī and Cakresvarī on the corresponding positions at *kapilī* parts The *bharanī* above the *janghā* is square with leaves in suspension

The *mukhacatuskī* possesses the usual Nābhicchanda vitāna The doorframe is likewise of the normal *pañcaśākhā type* The Vidyādevīs as usual grace the *rūpastambha* and the *uttaranga* On the former they are in order, Rohinī, Vajrasrnkhalā, Vajrānkusā, Vairotyā, Acchuptā, Mānasī, and others, on the latter are seen Cakresvarī, Rohinī, Mahāmānasī and so forth

The *samvaranā* above the *mukhacatuskī* is the most perfect example *of the kind In its rathikās, in each of the three instances*, a seated Jina figure comes to view

(10) *Bhramantikā*

Behind the Main Temple runs a corridor with about eight pillars in its southern sector, which are, as suggested by their form and details of carving, akin to those known from the main Temple itself The eastern and the western extensions are of later times, each one, almost in its middle part, possesses a Devakulikā (No 6 and 7) with a *śikhara* stylistically assignable to late eleventh century

(11) *Valānaka*

A few meters north of the Torana is situated a large Pavilion built over the stairway and the subterranean chambers located on either side of the latter Although this Hall suffered renovations in antiquity by causes yet unknown it still retains much of the original structure intact Its dimensions are fairly generous for that age, a rectangle of about 15 85 M × 7 32 M with extensions to the north made at a later period

Its south face, which confronts the Torana, is semi-open with some fragments of the original *mattavārana* (seat-back) with a *gajamunda* (elephant head) found still in situ There are twenty-six free-standing columns in the Hall arranged in four rows, except those of the central octagon which support a large *karotaka* (ceiling), the rest are original, contemporary with the Main Temple and probably undisturbed

The pillars of the central octagon are like those seen in Devakulikā No 4 here Lintels supporting the central ceiling reveal a degenerated diamond-and-double volute pattern Above the octagon comes a polygon of sixteen sides followed by *karnadardarikā* (*cyma reversa* with *arris*), *rūpakantha* (figural belt) with sixteen *apsarases* standing on large *lumbikās* (inverted bells) against the background of the three *kola* courses, the latter followed by four *gajatālu* courses, where each *gajatālu* is of the quadruple variety, and finally in the centre a small *padmakesara* (stamenal tube)

Carved in the east part of the north wall are two old niches one of which bears an inscription declaring the renovation of the Hall by one Jindaka in 956 There are other large niches sunk in the east and west wall but of little consequence

A Devakulikā (No 5) attached to, and having its opening in the middle part of the east wall within the Hall deserves a closer examination The tiny, faceted pillarets of its porch lie only slightly behind the alignment of the engaged pillars of the east wall

The Devakulikā in question (Fig 6) is smaller by about 25 cms in diameter than the four described in the foregoing pages It also differs in some of its elevational features

Above the *kharasilā*, the *pītha* is supported on a *bhitta* showing half diamond and *thakārikā* decorations, it is followed by a *chajjikā*, *jādyakumbha*, *karnikā*, and *vasantapattikā* carved with a scroll The *kumbha* of the *vedībandha* shows half lotuses and *ardharatna* motif carved in bold relief The divinities on the *janghā* include Dikpālas, *apsarases* such as Śucismitā and Putravallabhā, Jina images in the three principal niches where Pārsvanātha may be identified in the back one, and lastly, the standing image of Sarasvatī in each of the two *kapili* faces, in a specially designed niche crowned by a *phāmsanā* pediment in lieu of the normal *udgama* *Vyālas* are noticeable in the *salilāntaras* A part of the *janghā* on the east is badly damaged, at this place three images are missing The Latina *śikhara*, partly restored, is carved with the grooved *jāla* work

(12) *Ubhayamukhī catuskī*

This double porch, opening inside as well as outside on the east near the eastern extremity of the Valānaka, possesses a pair of boldly carved, very old pillars on either side The ceilings demonstrate a vigorous, full-blown, large lotus in each case

The original date and the chronology of different structures associated with the temple of Osian Mahāvīra have so far remained in confusion Jaina writers of the middle ages were themselves in darkness The Upakesa gaccha pattāvali postulating fifth century B C for the cult image and the town of Osia is nothing but mythical On the strength of all available historical and archaeological evidences, Osia, it would seem, did not exist before eighth century Kakkasūri in his Nābhinandana Jinoddhāra (1337) mentions that the temple was founded in 961, a statement also paralleled in *Oswal utpati*[44] But that date is nearer to the one of the Jindaka's renovation of the Valānaka and not applicable to the foundation of the Main Temple

The writers of the present century are only a little more informed than the mediaeval chroniclers BHANDARKAR's observations, the earliest ones available, may be examined at the outset "The temple is, like most ancient Jain temples, enclosed both at the sides and the back by a raw of subsidiary shrines, which, to judge from their style, are not contemporaneous with the temple but belong to tenth century They were probably constructed at the time when the *nal* mandapa was repaired by Jindaka "[45] The Devakulikās are doubtless late, but the matter is not so simple at that None of them seems to be of Jindaka's time, they belong to different dates as we will have demonstrated soon Commenting on the *śikhara* of the Main Temple, BHANDARKAR observes "The spire of the temple has obviously been rebuilt with the old materials I gathered from the villagers that it was in ruins a hundred years ago, and was rebuilt of fallen pieces This is also seen from the fact that under *āmalasāra* there is a human face on each of the four sides, a characteristic found in almost all modern temples in Gujarat and Rajasthan "[46] A closer examination of the *sikhara* reveals facts which contradict BHANDARKAR's deductions in their main part The *sikhara* is for certain old, though not original It is a replacement at some date in the early eleventh century for an eighth century superstructure This is proven by the *jāla* type, the *andaka* types (which include *karmaśrngas*), *gavāksas*, etc In fact KRISHNA DEVA who surveyed this temple very thoroughly in about 1959, had reached the same conclusion

44 SHAH, AMBALAL PREMCHAND, 'Jaina Tirtha Sarva-Samgraha', Vol I, pt 2, (Gujarati, 1953), p 173

45 BHANDARKAR, D R, 'Annual Report of the Archaeological Survey of India' 1908-9, (Calcutta 1912), p 108

46 *Ibid*

We shall not dwell on OJHA's statements which follow BHANDARKAR and which are not very clear in contents There is yet another authority who recorded his observations on this temple PERCY BROWN thus writes "It appears to have been first built at the end of eighth century, and then repaired and added to in the tenth century, so that it is a record of development over two periods This is shown by the changes in style of the building throughout, but particularly in the character of the pillars, in which it is possible to compare those of the mandapa belonging to the original structure with the latter example in the second porch, this latter apartment or *nal* mandapa is so called because it was erected subsequently over the *nal*, or staircase, leading into the interior of the building To add to the history of this temple, the torana or entrance archway appears to be even a still later addition, probably made in the eleventh century In this one building alone, therefore, it is possible to follow the course of the style over a period of several centuries"[47]

To PERCY BROWN's observations following corrections may be applied the Main Shrine suffered no renovation except replacement of the *śikhara* in the eleventh century, there are thus *no* changes throughout the style of the building,[48] the *nāla*-mandapa still possesses considerable material that is original, of the eighth century and in situ PERCY BROWN's complete silence on the Devakulikās is intriguing and unless these be added, it is *not* "possible to follow the course of the style over period of several centuries"

The sequence of constructional activities in this complex can be visualized on the strength of the detailed style-critical analysis seconded, wherever known, by epigraphic evidences Accordingly, following stages seem to have ensued The Jagatī with its eastern Ubhayamukhī Mukhacatuskī, the Valānaka, the Main Temple with the Mukhamandapa, and the southern part of the Bhramantikā were built at one time, that is when Vatsarāja Pratīhāra ruled according to Jindaka's inscription All these structures follow the Mahā-Māru style in its virginal purity They are the oldest in this complex Jindaka repaired the Valānaka in 956 Before his times, perhaps, the

47 BROWN, PERCY, *Indian Architecture* (Buddhist and Hindu Periods), Second Edition, p 140

48 SHRI KRISHNA DEVA has very carefully examined this temple His own conclusions on this issue are exactly the same He visited the Osia group of temples some years previous to my own visit

The original date and the chronology of different structures associated with the temple of Osian Mahāvīra have so far remained in confusion Jaina writers of the middle ages were themselves in darkness The Upakesa gaccha paṭṭāvali postulating fifth century B C for the cult image and the town of Osia is nothing but mythical On the strength of all available historical and archaeological evidences, Osia, it would seem, did not exist before eighth century Kakkasūri in his Nābhinandana Jinoddhāra (1337) *mentions that the temple was founded in 961, a statement also paralleled in Oswal utpati*[44] But that date is nearer to the one of the Jindaka's renovation of the Valānaka and not applicable to the foundation of the Main Temple

The writers of the present century are only a little more informed than the mediaeval chroniclers BHANDARKAR's observations, the earliest ones available, may be examined at the outset "The temple is, like most ancient Jain temples, enclosed both at the sides and the back by a raw of subsidiary shrines, which, to judge from their style, are not contemporaneous with the temple but belong to tenth century They were probably constructed at the time when the *nal* mandapa was repaired by Jindaka "[45] The Devakulikās are doubtless late, but the matter is not so simple at that None of them seems to be of Jindaka's time, they belong to different dates as we will have demonstrated soon Commenting on the *śikhara of the Main* Temple, BHANDARKAR observes "The spire of the temple has obviously been rebuilt with the old materials I gathered from the villagers that it was in ruins a hundred years ago, and was rebuilt of fallen pieces This is also seen from the fact that under *āmalasāra there is a human face* on each of the four sides, a characteristic found in almost all modern temples in Gujarat and Rajasthan "[46] A closer examination of the *sikhara* reveals facts which contradict BHANDARKAR's deductions in their *main* part The *śikhara* is for certain *old, though not original* It is a replacement at some date in the early eleventh century for an eighth century superstructure This is proven by the *jāla* type, the *andaka* types (which include *karmaśrngas*), *gavāksas*, etc In fact KRISHNA DEVA who surveyed this temple very thoroughly in about 1959, had reached the same conclusion

44 SHAH, AMBALAL PREMCHAND, '*Jaina Tīrtha Sarva-Samgraha*', Vol I, pt 2, (Gujarati, 1953), p 173

45 BHANDARKAR, D R, '*Annual Report of the Archaeological Survey of India*' 1908-9, (Calcutta 1912), p 108

46 *Ibid*

We shall not dwell on OJHA's statements which follow BHANDARKAR and which are not very clear in contents There is yet another authority who recorded his observations on this temple PERCY BROWN thus writes "It appears to have been first built at the end of eighth century, and then repaired and added to in the tenth century, so that it is a record of development over two periods This is shown by the changes in style of the building throughout, but particularly in the character of the pillars, in which it is possible to compare those of the mandapa belonging to the original structure with the latter example in the second porch, this latter apartment or *nal* mandapa is so called because it was erected subsequently over the *nal*, or staircase, leading into the interior of the building To add to the history of this temple, the torana or entrance archway appears to be even a still later addition, probably made in the eleventh century In this one building alone, therefore, it is possible to follow the course of the style over a period of several centuries"[47]

To PERCY BROWN's observations following corrections may be applied the Main Shrine suffered no renovation except replacement of the *śikhara* in the eleventh century, there are thus *no* changes throughout the style of the building,[48] the *nāla*-mandapa still possesses considerable material that is original, of the eighth century and in situ PERCY BROWN's complete silence on the Devakulikās is intriguing and unless these be added, it is *not* "possible to follow the course of the style over period of several centuries"

The sequence of constructional activities in this complex can be visualized on the strength of the detailed style-critical analysis seconded, wherever known, by epigraphic evidences Accordingly, following stages seem to have ensued The Jagatī with its eastern Ubhayamukhī Mukhacatuskī, the Valānaka, the Main Temple with the Mukhamandapa, and the southern part of the Bhramantikā were built at one time, that is when Vatsarāja Pratihāra ruled according to Jindaka's inscription All these structures follow the Mahā-Māru style in its virginal purity They are the oldest in this complex Jindaka repaired the Valānaka in 956 Before his times, perhaps, the

47 BROWN, PERCY, *Indian Architecture* (Buddhist and Hindu Periods), Second Edition, p 140

48 SHRI KRISHNA DEVA has very carefully examined this temple His own conclusions on this issue are exactly the same He visited the Osia group of temples some years previous to my own visit

north face (confronting the town) of the Valānaka may be semi-open as its south face is He closed it and caused the niches to be built in the wall so formed A generation later, Devakulikā No 5 was erected and shunted to its eastern walling It now followed the Mahā-Gurjara style with a few features of late Mahā-Māru, such as the *jāla* of the *sikhara* The *pītha*, the *janghā* with *vyālas*, are all after the Mahā-Gurjara tradition During the late tenth century, Mahā-Gurjara style had crossed its traditional frontiers and entered into Marumandala *via*, perhaps, Pali to which we shall refer later In fact in this Devakulikā, the two styles meet but Mahā-Gurjara tends to dominate At the next stage, in 1018, the Torana was set up It is precisely at this time that the present *śikhara* of the Mūlaprāsāda of the Main Temple was built, and Devakulikā No 1 and, soon after, No 2 (confronting each other) were erected The figural carving on the Torana and that on the latter Devakulikās, particularly No 1 closely agree The style of all these structures is what we should call the early Māru-Gurjara, the more perfect example of which is Devakulikā No 3 erected possibly a decade hence The Devakulikā No 4 was to be added as late, perhaps, as the end of eleventh century as suggested by its coarse carving when the Bhramantikā was extended along east and west with its two embedded Devakulīs (Nos 7 and 8) At this time or perhaps a little later, the central twelve original pillars of the Valānaka were replaced by eight new ones in a different style for supporting a new great ceiling of the typical Māru-Gurjara tradition The extensions of the Valānaka were also made during this time The history of the temple thus covers three centuries of building activities

The contribution of this Osian complex to the study of Jaina art and architecture is significant as its initial landmark as well as for the wealth of information and artistry it reveals The Main Temple, a fine piece of Mahā-Māru architecture, reveals the oldest example of Jaina kind of Trika or *mukhamandapa* (*chacaukī*) Its rich treasures of Jaina iconography are the earliest so far known in the context of temple decorations The Devakulikās themselves are little masterpieces of architecture and demonstrate a further development of the Western style in the making, at the same time they are illustrative of progress made in Jaina iconography The fact that they were absent in the eighth century and that they are fewer in number and placed discretely—not in coalescence—may indicate that the Jaina way of temple planning was unknown in eighth century and was not effected even in the early eleventh century since inconsistent with the original plan The

rangamandapa (dancing hall)—the glory of the Jaina temples—had not yet materialized For noticing further development in Jaina way of temple planning, we must turn to Varman [49]

II MAHĀVIRA TEMPLE, VARMAN

Varman, Brahmāna of the mediaeval epoch is today famous for its ruined temple of the Sun To the Jainas in the Middle Ages it was well-known as a seat of the Brahmāna gaccha and for the old sanctuary of Mahāvīra

The temple, unfortunately, had suffered repeated renovation as well as damages Two at least can be discerned on epigraphic evidences, one in 1186 and the other in 1390 The Mūlaprāsāda is original but relatively unpretentious and in elevation starts directly from the *vedībandha* The *ranga-mandapa*, of no consequence, was added during the second renovation and restored more than once afterwards The Bhramantikā once possessed the traditional twentyfour Devakulikās with colonnade The cells have disappeared but the basement of the corridor is still discerned in north and south section Some of the old pillars of these have been re-erected (Figs 8 & 9) The eastern corridor possessed two *samatala* ceilings, one carved with Ambikā, the other—inscribed one—of similar workmanship is dated to 1186 and shows the figure of Gajalaksmī Commenting on the latter, SUKTHANKAR averred that the original temple is probably not older than this sculpture [50] This is contrary to the facts revealed by the closer examination of the material in the temple The mouldings of the Sanctum are certainly very old The door frame mith its powerful *rūpastambha* is likewise old The image of Mahāvīra (smaller one) is a fine example of the Mahā-Gurjara art of the late ninth century as ascertained by U P SHAH The older pillars illustrated here, though smaller, are comparable in details and style to those in the Sun temple of the late ninth century in Varman itself [51]

The importance of the Mahāvīra temple at Varman lies in its illustration of the earliest archaeological evidence for twenty-four Devakulikās which once it possessed *contemporaneously with the Main*

49 Literary sources speak of a *Cauvisa jinālaya* founded sometime in the ninth century at Denduānaka in Marumandala

50 'Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle', 1917, pp 71–72

51 Cf DHAKY (1965), Fig 2

north face (confronting the town) of the Valānaka may be semi-open as its south face is He closed it and caused the niches to be built in the wall so formed A generation later, Devakulikā No 5 was erected and shunted to its eastern walling It now followed the Mahā-Gurjara style with a few features of late Mahā-Māru, such as the *jāla* of the *sikhara* The *pītha*, the *janghā* with *vyālas*, are all after the Mahā-Gurjara tradition During the late tenth century, Mahā-Gurjara style had crossed its traditional frontiers and entered into Marumandala *via*, perhaps, Pali to which we shall refer later In fact in this Devakulikā, the two styles meet but Mahā-Gurjara tends to dominate At the next stage, in 1018, the Torana was set up It is precisely at this time that the present *śikhara* of the Mūlaprāsāda of the Main Temple was built, and Devakulikā No 1 and, soon after, No 2 (confronting each other) were erected The figural carving on the Torana and that on the latter Devakulikās, particularly No 1 closely agree The style of all these structures is what we should call the early Māru-Gurjara, the more perfect example of which is Devakulikā No 3 erected possibly a decade hence The Devakulikā No 4 was to be added as late, perhaps, as the end of eleventh century as suggested by its coarse carving when the Bhramantikā was extended along east and west with its two embedded Devakulīs (Nos 7 and 8) At this time or perhaps a little later, the central twelve original pillars of the Valānaka were replaced by eight new ones in a different style for supporting a new great ceiling of the typical Māru-Gurjara tradition The extensions of the Valānaka were also made during this time The history of the temple thus covers three centuries of building activities

The contribution of this Osian complex to the study of Jaina art and architecture is significant as its initial landmark as well as for the wealth of information and artistry it reveals The Main Temple, a fine piece of Mahā-Māru architecture, reveals the oldest example of Jaina kind of Trika or *mukhamandapa* (*chacaukī*) Its rich treasures of Jaina iconography are the earliest so far known in the context of temple decorations The Devakulikās themselves are little masterpieces of architecture and demonstrate a further development of the Western style in the making, at the same time they are illustrative of progress made in Jaina iconography The fact that they were absent in the eighth century and that they are fewer in number and placed *discretely*—not in coalescence—may indicate that the Jaina way of temple planning was unknown in eighth century and was not effected even in the early eleventh century since inconsistent with the original plan The

rangamandapa (dancing hall)—the glory of the Jaina temples—had not yet materialized For noticing further development in Jaina way of temple planning, we must turn to Varman [49]

II MAHĀVIRA TEMPLE, VARMAN

Varman, Brahmāna of the mediaeval epoch is today famous for its ruined temple of the Sun To the Jainas in the Middle Ages it was well-known as a seat of the Brahmāna gaccha and for the old sanctuary of Mahāvīra

The temple, unfortunately, had suffered repeated renovation as well as damages Two at least can be discerned on epigraphic evidences, one in 1186 and the other in 1390 The Mūlaprāsāda is original but relatively unpretentious and in elevation starts directly from the *vedībandha* The *ranga-mandapa*, of no consequence, was added during the second renovation and restored more than once afterwards The Bhramantikā once possessed the traditional twentyfour Devakulikās with colonnade The cells have disappeared but the basement of the corridor is still discerned in north and south section Some of the old pillars of these have been re-erected (Figs 8 & 9) The eastern corridor possessed two *samatala* ceilings, one carved with Ambikā, the other—inscribed one—of similar workmanship is dated to 1186 and shows the figure of Gajalaksmī Commenting on the latter, SUKTHANKAR averred that the original temple is probably not older than this sculpture [50] This is contrary to the facts revealed by the closer examination of the material in the temple The mouldings of the Sanctum are certainly very old The door frame mith its powerful *rūpastambha* is likewise old The image of Mahāvīra (smaller one) is a fine example of the Mahā-Gurjara art of the late ninth century as ascertained by U P SHAH The older pillars illustrated here, though smaller, are comparable in details and style to those in the Sun temple of the late ninth century in Varman itself [51]

The importance of the Mahāvīra temple at Varman lies in its illustration of the earliest archaeological evidence for twenty-four Devakulikās which once it possessed *contemporaneously with the Main*

49 Literary sources speak of a *Cauvisa jinālaya* founded sometime in the ninth century at Denduānaka in Marumandala

50 'Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle', 1917, pp 71–72

51 Cf DHAKY (1965), Fig 2

Temple This agrees with the literary tradition of Yasobhadrasūri having founded Cauvīsa Jinālaya at Denduānaka (Dinduana) in Marumandala at about the same time

III MAHĀVIRA TEMPLE, GHANERAV

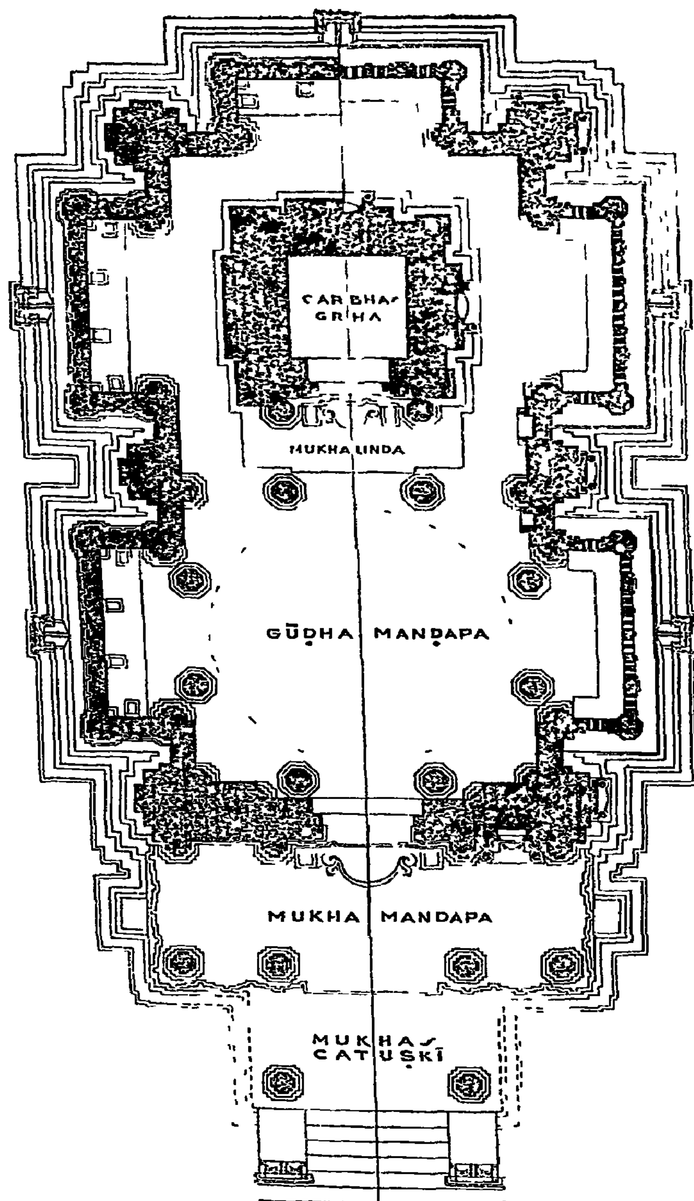
Ghanerav is situated in the Gorwad area of Rajasthan To the four miles east, south-east of the town is located the temple of Mahāvīra famed in local legend and well-known as an important Jaina centre of pilgrimage, one of the five holy *tīrthas*, in this part of Rajasthan since the mediaeval times

The temple complex, as at Osia, faces north and comprises a Mūlaprāsāda connected with a Gūdhamandapa *articulated* with Mukhamandapa followed by a Rangamandapa surrounded by twenty-four Devakulikās The whole complex is perched on a low Jagatī which supports a Prākāra (Enclosure) at its top where the Devakulikās end

The Main Temple is of a *sāndhāra* class and *dvi anga* on plan where *karna* and the *bhadra* proliferate Each balconied *bhadra* of the Mūlaprāsāda as well as of the Gūdhamandapa is fitted with grille mixed with *vyālas* and heavenly minstrels The Mūlaprāsāda and the Gūdhamandapa are of equal width which is 8 52 M and are connected through a narrow, recessed *kapilī* (Fig 2) The total length of the whole temple upto the stairway of the Mukhamandapa is 18 38 M, almost of the size of the Sun temple at Varman

In elevation, the temple has a basement that includes both the *pītha* as well as *vedībandha* as is known in the case of Somanātha Phase I Temple at Prabhas, Lākheśvara temple at Kerakot, Laksmana temple and two others at Khajuraho and still earlier temples such as Sonkansarī No 2 at Ghumali in Saurashtra and Brahmānasvāmī temple at Varman The consecutive mouldings above the double course of *bhitta* are *jādyakumbha, kumuda* (torus), *antarapatra,* and *pattikā,* all boldly shaped but undecorated The *vedībandha* above is equally plain The basement harbours a niche below the centre of each balconied window Corresponding to the five balconies—two of the Gūdhamandapa and three of the Mūlaprāsāda—there are niches in equal number They enshrine Jaina gods and goddesses Perambulating from east to west, they are in order Padmāvatī, Cakreśvarī, Brahmaśānti Yaksa, Nirvānī, and Gomukha Yaksa [51]

The *janghā* of the wall shows Dikpāla figures, very boldly carved, on the *karnas* They stand in framed niches uplifted by *bhāraputrakas* as at Trinetresvara Temple near Than The ninth and the tenth



ABOVE *Āsanapaṭṭaka* BELOW *Āsanapaṭṭaka*

FEET

CMS

Plan of Mahāvīra temple, Ghanerav

Dikpāla—Brahmā and Ananta—never depicted in a temple are, it is interesting to note, found here on wall pilasters in the Mukhamandapa that stand in the immediate vicinity of the *karnas* of the Gūdha-mandapa In the *salilāntaras* stand *vyālas* on *gajamunda* brackets Above each *vyāla* is seen a *gandharva* figure (Figs 10 & 11)

At the balconies, in lieu of *janghā*, is found a different set of mouldings this commences from a *rājasenaka* showing figures in panels followed by *vedikā* showing foliate scrolls and female attendant figures, topped by a double course of *āsanapattaka* and next the *kaksāsana* (seat-back) most beautifully carved with figural motifs and vegetal creepers Above this comes the lattice thrown in between simple dwarf pillars The superstructure of the Mūlaprāsāda as well as of the Gūdhamandapa is not original The *varandikā* below the superstructures, though simple, seems old

The Mukhamandapa (Fig 12) shares the basement upto the top of the *pītha* but above it is placed a broad and deep *rājasenaka* as high as the *kumbha* of the *vedībandha* of the Gūdhamandapa The level of the floor of the Mukhamandapa is thus lower than that of the Gūdhamandapa The *rājasenaka* here shows figures of Vidyādevīs such as Vairotyā and *gandharvas* and a large *kumbha-purusa* on the north and the south side now replaced by a modern copy The six free standing and four engaged pillars (barring those of recent extensions) are original and of Bhadraka class such as seen at Trinetresvara temple near Than The staircase of this *mukhacatuski* bears a large panel on either side of the steps harbouring Vidyādevīs, one of whom is Vajrānkusā [52]

The ceilings of the Mukhamandapa are very important for the varieties they reveal That of the *mukhacatuskī* is a lenticular Nābhic-chanda type (Fig 14) it is of the kind known at a similar location in such earlier temples as Brahmānasvāmī temple at Varman, Kāmesvara temple at Auwa, and Mālādevī temple at Gyaraspur, the last one in Central India The ceiling immediately above the door of the Gūdhamandapa is of the *samatala* kind showing figural work in boxed frame and a central medallion with divinities (Fig 13) Variants of this type are known from Śiva temple at Kotai and a few other places [53]

52 As against the attributes prescribed in the texts, Gomukha Yaksa shows *vara, padma,* and *kalaśa* Brahmaśānti Yaksa holds *varadāksa, padma, chatra,* and *kalasa*

53 Nanavati, J M , and Dhaky, M A , *The Ceilings in the Temples of Gujarat,* 'Bulletin of the Museum and Picture Gallery, Baroda', Vols XVI-XVII, Fig 7, p 45

The one on the right as well as the left bay is of the Nābhicchanda class with *gajatālus* in linkages (Fig 15) and is a precursor of those known from the Sun temple (1027) at Modhera [51]

On either side of the doorway of the Gūdhamandapa is found a well-embellished *khattaka* showing *bhāraputrakas, gagārakas* and *kāmarūpa* at its base and a double, deeply grooved *udgama* above The engaged pillars on either side of the door show respectively a figure of Gangā and Yamunā above the base

The Doorframe comprises *patraśākhā* carved with undulating creeper, followed by a *rūpasākhā* mixed with *vyālas* followed in turn by *rūpastambha, bāhyasākhā* with lotus leaves, and *ratnasākhā* with *bakulikā* on the side and *nāga* at the bottom The *rūpastambha* on either side bears six goddesses in panels, on the left are Rohinī, a two-armed goddess bearing a trident, with peacock as her vehicle, Vajraśrnkhalā, Vajrānkusā, a divinity showing *abhaya, pāsa, ankuśa* and *mudgara* with tortoise as the vehicle and tricephalous snake above the head, and lastly Yaksī Nirvānī or Mahālaksmī (since the lotuses in the hand show elephant), on the right are Mahālaksmī, Mānasī, Acchuptā, Vairotyā Vajrānkusā and Yaksī Ambikā Those on the architrave seem more retouched than the ones on the jambs

Inside of the Gūdhamandapa is sombre Above the central octagon formed by faceted pillars is found a Sabhāmārga vitāna (Fig 16) It starts with a *karnadardarikā* decorated with indented leaves, followed by *grāsapattikā, rūpakantha, kolas* ending in *gagāraka* or *nāga*, two more courses of *kola*, followed by a *gajatālu* course, a *dardarikā*, once more *gajatālu* course, and lastly a *gajatālu* with *padmakesara* in the centre In the *rūpakantha* are seen *nāyikās* on elephant brackets in lieu of *vidyādhara* brackets, a convention known from several schools in Rajasthan but unknown in Gujarat [55] The diameter of the Ceiling is 4 10 M

The inner sanctum, *dvi anga* on plan and 3 35 M wide, has three niches on the central offsets, now vacant The doorframe is similar to the one of the Gūdhamandapa The Vidyādevīs and Yaksīs on the

54 *Ibid*, Fig 32

55 In Gujarat, in most cases, the Vidyādhara is found, in a few cases, *lumbikā* brackets are also known The oldest example of the former is seen in the ceiling of the Rangamandapa of Muni Bāwā temple near Than datable to the third quarter of tenth century

Dikpāla—Brahmā and Ananta—never depicted in a temple are, it is interesting to note, found here on wall pilasters in the Mukhamandapa that stand in the immediate vicinity of the *karnas* of the Gūdhamandapa In the *salilāntaras* stand *vyālas* on *gajamunda* brackets Above each *vyāla* is seen a *gandharva* figure (Figs 10 & 11)

At the balconies, in lieu of *janghā*, is found a different set of mouldings this commences from a *rājasenaka* showing figures in panels followed by *vedikā* showing foliate scrolls and female attendant figures, topped by a double course of *āsanapattaka* and next the *kaksāsana* (seat-back) most beautifully carved with figural motifs and vegetal creepers Above this comes the lattice thrown in between simple dwarf pillars The superstructure of the Mūlaprāsāda as well as of the Gūdhamandapa is not original The *varandikā* below the superstructures, though simple, seems old

The Mukhamandapa (Fig 12) shares the basement upto the top of the *pītha* but above it is placed a broad and deep *rājasenaka* as high as the *kumbha* of the *vedībandha* of the Gūdhamandapa The level of the floor of the Mukhamandapa is thus lower than that of the Gūdhamandapa The *rājasenaka* here shows figures of Vidyādevīs such as Vairotyā and *gandharvas* and a large *kumbha-puruṣa* on the north and the south side now replaced by a modern copy The six free standing and four engaged pillars (barring those of recent extensions) are original and of Bhadraka class such as seen at Trinetresvara temple near Than The staircase of this *mukhacatuskī* bears a large panel on either side of the steps harbouring Vidyādevīs, one of whom is Vajrānkusā [52]

The ceilings of the Mukhamandapa are very important for the varieties they reveal That of the *mukhacatuskī* is a lenticular Nābhic-chanda type (Fig 14) it is of the kind known at a similar location in such earlier temples as Brahmānasvāmī temple at Varman, Kāmesvara temple at Auwa, and MāLādevī temple at Gyaraspur, the last one in Central India The ceiling immediately above the door of the Gūdhamandapa is of the *samatala* kind showing figural work in boxed frame and a central medallion with divinities (Fig 13) Variants of this type are known from Śiva temple at Kotai and a few other places [53]

52 As against the attributes prescribed in the texts, Gomukha Yaksa shows *vara*, *padma*, and *kalaśa* Brahmasānti Yaksa holds *varadākṣa*, *padma*, *chatra*, and *kalaśa*

53 NANAVATI, J M, and DHAKY, M A, *The Ceilings in the Temples of Gujarat*, 'Bulletin of the Museum and Picture Gallery, Baroda', Vols XVI-XVII, Fig 7, p 45

The one on the right as well as the left bay is of the Nābhicchanda class with *gajatālus* in linkages (Fig 15) and is a precursor of those known from the Sun temple (1027) at Modhera [54]

On either side of the doorway of the Gūdhamandapa is found a well-embellished *khattaka* showing *bhāraputrakas*, *gagārakas* and *kāmarūpa* at its base and a double, deeply grooved *udgama* above The engaged pillars on either side of the door show respectively a figure of Gangā and Yamunā above the base

The Doorframe comprises *patraśākhā* carved with undulating creeper, followed by a *rūpaśākhā* mixed with *vyālas* followed in turn by *rūpastambha*, *bāhyasākhā* with lotus leaves, and *ratnasākhā* with *bakulikā* on the side and *nāga* at the bottom The *rūpastambha* on either side bears six goddesses in panels, on the left are Rohinī, a two-armed goddess bearing a trident, with peacock as her vehicle, Vajrasinkhalā, Vajrānkusā, a divinity showing *abhaya*, *pāsa*, *ankuśa* and *mudgara* with tortoise as the vehicle and tricephalous snake above the head, and lastly Yaksī Nirvānī or Mahālaksmī (since the lotuses in the hand show elephant), on the right are Mahālaksmī, Mānasī, Acchuptā, Vairotyā Vajrānkusā and Yaksī Ambikā Those on the architrave seem more retouched than the ones on the jambs

Inside of the Gūdhamandapa is sombre Above the central octagon formed by faceted pillars is found a Sabhāmārga vitāna (Fig 16) It starts with a *karnadardarikā* decorated with indented leaves, followed by *grāsapattikā*, *rūpakantha*, *kolas* ending in *gagāraka* or *nāga*, two more courses of *kola*, followed by a *gajatālu* course, a *dardarikā*, once more *gajatālu* course, and lastly a *gajatālu* with *padmakesara* in the centre In the *rūpakantha* are seen *nāyikās* on elephant brackets in lieu of *vidyādhara* brackets, a convention known from several schools in Rajasthan but unknown in Gujarat [55] The diameter of the Ceiling is 4 10 M

The inner sanctum, *dvi anga* on plan and 3 35 M wide, has three niches on the central offsets, now vacant The doorframe is similar to the one of the Gūdhamandapa The Vidyādevīs and Yaksīs on the

54 *Ibid*, Fig 32

55 In Gujarat, in most cases, the Vidyādhara is found, in a few cases, *lumbikā* brackets are also known The oldest example of the former is seen in the ceiling of the Rangamandapa of Muni Bāwā temple near Than datable to the third quarter of tenth century

rūpastambhas are Rohiṇī, an unidentified divinity (with trident, lotus, citron fruit, and peacock as its vehicle), Nirvāṇī, Vajrānkusā, Cakreśvarī, Mahāmānasī, Mānasī, a goddess with boar vehicle and shield, sword, etc as her attributes, Vairoṭyā, and Yakṣī on *bhadrāsana* with lotus in each of her two arms Curiously, all the divinities on the two doorframes ride directly over their respective vehicle

The Rangamandapa of the temple is featureless The Devakulikās, built at the close of tenth century, are almost uninteresting Only those on the north face have a *janghā* decorated with Vidyādevīs, Dikpālas and *vyālas*

As for the date of the Main Temple, BHANDARKAR thought that the wall mouldings are as old as eleventh century [56] In point of fact the original parts of the temple are still older, of the mid-tenth century as the comparison with the Ambikā temple (961) at Jagat and other contemporaneous shrines doubtless indicate [57] The informed sources say that the image in the sanctum once had a pedestal bearing a date equivalent to 954 which supports the above-noted conclusion

The Mahāvīra temple, as we look back and estimate, is one of the notable examples of the Medapāta school of the Māru-Gurjara style of architecture Its rich iconography which includes the oldest known example of Brahmasānti Yaksa[58] is equally significant

IV NAVALAKHĀ PĀRŚVANĀTHA TEMPLE AT PALI

Pali, Pallikā of the mediaeval period, seems to be a town of some consequence, indicated by its monumental remains, but also by its being the germinal land of Pallivāla brahmins as well as Pallivāla banias and the Pallivāla gaccha of the Śvetāmbara Canon To the architectural history of Western India Pali's contribution is of some significance, Pali being located on the crossroads of the two contemporaneous styles—Mahā-Māru and Mahā-Gurjara—and, the three out of its four extant temples are illustrative of three different stylistic

56 'Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle,' 1908, p 59

57 AGRAWAL, R C, *Khajuraho of Rajasthan, The Temple of Ambikā at Jagat*, 'Ars Asiatiques', Tome X, 1964, Fascicule 1, also DHAKY (1961), plates VII-VIII illustrating old temples at Kotai, in Kutch

58 For detailed information on Brahmasānti Yaksa, consult SHAH, U P, *Brahmaśānti and Kapardi Yaksas*, 'Journal of the M S University of Baroda', Vol VII, No 1

landmarks perfectly bolstering the concept of the aforementioned two archetypal styles and the third style that resulted by their mating The Anadakarana temple in the heart of the town represents the Mahā-Māru style of the mid-tenth century but still at its virginal purity, the Navalakhā Pārsvanātha temple has a Mūlaprāsāda that follows Mahā-Gurjara style but the Gūdhamandapa, curiously, is expressive of the Mahā-Māru style, and finally the Somesvara temple, of late eleventh century, is a representative of the full-fledged Māru-Gurjara style Our immediate concern is of course with the Navalakhā temple to which now we shall turn

The Navalakhā Pārsvanātha temple was originally dedicated to Jina Mahāvīra since referred to as Vīranātha mahā-caitya and Mahāvīra caitya in the inscriptions of 1122 and 1145 respectively The oldest inscriptions on the image-pedestals within this temple are datable to 1088 and 1095 respectively [58a]

The temple comprises a Mūlaprāsāda, Gūdhamandapa, Ranga-mandapa and the Devakulikās surrounding the major part of the temple-premise The Devakulikās are not integrated with the Ranga-mandapa They, together with the latter structure and the *sikhara* of the Mūlaprāsāda, were added or replaced in 1629 when the previous cult image was substituted for that of the Pārsvanātha, our interest is, albeit, centred around the older portions only

The Mūlaprāsāda is *tri anga* on plan with *karna*, *pratiratha*, and *bhadra* in the proportion of 1 0 75 2 respectively The original diameter, inclusive of the *pītha* now hidden below a recently built platform, could, seemingly, be 6 M The topmost part of the *pītha* exposed above the mask of the platform is a slanting *cippikā* such as known at Trinetresvara temple at Than The *vedībandha* of the wall, strangely enough, does not possess the usual *antarapatra* The *kumbha* reveals interesting decorations, powerfully rendered, fully blown half lotus on the *karna* faces,[59] *hamsa yugma* as well as *kinnara yugma* on the *pratiratha* faces,[60] and *sūrasenaka* at the *bhadras* [61] The *kapotapāli* is ornamented with

58a Bhandarkar (1908), p 45

59 As found on the *kumbha* of the Devakulikā No 5 in Mahāvīra temple group at Osia This one, from Navalakhā, has a little earlier look

60 Such decorations are known at the identical positions at Ambikā temple at Jagat and Siva temple, Kotai

61 This is a Mahā-Māru feature

ardharatna alternated with *ṭhakārikā*, a feature fairly common with the Western Indian temples of that age and earlier

On the *jaṅghā* of the wall, the three principal niches are today found vacant Each *pratiratha* face, and that which is on the same directional plane as the *bhadra* niche, shows a standing figure of a Kāyotsarga Jina with *mālādharas* hovering above, whilst the face on a plane at the right angle shows an *apsaras* in each case The Dikpālas, as usual, take their position on the *karnas* The *salilāntaras* are filled with *vyāla* figures, those of *gaja*– and *simha*– are clearly discernible Above each *vyāla* is carved a bold visage of a *grāsa* The bistriated *varandikā* above the *jaṅghā* is simply treated The *rathikā* above each *bhadra* harbours a Jina image

The Gūdhamandapa has a featureless exterior The large, fluted vase-and-foliage pillars of the octagon are doubtless original, though, the great ceiling they support is a substitution of a later date The *kola* courses in the four *vikarna* (corner) *vitānas* are, however, original

The *patraśākhā* of the *saptaśākha* doorframe of the sanctum has suffered from the recent mirror inlay Next follow in sequence the *vyālaśākhā*, *gandharvaśākhā*, *rūpastambha* with Jina mātrkā figures in panels, *gandharvasākhā* yet again, followed by *vyālasākhā*, the *bāhyasākhā* (disfigured now with mirror setting) and the eighth adventitious *mālādharasākhā* The entire Gūdhamandapa inclusive of pillars, ceilings and the doorframe is under thick coating of paints The Mūlaprāsāda, on the other hand, has suffered both from plaster-coating and gaudy paints The temple, though preserving old fabric, has lamentably lost its photogenic qualities

Commenting on this temple, BHANDARKAR wrote "The temple of Naulakhā is in plan like many Jain temples, and there is nothing particular here that calls for any notice It is doubtless an old building that has undergone repairs The most ancient part of the temple is the *gudha-mandapa* or closed hall, the pillars of which cannot be later than the 10th century They are, however, vulgarly bedaubed with different paints and are thus deprived of their original beauty"[62] As observed in the foregoing, only the interior of the Gūdhamandapa (save its central ceiling) is original Although BHANDARKAR is silent on the doorframe of the sanctum, it, too, is original At the same time BHANDARKAR's utter non-reference to the Mūlaprāsāda is *difficult to*

62 BHANDARKAR (1908), p 45

explain since it is, even as a casual examination reveals, old and original upto the cornice

In style, the Mūlaprāsāda comes very close to the Mahāvīra temple at Ghanerao (c 954), Ambikā temple (961) at Jagat, Lākhesvara temple at Kerakot, Śiva temple at Kotai—both of mid-tenth century—, in short to all such temples of the different schools of Mahā-Gurjara style with a central date of mid-tenth century At the same time it differs sharply from the contemporaneous Nīlakanthesvara temple at Kekind, a most representative example of the Mahā-Māru tradition in its late maturity

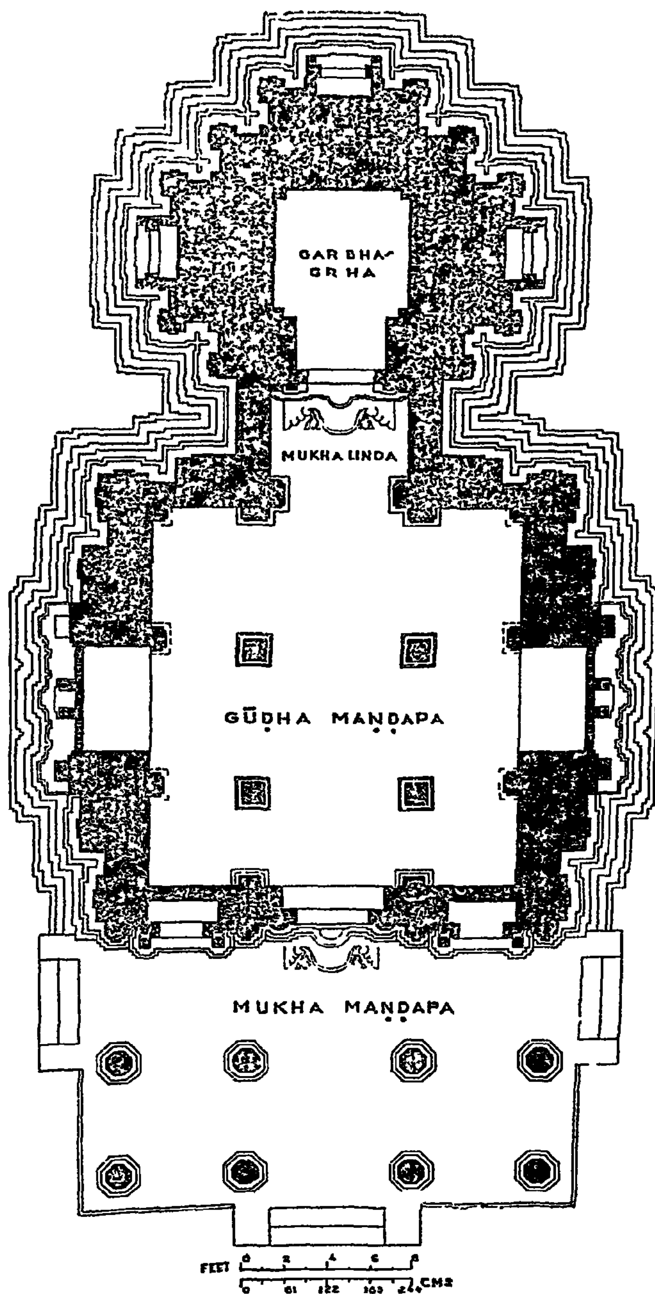
The fluted vase-and-foliage class of pillars in the Gūdhamandapa seem to be derivative of those seen in the well-known Sun temple at Osia, while the doorframe shows general relationship with the doorframe of Kāmesvara temple at Auwa The figures in the doorframe reveal nuances of the tenth century despite the thick coating of painting It seems, a different guild altogether, the one which followed Mahā-Māru tradition, had worked on the Gūdhamandapa

V THE TEMPLE OF MAHĀVĪRA, SEWADI

Sewadi was known in the early second millenium as Śamipātī according to the inscription of 1115 in the Mahāvīra temple The temple itself is of the usual Jaina plan with a Mūlaprāsāda, Gūdhamandapa, Trika, Rangamandapa, and the surrounding Devakulikās

The Mūlaprāsāda, some 6 8 M in width, is *tri anga* on plan where *karna* and *pratiratha* are not only *samadala* (equilateral) but also of the same proportions The mouldings of undecorated *karna-pītha* are otherwise bold The lotuses on the *kumbha* of the *vedībandha* are also powerfully rendered The *mandovara* is simple and its *bhadra*-niches are vacant Above the sanctum comes the *sikhara* which is in Bhūmija mode It is a brick and plaster structure The plaster is naturally oft-renovated since the temple is a living monument That perhaps misled BHANDARKAR who wrote that the " spire is a later work, but resembles the Dekkan style of *śikhara* "[63] The spire is certainly not late There is a complete accord between the Mūlaprāsāda and the spire both in proportions as well as details not possible had the spire been late The absence of *kūtacchādya*, the bold *sūrasenaka* at the root of the *latā* (spine) and the beautiful regression of its *kūtastambhas* differentiate it from later examples such as known from Rankpur (Sun temple mid 15th-cent) and Chittor (Adbhutanāthajī temple late 15th

63 *Ibid* , p 53



Plan of Mahāvīra temple, Sewadı

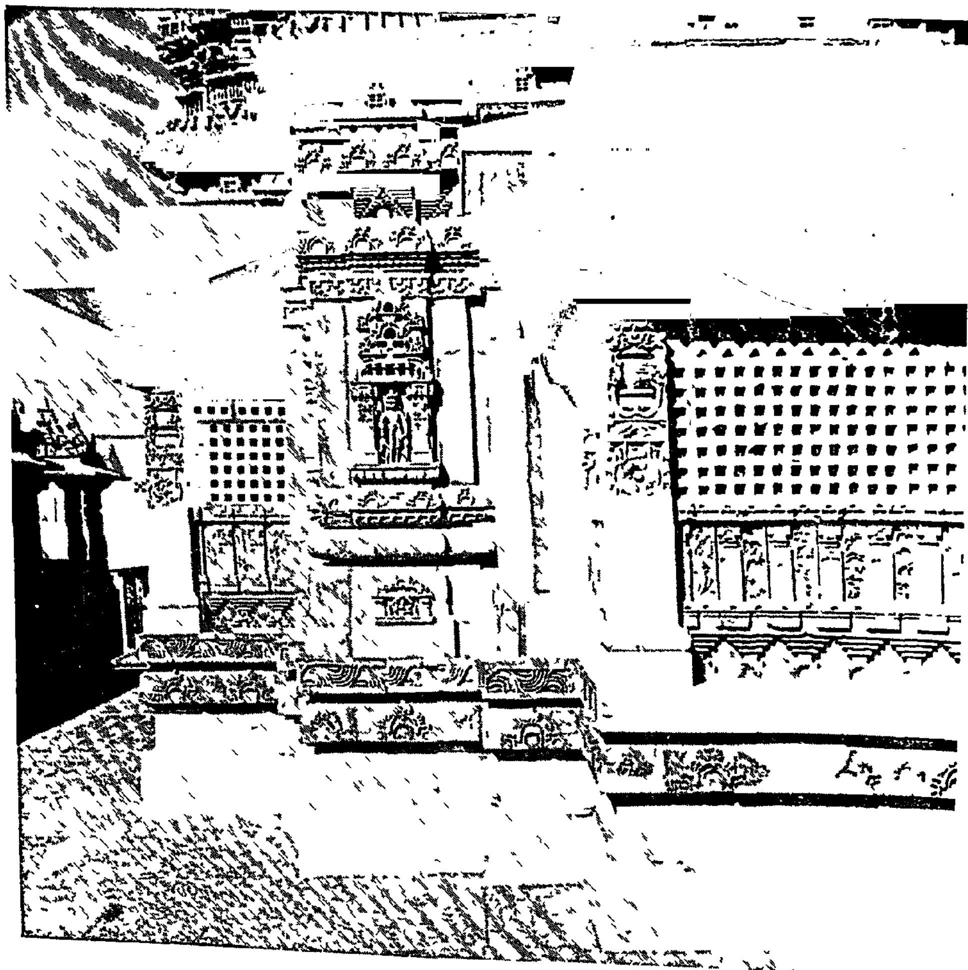


Fig 1
Back view, south, Mūlaprāsāda Mahāvīra temple, Osia

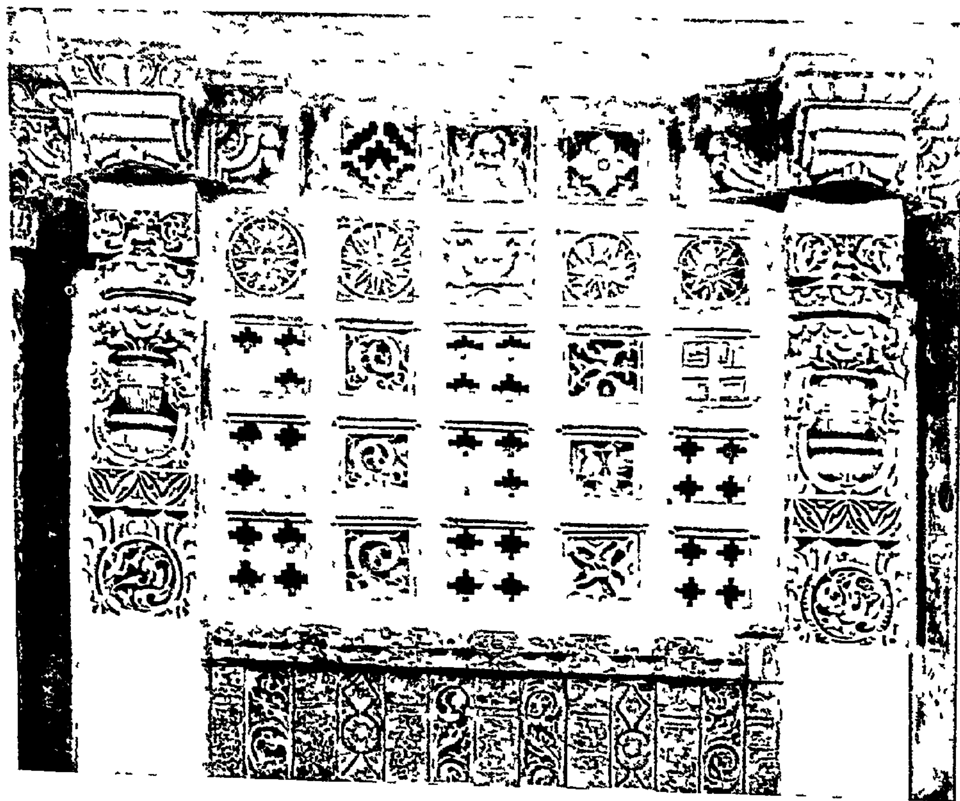


Fig 3
The Western Bhadra balcony, Mahāvīra temple, Osia

Fig 2
—The Śikhara and the Phāmsanā, Mahāvīra temple Osia

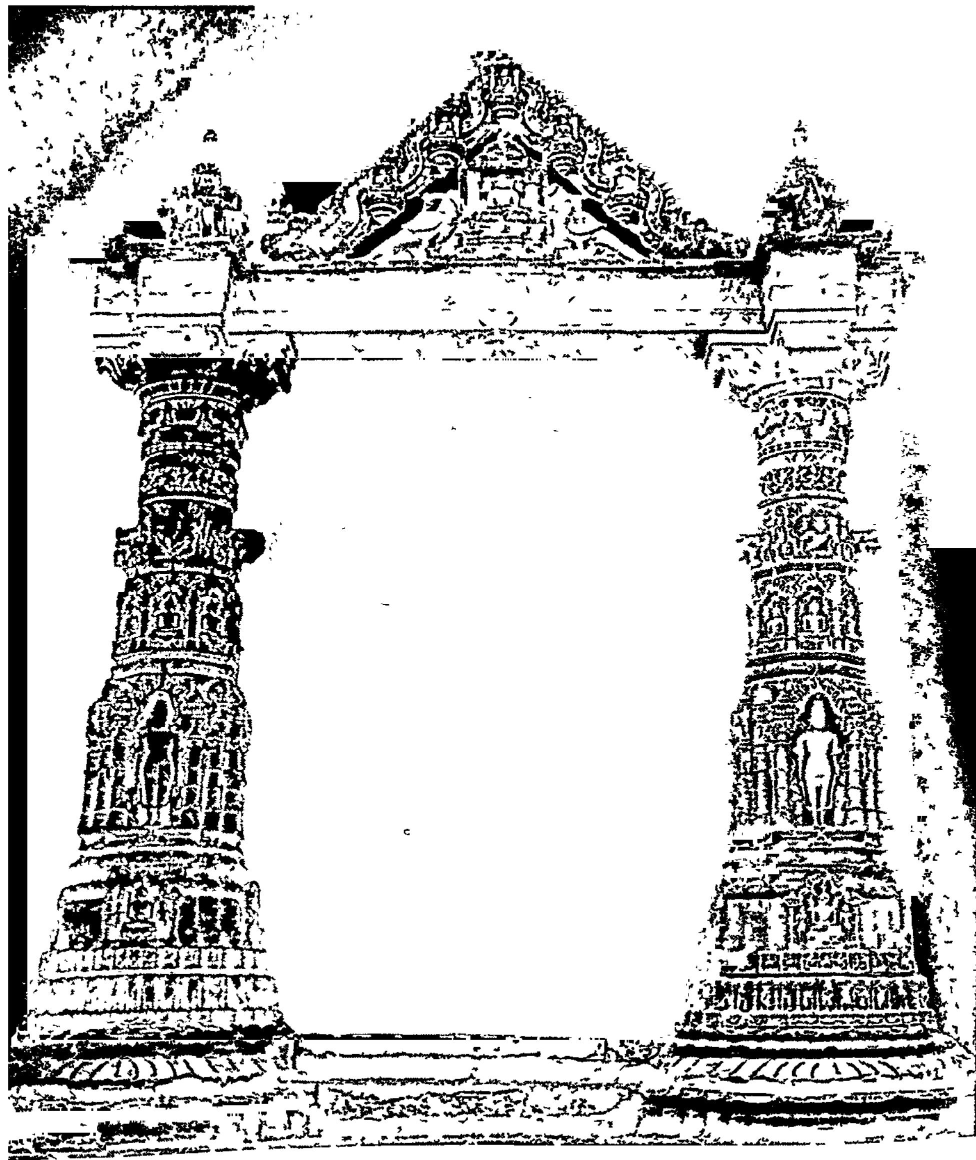


Fig 4
Torona Mahāvīra temple, Osia

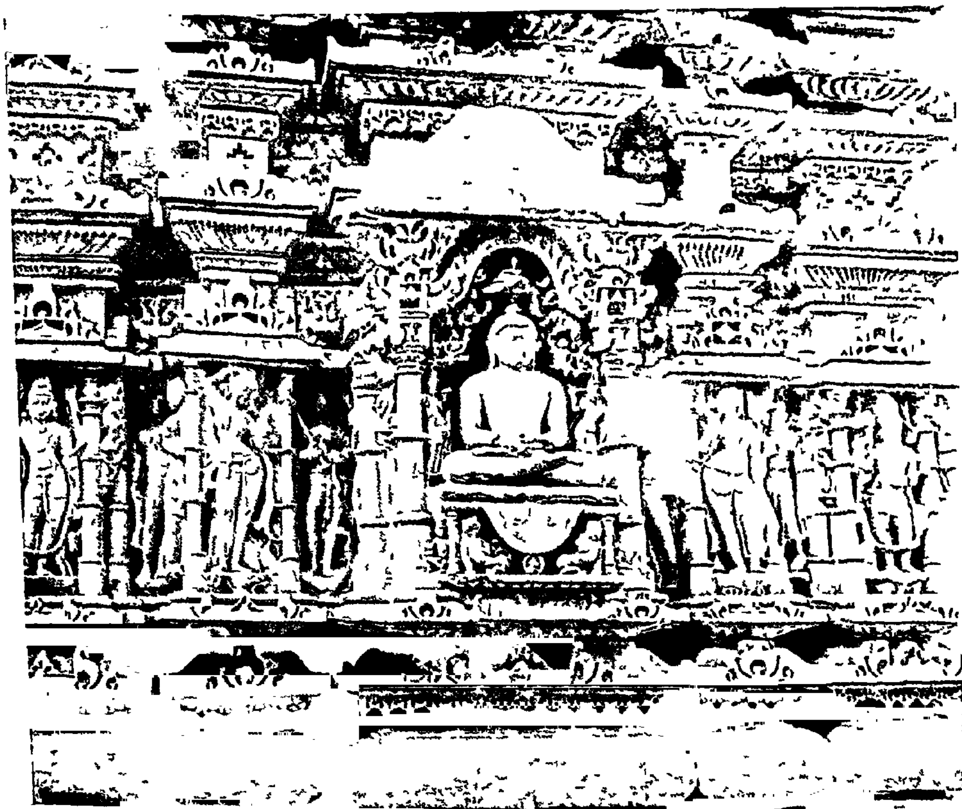


Fig 5
South façade, Devakulıkā No 1, Mahāvīra temple, Osıa

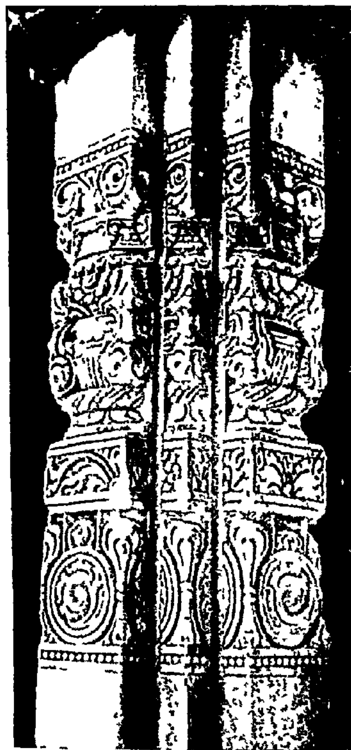


Fig 8
A pillar, bhramantikā,
Mahāvira temple, Varman

Fig 9
Pilasters, bhramantikā,
Mahāvira temple, Varman

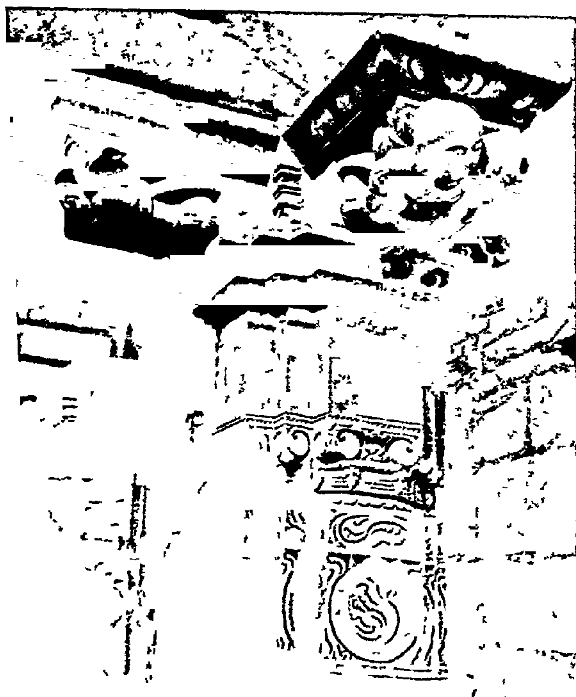
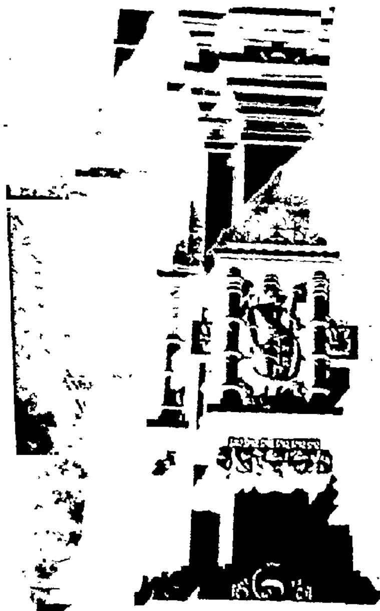


Fig 10
East face, Mahāvira temple, Ghanerav



Fig 11
South face, Mahāvira temple, Ghanerav



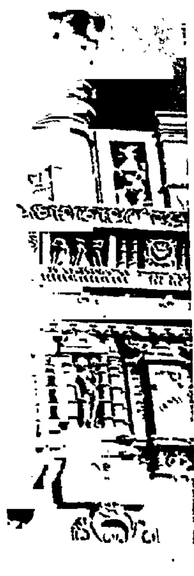


Fig 11A
South side, Mūlaprāsāda, Mahāvīra temple, Ghanerav

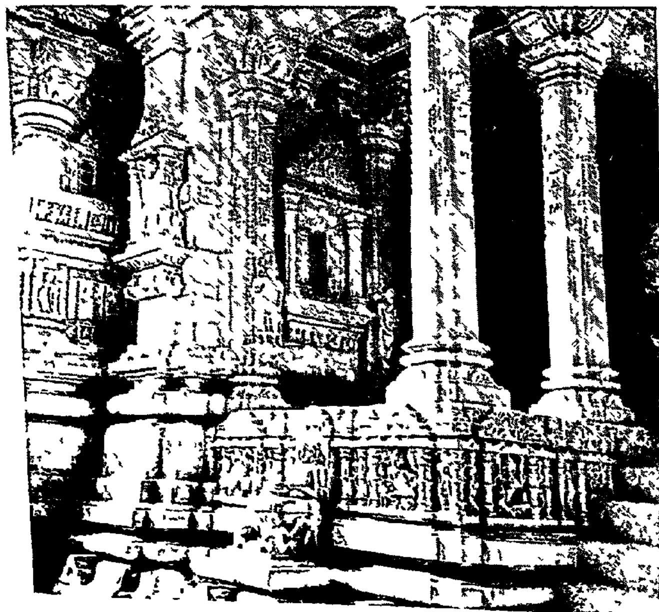


Fig 12
Mukhamaṇḍapa, Mahāvīra temple, Ghanerav

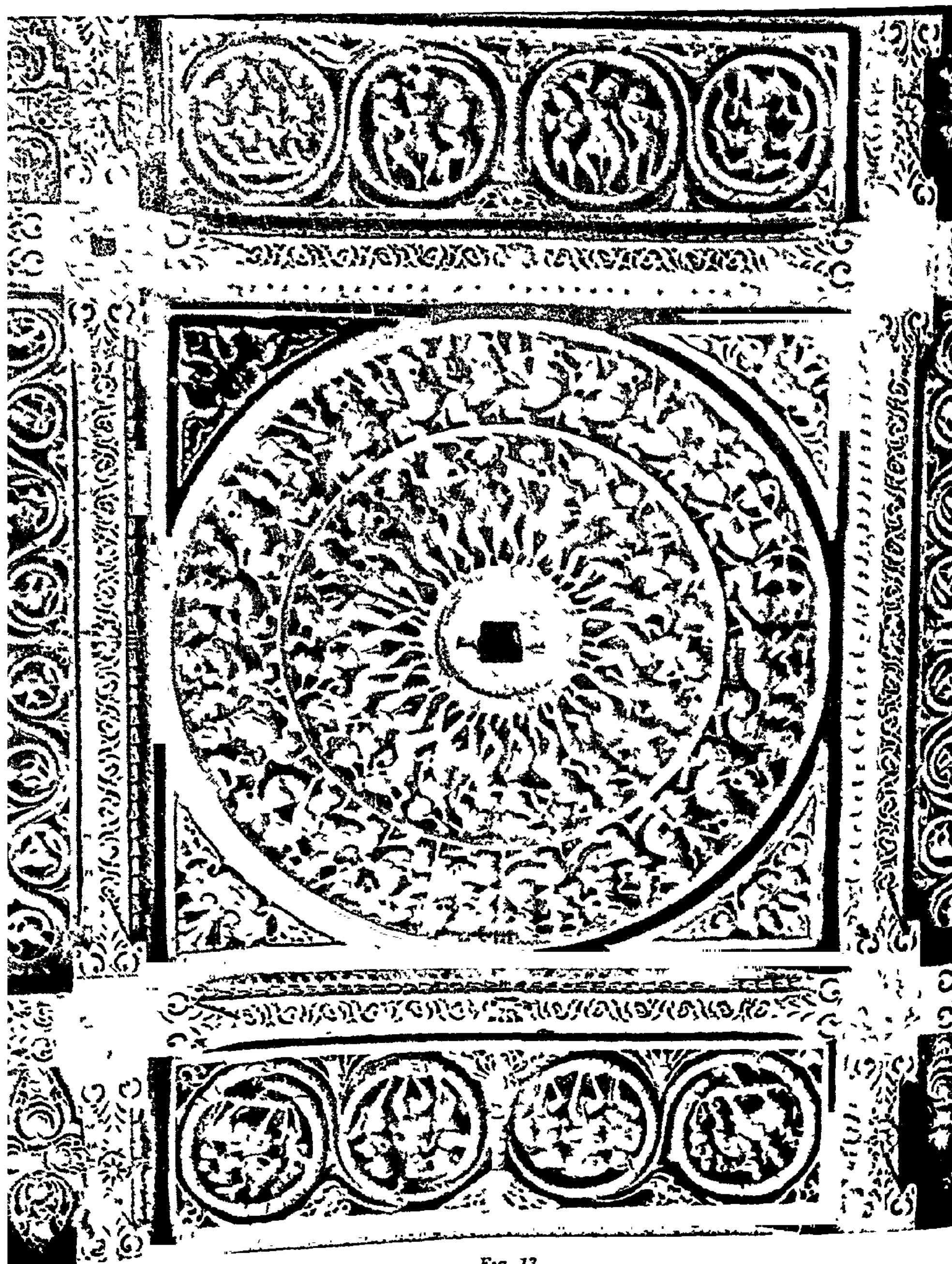


Fig 13
Samatala Vitāna Mukhamaṇḍapa, Mahāvīra temple, Ghanerav

Fig 14
A Kṣipta Vitāna of Nābhicchanda order, Mahāvīra temple, Ghanerav

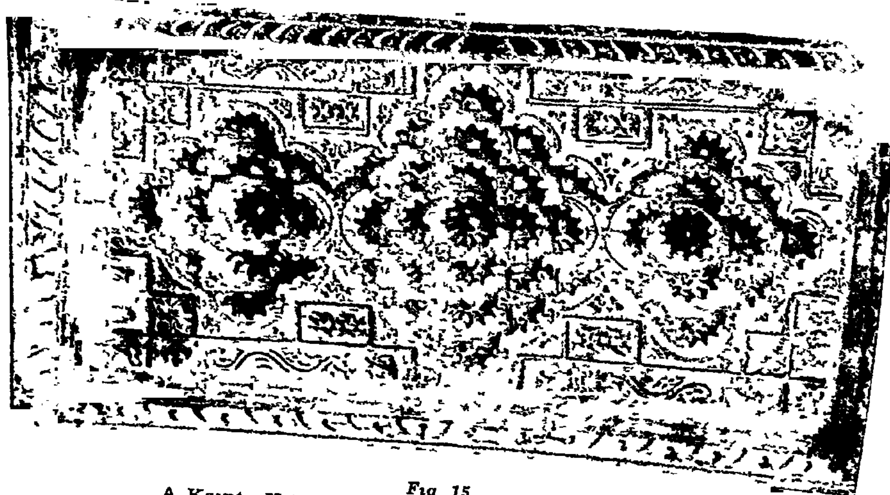


Fig 15
A Kṣipta Vitāna Order, Mahāvīra temple, Ghanerav

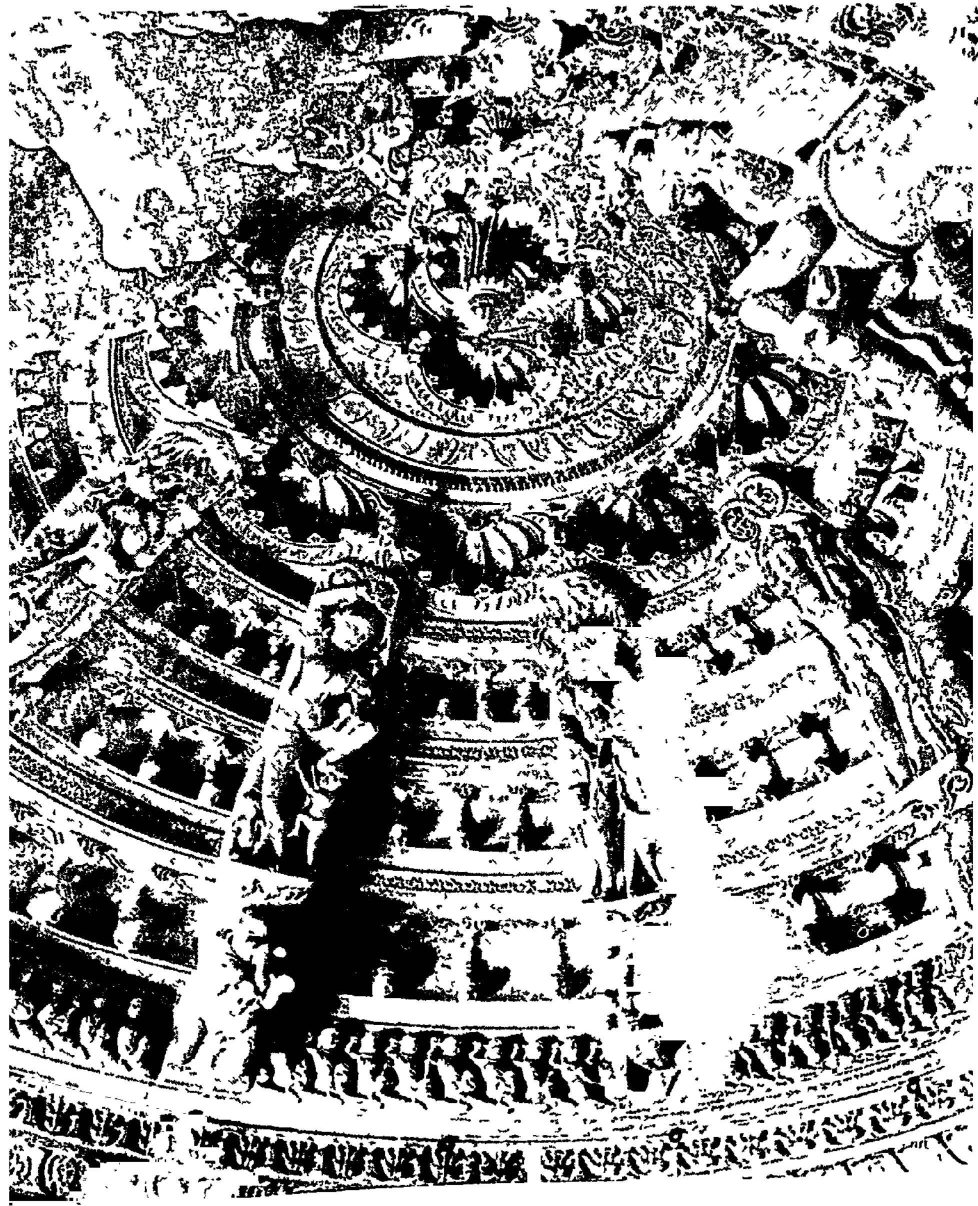


Fig 16
A Kṣipta Vitāna of Sabhāmārga Order, Mahāvira temple, Ghanerav



Fig 17
Gūḍhamaṇḍapa, Mahāvīra temple, Sewadı

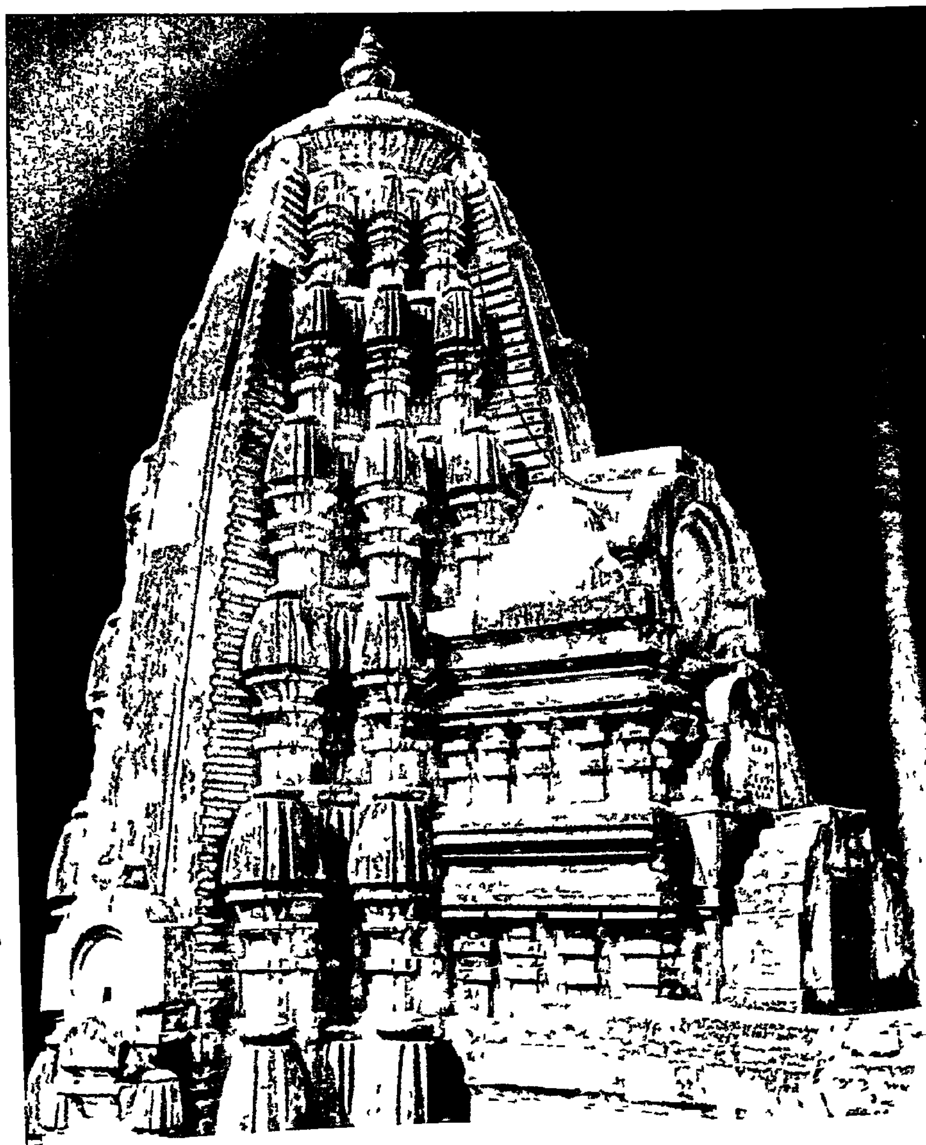


Fig 18
Bhūmija Śikhara of the Mahāvīra temple, Sewadi

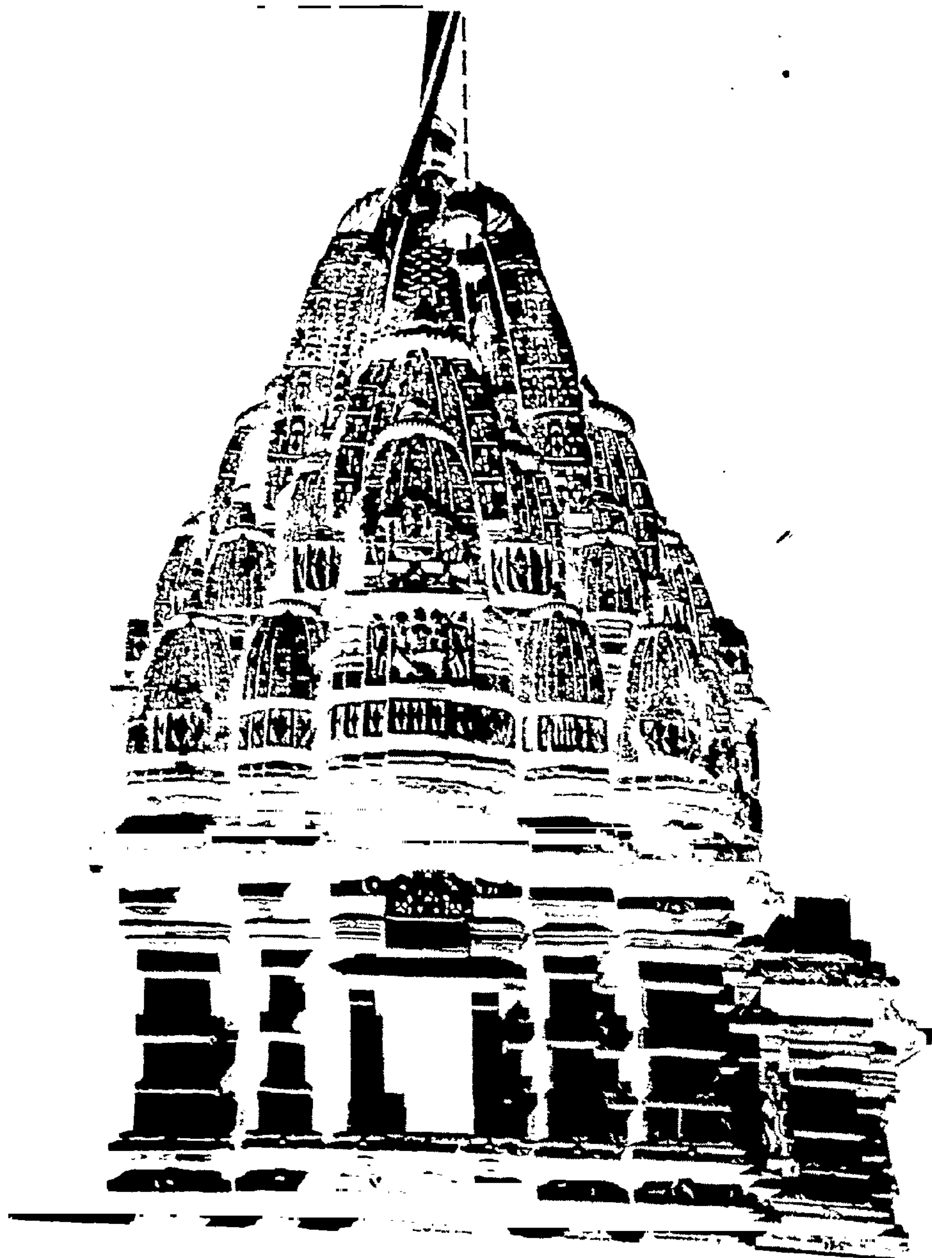


Fig 19
Back view, Nemināthа temple, Nadol

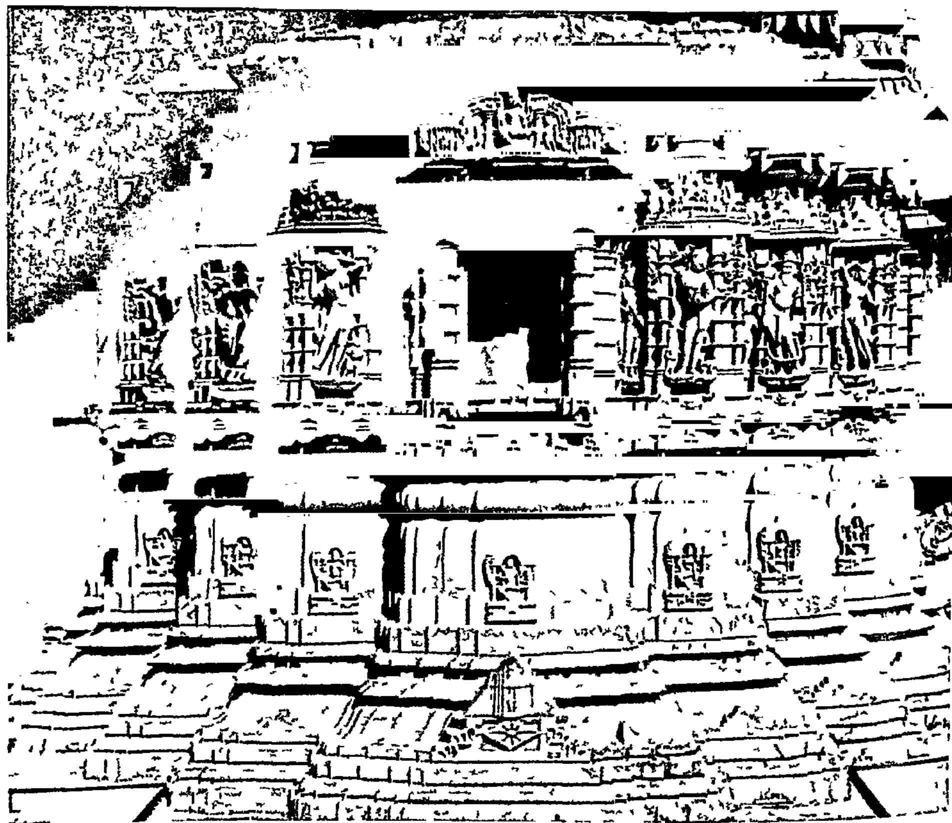


Fig 20
Back view, Mulaprāsāda, Parsvanātha temple, Sadri

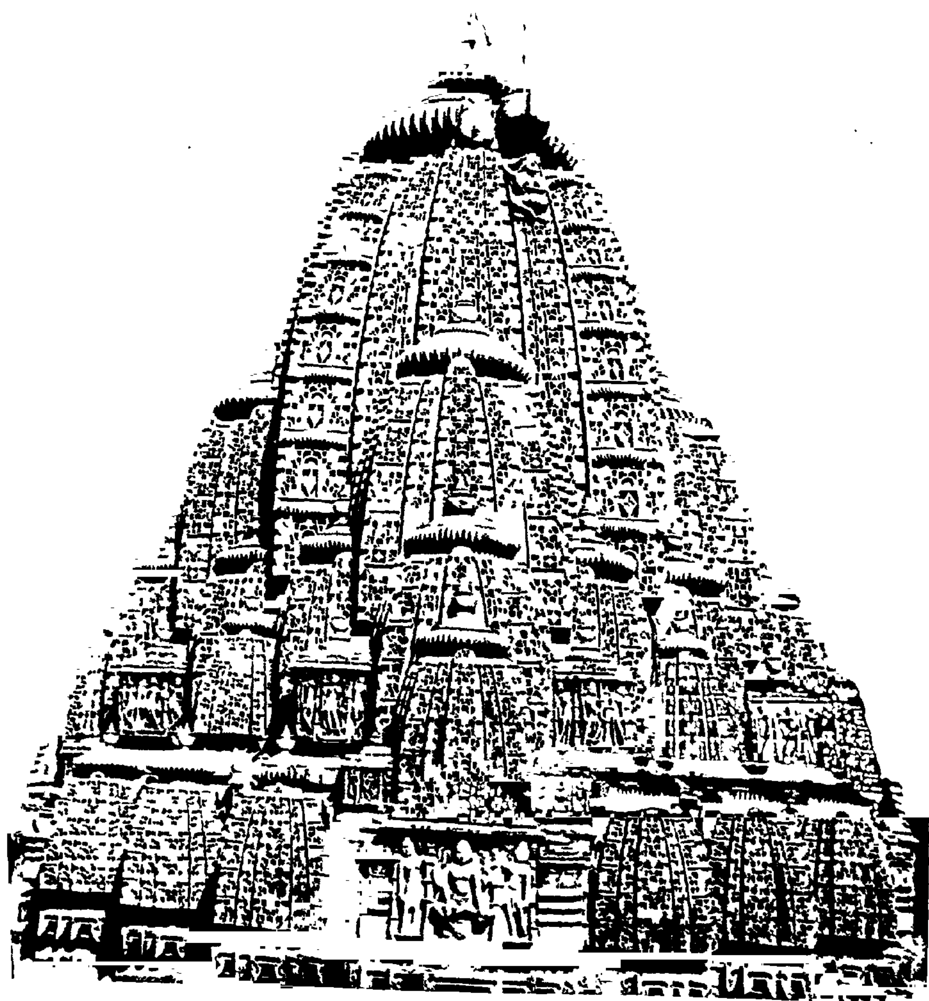


Fig 21
Back view of the Śikhara, Parsvanātha temple, Sadri

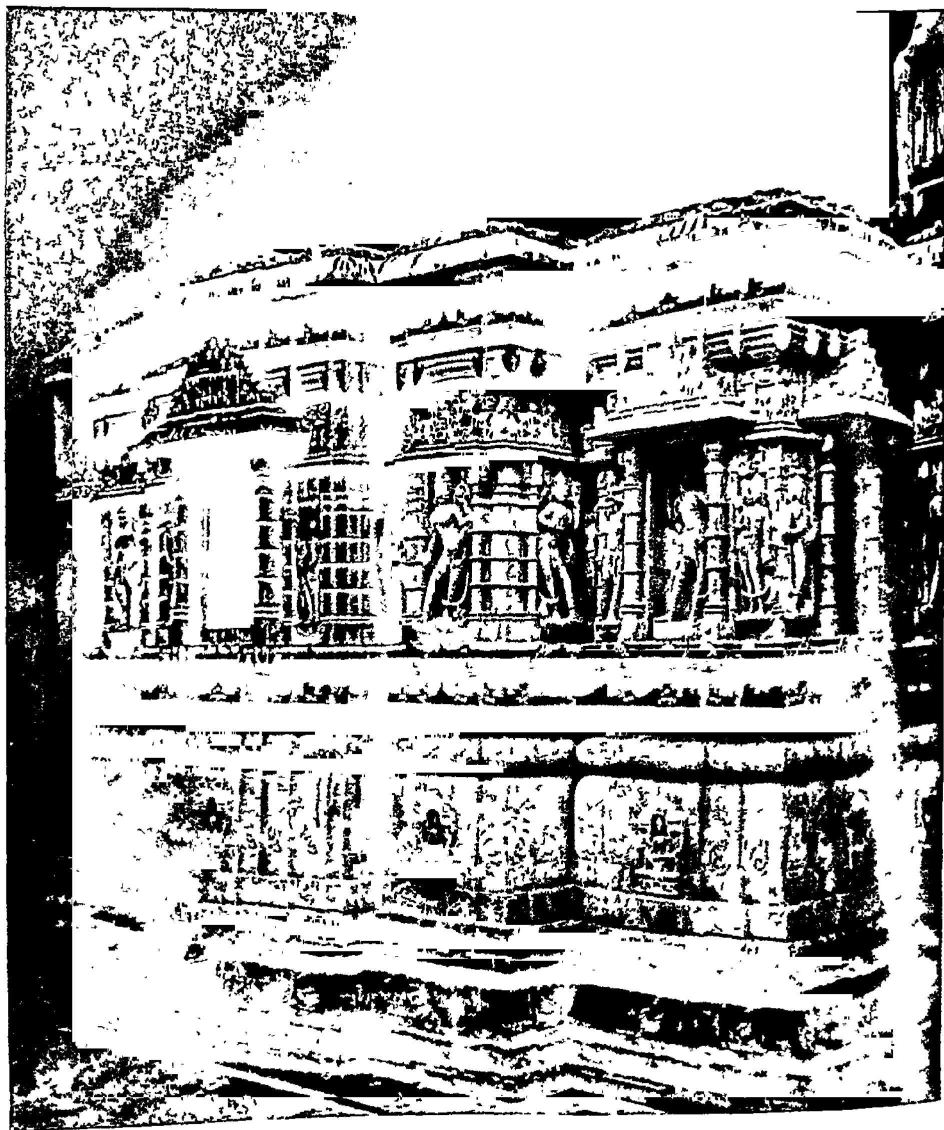


Fig 22
Gūḍhamaṇḍapa West face Pārśvanātha temple, Sadri

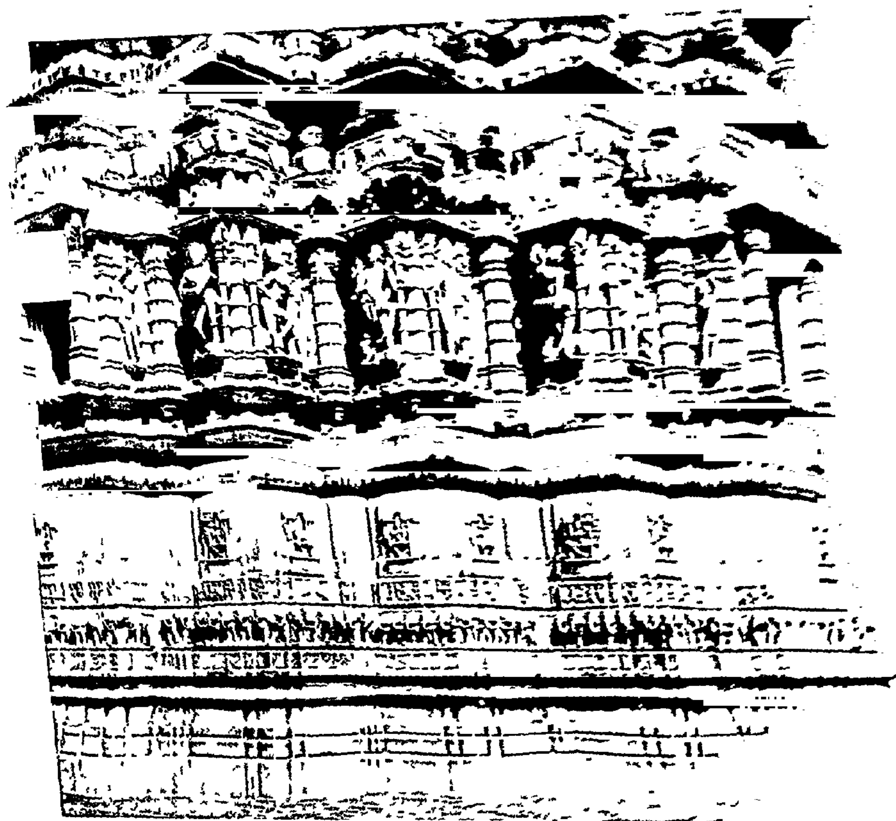
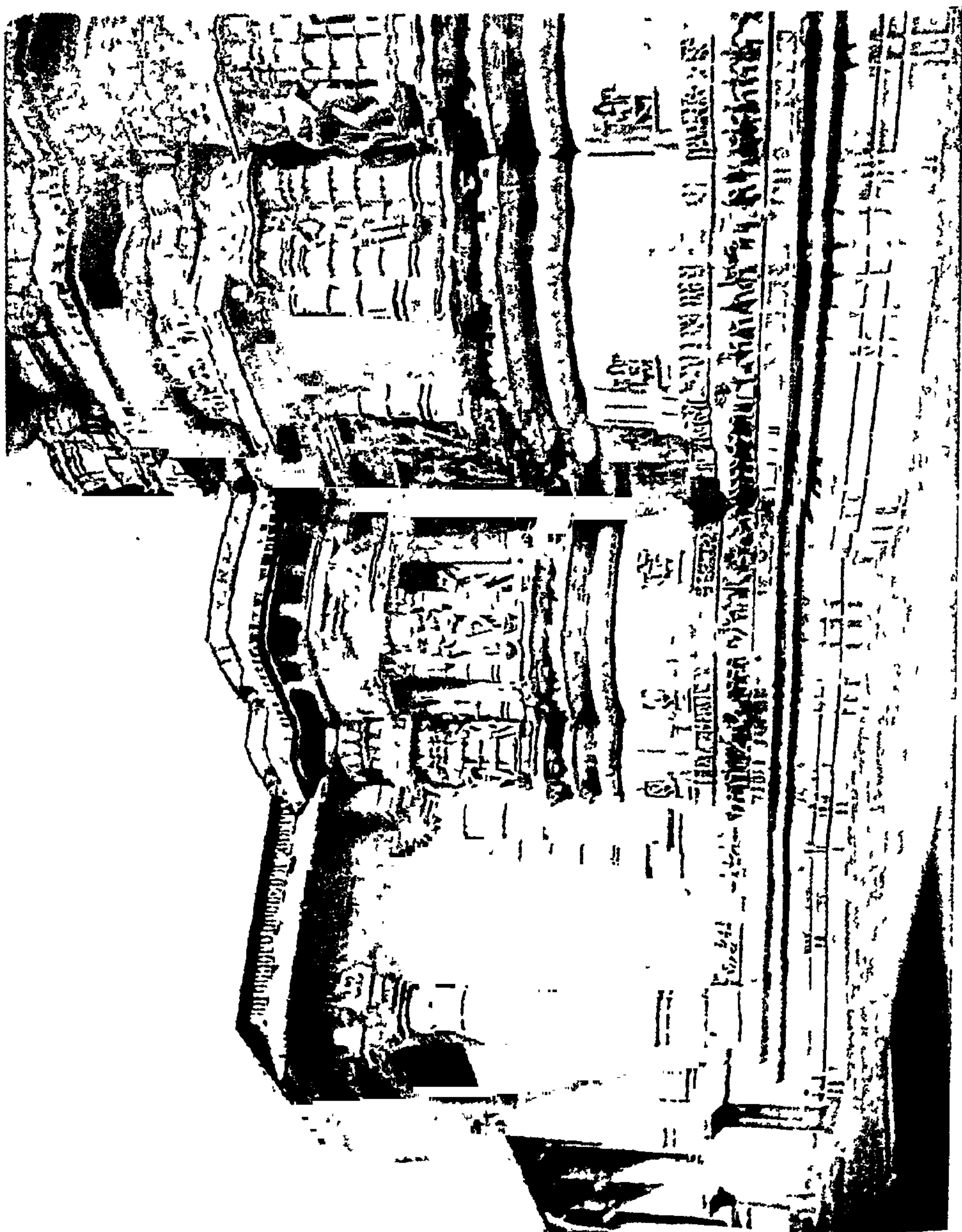


Fig. [illegible]

Mūlaprāsāda, temple [illegible]



cent) The absence of *gavākṣas* typical of the later age further strengthens this view In fact the entire appearance of the *śikhara* is more archaic than the two dated and the oldest known examples of Bhūmija class, the Ambarnātha temple (1060) near Bombay and Udayesvara temple (1080) at Udayapur in Madhya Pradesh What BHANDARKAR calls "Dekkan style" is now what we know as Bhūmija on the strength of Samarānganasūtradhāra (1035–55) and Aparājitapṛcchā (3rd quarter of 12th century)[64]

The Gūdhamandapa, some 8 9 M wide, is likewise *tri anga* but *bhāgavā* on plan Its balconied windows once had grilles (Fig 17) of the kind known at Modhera The confronting face of the *karna* of the *janghā* here, unlike the Mūlaprāsāda, bears figure sculptures, so also the middle part of each of the two *bhadra*-lattices Commenting on these figures, BHANDARKAR thus writes "The figures on these walls are not profuse, but are artistically carved, and cannot be later, in my opinion, than the tenth century On the south are three, the first of which is a Nāga female with ear-lobes perforated and bearing earrings She has two hands, the left one of which holds a shield and the right a scimitar now broken off Her head is canopied with the hood of a snake, whose coils come down to her left foot The second figure is in a niche decorated with side pilasters, the tops of which are surmounted by two seated Jinas In the niche itself, the figure wears a crown, necklace and waste band, and stands in the attitude of *kāyotsarga* The third figure is that of Ksetrapāla, altogether nude, and with two hands, one holding a club and the other upraised but bearing a snake On the north side also there are only three figures, the central one of which is in a niche, and is almost exactly the same as that on the south side Of the remaining two, one is a female figure with two hands, of which the left is broken off but the right bears a discus Below near her right foot is her *vāhana*, the man Her ears are perforated, and she wears earrings The other figure is of Brahmā, standing with two hands, the right one of which is raised up and bears a rosary while the left holds a pitcher He has a beard and wears *khadāvs* or wooden sandals His ears are also perforated, and behind his head is shewn a

64 STELLA KRAMRISCH was the first scholar to identify the Bhūmija mode KRISHNA DEVA has discussed the morphological features of this mode at some length in his presidential address (Fine Arts and Technical Science Section) at All India Oriental Conference, Srinagar, 1961

creeper "[65] These images are of singular iconographic interest What BHANDARKAR called "Nāga female" is in reality Vidyādevī Vairotyā The niched figure applied on the middle part of the grille, which wears ornaments and stands in *kāyotsarga* pose, is none else but Jīvantasvāmī Mahāvīra His identification of the nude image may, if correct, be an unusual form of Ksetrapāla, or perhaps it may be an hitherto unknown form of Pārsva Yaksa The central figure on the grille on the south side was, as against the assertion of BHANDARKAR, not the same as the one on the corresponding position on the south It was a standing figure of Jina Mahāvīra and not of Jīvantasvāmī[65a] The female figure bearing a discus is of course Yaksī Cakresvarī And what BHANDARKAR calls Brahmā must be identified as Brahmasānti Yaksa A mediaeval iconographer would have been simply displeased with the sculptor who indicated the presence of the divinities with such an economy of arms and attributes He would even have dismissed the mount altogether in most cases That gave his chisel a freedom, often denied, to turn his figures into living, pulsating, smoothly swaying male and female bodies of extraordinary beauty with round, finely formed faces radiating an inner glow of bliss and compassion They are, or rather they were[66], the greatest masterpieces of chiseling of their age in all Western India Sculptors of the stature and vision of the Sewadi class are rare to meet in the Middle Ages in India

The superstructure of the Gūdhamandapa, if it ever existed, has disappeared in antiquity BHANDARKAR thought that " . the outside walls of the *gūdha-mandapa* or closed hall and the *garbhagrha* or sanctum, though old, are evidently rebuilt "[67] This deduction does not stand scrutiny since both the structures are original, retouched though here and there

The Trika possesses eight free standing pillars, octagonal below and polygonal and round above They are sparsely decorated The *hamsa-yugmas* shown on the *jādya-kumbha* of the base of the pillars at once remind us of a similar decoration on the *kumbha* of the *mandovara* of the tenth century temples in Mewad, Navalakhā Pārśvanātha temple at Pali, and Śiva temple at Kotai in Kutch The pillars themselves

65 BHANDARKAR (1908), p 53

65a These grilled balconies have been very recently replaced by pillared porticos

66 Of late they were coloured, and retouched also

67 BHANDARKAR (1908), p 53

bear affinities to those known from Ambikā temple at Jagat and Arunesvara temple (mid tenth cent) at Kasindra near Abu Road The Trika is provided with lateral staircases, a feature unknown with any other Jaina temple with *trika* in Western India The ceilings of the Trika are all plain But the two niches carved on either side of the doorframe of the Gūdhamandapa are little masterpieces of *khattaka* carving On their round pilasters are shown gracefully swaying *kalaśa-dhārinīs*, a feature also paralleled Somanātha Phase II temple (1027–30) at Prabhāsa The pediments in the shape of *udgamas* in series are both rich for the patterning and bold in delineation

The *tri-śākhā* doorframe of the Gūdhamandapa comprises a *patraśākhā* with undulating creeper, *rūpastambha* with Yaksīs and Vidyādevīs, and lastly the *bāhyaśākhā* with bold lotus leaves On the *rūpastambha,* such figures as of Padmāvatī, Nirvānī and Cakreśvarī can be culled out, the attributes of the rest have become indistinct under the thick coating of painting In the *uttaranga* panels are found the figure of Jina Mahāvīra in the centre flanked on either side by a figure of the goat-headed god Harinegamesi and two goddesses on the left and right side

The Gūdhamandapa from within is plain Its pillars, out of the normal axes, are not unlike those in the Trika The lintels resting above show a vigorously carved diamond motif on their faces as is known with the temples in Nadol The ceilings are flat and undecorated

The *triśākhā* doorframe of the *garbhagrha* is almost similar in form to that of the Gūdhamandapa The *rūpastambha* is likewise graced with the figures of Vidyādevīs and Yaksīs Rohinī, Vajrānkusā, Gāndhārī, Vairotyā, Acchuptā, Prajñapti, and Mahāmānasī can be easily identified On the *uttaranga* is seen Jina figure in the centre flanked by goddesses in panels on either side Purusadattā, Cakresvarī, and Kālī can be recognized without difficulty, for the rest, although attributes and vehicles are more or less clear, their textual parallels are wanting to permit correct identification [68]

The Rangamandapa is too simple to deserve much notice over and above the fact that, to all seeming, it is an addition of the fifteenth century The Devakulikās seem to reveal two different phases of

68 A Yaksī with *pustaka, pustaka,* and *naravāhanā,* another with *nāga* as mount and *pātra* and *danda* in hands, a third one with ram as a vehicle and sword and shield in hands

creeper "[65] These images are of singular iconographic interest What BHANDARKAR called "Nāga female" is in reality Vidyādevī Vairoṭyā The niched figure applied on the middle part of the grille, which wears ornaments and stands in *kāyotsarga* pose, is none else but Jīvantasvāmī Mahāvīra His identification of the nude image may, if correct, be an unusual form of Ksetrapāla, or perhaps it may be an hitherto unknown form of Pārśva Yaksa The central figure on the grille on the south side was, as against the assertion of BHANDARKAR, not the same as the one on the corresponding position on the south It was a standing figure of Jina Mahāvīra and not of Jīvantasvāmī [65a] The female figure bearing a discus is of course Yaksī Cakresvarī And what BHANDARKAR calls Brahmā must be identified as Brahmasânti Yaksa A mediaeval iconographer would have been simply displeased with the sculptor who indicated the presence of the divinities with such an economy of arms and attributes He would even have dismissed the mount altogether in most cases That gave his chisel a freedom, often denied, to turn his figures into living, pulsating, smoothly swaying male and female bodies of extraordinary beauty with round, finely formed faces radiating an inner glow of bliss and compassion They are, or rather they were[66], the greatest masterpieces of chiseling of their age in all Western India Sculptors of the stature and vision of the Sewadi class are rare to meet in the Middle Ages in India

The superstructure of the Gūdhamandapa, if it ever existed, has disappeared in antiquity BHANDARKAR thought that ". the outside walls of the *gūdha-mandapa* or closed hall and the *garbhagrha* or sanctum, though old, are evidently rebuilt "[67] This deduction does not stand scrutiny since both the structures are original, retouched though here and there

The Trika possesses eight free standing pillars, octagonal below and polygonal and round above They are sparsely decorated The *hamsa-yugmas* shown on the *jādya-kumbha* of the base of the pillars at once remind us of a similar decoration on the *kumbha* of the *mandovara* of the tenth century temples in Mewad, Navalakhā Pārśvanātha temple at Pali, and Śiva temple at Kotai in Kutch The pillars themselves

65 BHANDARKAR (1908), p 53

65a These grilled balconies have been very recently replaced by pillared porticos

66 Of late they were coloured, and retouched also

67 BHANDARKAR (1908), p 53

bear affinities to those known from Ambikā temple at Jagat and Aruneśvara temple (mid tenth cent) at Kasindra near Abu Road The Trika is provided with lateral staircases, a feature unknown with any other Jaina temple with *trika* in Western India The ceilings of the Trika are all plain But the two niches carved on either side of the doorframe of the Gūdhamandapa are little masterpieces of *khattaka* carving On their round pilasters are shown gracefully swaying *kalasa-dhārinīs*, a feature also paralleled Somanātha Phase II temple (1027–30) at Prabhāsa The pediments in the shape of *udgamas* in series are both rich for the patterning and bold in delineation

The *tri-śākhā* doorframe of the Gūdhamandapa comprises a *patrasākhā* with undulating creeper, *rūpastambha* with Yaksīs and Vidyādevīs, and lastly the *bāhyaśākhā* with bold lotus leaves On the *rūpastambha*, such figures as of Padmāvatī, Nirvānī and Cakreśvarī can be culled out, the attributes of the rest have become indistinct under the thick coating of painting In the *uttaranga* panels are found the figure of Jina Mahāvīra in the centre flanked on either side by a figure of the goat-headed god Harinegamesi and two goddesses on the left and right side

The Gūdhamandapa from within is plain Its pillars, out of the normal axes, are not unlike those in the Trika The lintels resting above show a vigorously carved diamond motif on their faces as is known with the temples in Nadol The ceilings are flat and undecorated

The *triśākhā* doorframe of the *garbhagrha* is almost similar in form to that of the Gūdhamandapa The *rūpastambha* is likewise graced with the figures of Vidyādevīs and Yaksīs Rohinī, Vajrānkusā, Gāndhārī, Vairotyā, Acchuptā, Prajñapti, and Mahāmānasī can be easily identified On the *uttaranga* is seen Jina figure in the centre flanked by goddesses in panels on either side Purusadattā, Cakresvarī, and Kālī can be recognized without difficulty, for the rest, although attributes and vehicles are more or less clear, their textual parallels are wanting to permit correct identification [68]

The Rangamandapa is too simple to deserve much notice over and above the fact that, to all seeming, it is an addition of the fifteenth century The Devakulikās seem to reveal two different phases of

68 A Yaksī with *pustaka*, *pustaka*, and *naravāhanā*, another with *nāga* as mount and *pātra* and *danda* in hands, a third one with ram as a vehicle and sword and shield in hands

construction Those on the east, and running upto the Trika along the north and the south were built contemporaneously with the Main Shrine Those extending further and merging with the western row were added during the later part of the eleventh century The temple was thus originally intended to be a *caturviṃsatī jinālaya* and not *bāvana jinālaya* as it stands today with later accretions There is nothing particular about the Devakulikās, most of which have a simple doorframe The *dvārapālas* of the eastern ones are exceptionally fine, as exquisitely postured as those of the doorframe of the *garbhagṛha* On the re-entrant wall of the two Devakulikās in the eastern corridor are carved two niches, each facing the other and enshrining an identical image of Sarasvatī of about the end of eleventh century The *kaṭi mekhalā* of each one with its *jhallarī* (festoon) is the most elaborate of its kind known in Western India The pillars of the entryway in the eastern corridor with their sur-capitals and grille work and *apsarases* are of the same date as the temple

The date of the older parts of the temple requires careful examination The inscription of 1116 within the temple declares a donation for the worship of Śāntinātha installed by General Yasodeva, grandfather of Ghalluka, the contemporary of Prince Kattukarāja, the donor Assuming Yaśodeva installed the image about forty years before the date of the inscription, the temple must be in existence in 1076 But more precise evidences are supplied by the style of sculpture and the form of mouldings which are very near to those of the Sun temple at Modhera BHANDARKAR dates the sculptures to tenth century as we have already noticed They are, doubtless, a little earlier than those at Modhera but, at the same time, unquestionably later than those of the typical tenth century examples A few vestigial architectural and decorative features of late tenth century are there, true but those of early eleventh century are predominant The temple, very possibly, is the foundation of the years soon after 1000

The stylistic affiliations of the shrine are with Medapāta and Arbuda rather than Naddula That, incidentally, leads to the question of the authorship of the temple Sewadi stands on the crossroads of four mediaeval kingdoms Abu, Nadol, Mewad, and Hathundi Of these the last one is the nearest geographically Although a principality, Hastikundi was powerful enough to give sanctuary to Cāhamāna Mahendra of Nadol and Mūlarāja Caulukya of Anhilapātaka against Paramāra Muñja of Mālava, and to Paramāra Dharaṇivarāha of Abu against Mūlarāja Caulukya The Rāstrakūtas of Hastikundī were

ardent patrons of Jainism as we have noticed earlier Hathundi is hardly 15 kms south of Sewadi as against the distance of some 50 kms of Nadol to its north Sewadi, for certain, went in the hands of Cāhamānas of Nadol But that must have happened in the latter half of the eleventh century on the strength of the inscription of 1116 When Sewadi temple was founded, a little after 1000, it was very probably in the hands of Hathundi rulers who just two decades back gave protection of the aforementioned royalties Judging from the size of the temple a royal founder is within the range of probability Could Rāstrakūta Mammata of Hastikundī have his hands in its erection particularly when the stylistic influence of Naddula on this temple is merely marginal ?

VI ĀDINĀTHA TEMPLE, NADLAI

Nadlai was a twin to Nadol, the capital of the Cāhamānas who branched off from the main line of the Cāhamānas of Śākambharī sometime in the middle of tenth century Nadlai seems to have derived from Nadduladāgikā mentioned in the inscription of 1137 in the Ādinātha temple With its picturesque tors and valley, dotted and capped by six Jaina temples and a few others in the town nestled beside the main hill which includes the largest one—the Ādinātha temple—Nadlai unfolds to the visitor one of the finest scenic views known in Western India

The Ādinātha temple, originally dedicated to Mahāvīra as attested by older inscriptions in the temple, has, behind its erection, a not very happy legend, one that reveals an unhealthy rivalry between the Brahmanists and the Jainas [69] The rival Brahmanical shrine of Tapesvara and the Jaina temple in question do certainly betray strong similarity of style, so much so that the guilds which built the two shrines—the oldest in the town—must have come from the same style-area which, incidentally, does not seem to be Nadol but Khetaka or Khed in Marumandala as recorded in tradition and endorsed by the style of old monumental relics at Khed itself

The Ādinātha temple seems to have been built in great haste as apparent by the slipshod chiseling, stunted pillars, almost unadorned walls and artless articulation of its component parts Lāvanyasamaya

69 SHAH, AMBALAL PREMCHAND (1953), pp 222–23 BHANDARKAR too takes note of the legend (*vide* 'Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle' 1909, p 42)

(early 16th cent) in his Tīrthamālā and the inscription of 1541 in the temple attribute the authorship of the temple to Yaśodevasūri and the date given for the erection of the temple is 908 by both the sources The bardic tradition prefers 954 Stylistically, however, the temple does not seem to be older than the end of tenth century, or at most a couple of decades earlier than the Sun temple at Modhera, the date of which is known to be 1027

The temple comprises a *sāndhāra* Mūlaprāsāda connected with a Gūdhamandapa (which does not possess balconied windows) followed by the Trika The Rangamandapa and the surrounding Devakulikās are of later age, possibly of 1541 as gleaned from an inscription

In its elevational aspect, the temple has no *pītha,* a feature peculiar to the majority of Mahā-Māru temples, early or late The elevation starts with the *vedībandha* which remained unaltered during later repairs, but the wall above seems to have been considerably restored The diameter of the Mūlaprāsāda is about 9 08 M, while the *garbhagrha* is about 4 37 M wide The *kumbha* of the *vedībandha* of the *garbhagrha* is carved with half diamonds and lotuses A bold *padma-paṭṭikā* tops the wall The treatment of the decorative motifs here is more vigorous than for the same motifs at Modhera The doorsill shows figures of Yaksa Sarvānubhūti and Yaksī Ambikā The upper portion of the frame has undergone repairs The *sikhara* above the Mūlaprāsāda is not original

The Gūdhamandapa possesses within a double row of columns, those four of the *śālā* are of the *ghatapallava* order The four free standing pillars of the Trika are also of the same class, all unfortunately under very thick coat of shrill colours Compared to the size of the temple—the overall length with the Trika being 16 8 M—the columns are stunted and slender A small, black image of a Jina in a niche in the Gūdhamandapa may be contemporaneous with the original, older parts of the shrine

The Jaina temples next in date at Nadlai, erected possibly a generation later, are those of the Neminātha atop the southern hill and of Pārsvanātha on the slope of the opposite hill The Neminātha temple is a simple Latina shrine with an equally plain Gūdhamaṇḍapa attached to which is a plain Latina Devakulikā The Pārsvanātha temple seems stylistically to be contemporaneous with the Sun temple at Modhera with no figural carving, however, to decorate its walls A still later temple, that of Śāntinātha and of late eleventh century, lies some

distance to the south of the last one Its *pītha* shows the usual Māru-Gurjara mouldings, though its *mandovara* (wall) bears no images except on *kumbha* These two temples were extensively repaired during later times The remaining Jaina temples are later bearing and thus are not pertinent to our discussions

VII JAINA TEMPLES AT NADOL

Nadol or Naddula as it was known in the mediaeval period was the seat of the powerful Cāhamāna principality from the middle of tenth century as already alluded to in the foregoing pages The late tenth century seems to be a period of considerable prosperity and as much architectural magnificence for Nadol as attested by a number of monuments—theistic and secular—still found at Nadol in varying degrees of preservation To this phase of architectural activities belong the famed temple of Neminātha the *jagatī* of which is old, the shrine proper being a replacement in the second quarter of eleventh century as suggested by its mouldings and the typology and *jāla* work of the *sikhara* In the later reconstruction a few older fragments of the original tenth century shrine bearing Dikpālas and *vyālas* were re-utilized Some are seen fixed in the compound wall also The back view illustrated here gives the idea of how it looks like (Fig 19) The Mūlaprāsāda is not large, only 4 57 M in width It is built according to the tenets of the Māru-Gurjara style of temple architecture In the *śikhara* the *rathikās* preserve the original images of Yaksīs, Cakresvarī in the south and Nirvānī in the west can be seen in their original position The Gūdhamandapa, some 6 8 M in width, shows the mouldings as undecorated as those of the Mūlaprāsāda and its interior deserves little comment The Trika too is not interesting Originally the shrine possessed the usual twenty-four Devakulikās that have diappeared in antiquity The Valānaka is old but plain

The second Jaina temple, of Śāntinātha, which faces east, seems to have been erected in the middle of eleventh century, but the present fabric is a haphazard rebuilding at some date, possibly in the seventeenth century The principal niches of the sanctum are vacant, but on the *karnas* are found, curiously enough, the female forms of the Dikpālas On the *pratirathas* are seen Vidyādevis, Gaurī among them is clearly identifiable[70] The Gūdhamandapa is plain One

70 A Yaksī with *vara, paraśu, mudgara* and *kundikā* with *gaja* as the vehicle and another one with *varadākṣa, triśula, nāga* and *bījapūraka* are not traceable in the texts.

of the Jina images in the inside niches here is stylistically of the tenth century

The largest Jaina temple at Nadol is that of Jina Padmaprabha which like the Neminātha temple, faces north BHANDARKAR does not mention the former two Jaina temples though he does take notice of this latter one, and thus commented "Of the Jaina temples in Nādol, there is only one that deserves to be noticed It is the one dedicated to Padmaprabha, the sixth *Tirthamkara*"[71] The Mūlaprāsāda as well as the Gūdhamandapa are fully decorated, of the Māru-Gurjara style of the third quarter of eleventh century with which we are familiar from a number of temples in north Gujarat[72] and the Somesvara temple at Pali [73] In fact it is the largest extant temple of that age in all Western India The Mūlaprāsāda, about 12 M wide, is fully decorated and possesses all the mouldings except *aśvathara* in the *pītha* (Fig 23) It is *tri anga* on plan and, following the tradition of the third quarter of eleventh century, is broken up into a large number of vertical chases The *mandovara* is also fully decorated in confirmance with the architectural taste of the age The *janghā* shows Jina figures in the *bhadra* niches, Dikpālas on the *karnas*, and *apsarases* on the *pratirathas* of the *mandovara* of the Mūlaprāsāda The bifacial *karna* of the Gūdhamandapa possesses deep sunk niches (Fig 24) Deep sunk niches appear for the first time in the third quarter of eleventh century as attested by Māru-Gurjara temples both in Gujarat as well as in Rajasthan Such are found here in connection with the Mūlaprāsāda But to find it in association with the *karna* of the Gūdhamandapa is certainly unusual but not an unappealing feature Here they harbour Vidyādevīs among whom Vajrānkuśā, Vajrasrnkhalā and a finely rendered figure of Rohinī may be discerned The Gūdhamandapa, save for its lateral porticos, is a little less than half meter wider than the Mūlaprāsāda

---

71 'Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle', 1909, p 46

72 For example, the *Nilakanthesvara temple* at Sunak, and *Dugdhesvara* Mahādeva temple at Mandropur

73 The red stone Somesvara temple at Pāli is larger than the Gujarat temples cited in the preceding footnote, though not as much ornate, and similar on plan Its Mūlaprāsāda is 7 11 M wide, Rangamandapa is 8 63 M, wide and the total length is 14 6 M It is a *pañcāyatana* shrine

The *śikhara* of the Mūlaprāsāda is a seventeenth century reconstruction The Gūdhamandapa has lost its external covering since long ago The Trika and the attendant shrines with Valānaka are of little interest Judging from the size and ornateness of the Main Temple, it is not unlikely that a Cāhamāna prince could have his hands in its founding

VIII PĀRSVANATHA TEMPLE, SADRI

Sadri is a midway station for the pilgrims and tourists proceeding to the world-famous Ranakpur Very few, however, are aware of the wonderful little shrine of Pārsvanātha located in the town It is difficult to comprehend how BHANDARKAR missed this temple

This splendid temple is almost a smaller replica of the Padmaprabha temple at Nadol and built likewise of Sonana stone of white, dry complexion On plan it is *tri anga* with the usual *bhadra*, *karna* and *pratiratha* proliferations Unlike the Nadol temple, however, the *pītha* omits the upper, figural courses An *udgama* is found on *bhadra* points on the *jādyakumbhā* as in Nadol temples and the Pārsvanātha temple at Sanderav This feature is absent in the contemporary temples in Gujarat It is a legacy of the Mahā-Māru tradition preserved by the Māru-Gurjara temples in this tract of Rajasthan The *janghā* of the *mandovara* of the temple displays as usual the Dikpālas and *apsarases* (Fig 20) The *śikhara* above the Mūlaprāsāda (Fig 21) is a masterpiece of the Māru-Gurjara style and except for the stunted *pītha*, the Mūlaprāsāda with its *śikhara* reveals extremely good proportions, beauty of form and excellence of details The *rathikā* on the east shelters an image of Vāgdevī that on the west, Vidyādevī Mahāmānasī The diameter of the Mūlaprāsāda is about 6 1 M

The superbly proportioned Gūdhamandapa thoroughly harmonizes with the Mūlaprāsāda despite the fact that the superstructure is missing On the *janghā*, at all *karna* faces, deep sunk niches sheltering Yaksīs and Vidyādevīs are there as we saw at the Padmaprabha temple at Nadol The Vidyādevīs figure on *pratirathas* as well, while *apsarases* and Dikpālas here occupy subsidiary positions On the east wall of the Gūdhamandapa are found Apraticakrā, Nirvānī, Mahākālī, Mahāmānasī, Vairotyā, Rohinī, and Vajrānkusā Those on the corresponding west face are Vairotyā, Kālī (?), Vajrānkusī, Purusadattā, an unidentified goddess, Rohinī, and Kālī The *bhadra* niches are vacant The width of the Gūdhamandapa is 7 92 M approximately The Trika has no special feature to detain us The Rangamandapa is in the Ranakpur

style, of the fifteenth century The *devakulikās* have been recently substituted by new ones

We have discussed, in this survey, the more notable examples of Jaina temples ranging in date between the late eighth and late eleventh century For limitations of space, Dilwara temples and the temples at Kumbharia have been excluded from the survey They need independent monographs [74] There are quite a few other interesting temples on which we could not dwell but the nature of which may be alluded here for completing information, if not comparing the detailed aspects

A portion of the Jaina temple—founded by Pratīhāra Kakkukarāja at Ghatiyala—is still standing but of not much usefulness since severely plain in treatment [75] The Jaina temple at Mandor preserves a few pillars of the tenth century Temples at Taranagar in Bikaner area and the Jaina temple at Rani possess an older fabric datable to the tenth century The Jaina temple at Kekind reconstructed in the middle of fifteenth century preserves three door-frames of the original tenth century fane The temples just mentioned followed the Mahā-Māru style of architecture

There were contemporaneous temples in Mahā-Gurjara style as well The temple of Mahāvīra (960) at Nana preserves plain but older mouldings in the elevation of the sanctum The image of Mahāvīra at Diyana was consecrated in 967 in the time of Paramāra Krsnarāja of Abu though the temple in which it was enshrined is no more extant

There are likewise a few temples in Mahā-Gurjara style, of the early eleventh century The Pārśvanātha temple at Sanderav, of Nadol idiom and the Jaina temple at Barlu of the Arbuda idiom are Latina shrines with a fine *jāla* work on the *śikhara* but simpler socle and wall The Mahāvīra temple at Mungthala, Kasindra temple and the Jaina temple at Jhadoli of the same age are likewise plain

The survey of the Jaina temples erected particularly between the eighth and early eleventh century in Rajasthan, whether recorded in literary sources, inscriptions, some still extant, reveals a curious fact that a large majority of them were sacred to Jina Mahāvīra The Astottarī

74 My monograph on the Dilwara temples is in press A long paper on Kumbharia temples is being published by the *Department of* Archaeology, Government of Gujarat

75 R C AGRAWAL has published its details in the 'Journal of the Oriental Institute, Baroda', Vol XVI, No (1963)

Tīrthamātā (1244) of Mahendrasūri, Bhinmal inscription of 1277, the inscription in the Mahāvīra temple (dated 1370) at Mungthala, and Vastupāla-caritra (1444) of Jinaharsa aver that Mahāvīra Himself had visited Marubhūmi or western Rajasthan The tradition, the earliest record of which is available in the thirteenth century as mentioned above, was possibly, still older, current perhaps in the Pratihāra period as well, which actuated the founding of so many temples dedicated to Mahāvīra There is, albeit, no support to this tradition in Jaina āgama texts We are, today, indebted to this tradition, parenthetically, for the fillip it gave to the intensive art and architectural activities by the Jainas in Western India



New Documents of Jaina Paintings

MOTI CHANDRA
UMAKANT P SHAH

INTRODUCTION

BEFORE the treasures of the Jaina *Bhandāras* were partially made available to scholars, almost nothing was known about the history of painting in Western India roughly from 1100 A D to 1550 A D

The history of these Jaina *Jñāna-Bhandāras* is closely associated with the progress and conservation of learning in Western India Their foundation is attributed to a big famine which occurred in the fifth century as a result of which the majority of Jaina monks died and the sacred lore of the Jainas suffered terribly Therefore, in order to save the Jaina lore from complete extinction some steps had to be taken A council under the presidentship of Devarddhigani was summoned in *circa* 453 A D at Valabhi and, with the consent of the monks assembled there, the Jaina canon was committed to writing However not much is known about the progress of book writing in the following centuries But there is every possibility that the *Jñāna-Bhandāras* were founded, and these became the custodians of this sacred literature

However, one thing is certain that by the tenth century Jaina monks had realised the great educational value of the *Jñāna-Bhaṇḍāras* Their founders took great pains to explain to the intelligentsia the

importance of the religious and secular texts which had been accumulating for over 500 years Such foundations encouraged the Jaina bankers and laymen to order copies of the sacred texts and present them to the monks who in their turn deposited them in the *Jñāna-Bhandāras* for the benefit of posterity In order to encourage this movement *Jñāna-pūjā* etc were held from time to time and this kept up the interest of laymen in learning In this connection may be mentioned the names of Siddharāja Jayasimha and Kumārapāla, the renowned rulers of Gujarat Jayasimha (1098–1143 A D) is said to have employed about three hundred scribes to copy out books on religious and secular matters for the Imperial Library It is further observed that the King got several copies of different works made and distributed them to scholars all over India [1] Kumārapāla (1143–1172 A D) is said to have established twenty-one *Jñāna-Bhandāras* [2] He is said to have employed seven hundred scribes and some of the manuscripts are said to have been written in gold The example of these two Solankī rulers was followed by several great Jaina ministers including Vastupāla and Tejapāla The two brothers became interested in learning and in *Jñāna-Bhandāras* on the advice of their teachers Vijayasenasūri and Udayaprabhasūri [3] They are said to have established three big libraries at a cost of several millions of rupees Pethad Shāh (Skt *Prthvīdhara*), a minister of Parmāra Jayasimha at Māndu-gadh (Mandapa-durga) in *circa* V S 1320 (=1263 A D) is said to have founded *Jñāna-Bhandāras* in seven cities including Broach, Devagiri, Mandu and Abu [4]

Though the *Jñāna-Bhandāras* were basically sectarian in nature, it is remarkable that the Jainas did not mind preserving in them books belonging to different faiths for ready reference and criticism They also collected and preserved manuscripts of the work of the great poets of India including Kālidāsa, works which, as the colophons say,

---

1 *Prabhāvaka-Carita* (Singhi Series No 13, Bombay 1940) *Hemacandrasūri-Prabandha*, verses 103–109 A similar tradition is also noted in another Jaina work entitled *Kumārapāla-pratibodha* (G O Series, Vol 14)

2 *Kumārapāla-pratibodha*, pp 96–97 Also see, *Upadeśatarangini*, p 140

3 *Vividha-Tīrtha-Kalpa* of Jinaprabhasūri (Singhi Series No 10, Śāntiniketan, 1934), section entitled *Vastupāla-Samkīrtana*

4 According to *Upadesatarangini* (quoted by Desai, M D) in *Jaina Sāhityano Samksipta Itihāsa* (in Gujarati, Bombay 1933), pp 404–405 Also see, Gandhi L B , *Aitihāsika Lekhasamgraha* (in Gujarati, Baroda, 1963), pp 416, 514, 540 for an account of Pethad Shāh

were written by and for the Jainas This shows that the Jaina monks in the middle ages were not narrow-minded communalists, but fully realised the importance of libraries preserving the literature of all the faiths In that way they acted as the torch-bearers of Indian culture in the middle ages

The *Jñāna-Bhandāra* is a peculiarly Jaina institution The *Jñāna-Bhandāras* of Śvetāmbara Jainas appear all over the Gujarat, Rajasthan, Malwa and Delhi-Agra (U P) region The Digambara Jainas too had their *Jñāna-Bhandāras* mostly confined to Delhi-Agra and Rajasthan but also extending as far as Karanja near Nagpur and as far South as Mudabidri in Mysore The most important of the Śvetāmbara *Bhandāras* are situated at Patan, Cambay, Jesalmere, Baroda, Ahmedabad, Idar, Surat, Kaccha, Chanasma, Limdi, Chhani, etc These contain important collections of manuscripts on both palm-leaf and paper

Inspite of this richness of the *Bhandāras* the important pictorial material which they contained was for a long time not available to scholars However, in the first quarter of the twentieth century a part of it was acquired from private collections, and was made available to scholars through the indefatigable efforts of Glassenap and Coomaraswamy[5] The latter published his *Catalogue of Indian Collections in the Museum of Fine Arts, Boston, Part IV*, dealing with Jaina paintings of Western Indian origin It opened a new field of study in which participated a number of scholars including W Norman Brown, N C Mehta, Muni Śrī Punyavijayji, O C Ganguly, Ajit Ghosh, S M Nawab, M R Majmudar, Motichandra, U P Shah, Pramod Chandra and others However, in the beginning such efforts were naturally quite sporadic The fault did not lie with the scholars The difficulties were entirely due to the non-availability of sufficient material

In 1935, however, due to the joint efforts of Muni Śrī Punyavijayaji and Sarabhai Nawab, *Jaina Citrakalpadruma, Vol I* was published, in Gujarati, for the first time A large number of illustrated manuscripts on cloth, palm-leaf and paper, hidden away in the inaccessible *Jñāna-Bhandāras* were introduced to the students of Indian art This work supplemented the pioneer work of Coomaraswamy and W Norman Brown in this field Since then illustrated manuscripts are turning up

5 In 1913, Hutteman published Miniatures from the *Kalpa-sūtra* in his *Miniaturen-Zum-Jinacarita, Baessler Archiv*, Band II, heft 2 In 1914, Coomaraswamy published his Notes on Jaina Art, in *Journal of Indian Art and Industry*, Vol 16, pp 81 ff & plates

fast from *Bhandāras* and private collections These have added significantly to the history of Indian painting roughly between 1100 and 1550 A D The new material thus made available to scholars consists of painted wooden panels, cloth-paintings, palm-leaves and paper manuscripts It was at first believed that Jaina paintings were stereotyped, that the illustrators were unaware of decoration and that owing to the sacred nature of their art they hesitated to experiment and change the composition But with the availability of the new material it is evident how mistaken scholars were in underestimating the great contributions of these paintings or the illustrators of the Jaina manuscripts

The manuscript material, available to this date, suggests that the first half of the fifteenth century was a formative period of Western Indian Art The great forward movement in Jaina manuscript painting which seems to have begun in the last quarter of the fourteenth century took great strides in this period The manuscript material so far available shows that there was a definite attempt to improve the quality of the drawing and colours and that a certain degree of latitude was allowed to the painters to express their ideas in their own way

With its centre at Patan (*Śrī-Pattana*), Gujarat (other known centres being Ahmedabad, Gandhar, Vadnagar, Champaner or Campakadurga etc) was perhaps the most important centre of inspiration for the artists, Mandu, which was another big Jaina centre of the mediaeval period, was equally great so far as Jaina illustrated manuscripts are concerned The manuscript of *Kalpa-sūtra* painted at Mandu in 1439 A D , now in the National Museum,[6] gives certain interesting data about the new advancements in Western Indian Paintings For the first time we get a Sanskrit name for an illustrated manuscript, namely, *Kalāpustaka*[7] The bold draughtsmanship, the enamel-like colours and the refined treatment of human figures show that the art was no longer hieratic but became more concerned with aesthetic implications That this manuscript is not a solitary phenomenon is further supported by another manuscript of *Kālakācārya-kathā*

6 Pramod Chandra, Notes on Mandu Kalpa-sūtra of A D 1439, *Marg*, Vol XII, on 3 (June, 1959), pp 51–54
Khandalavala and Moti Chandra, A consideration of an Illustrated MS from Mandapadurga (Mandu) dated 1430 A D , *Lalit Kalā*, No 6 (1959), pp 8–29 and plates

7 It will be necessary to check the reading from the original and make sure that the reading is *Kalāpustaka* and not *Kalpapustaka*

were written by and for the Jainas This shows that the Jaina monks in the middle ages were not narrow-minded communalists, but fully realised the importance of libraries preserving the literature of all the faiths In that way they acted as the torch-bearers of Indian culture in the middle ages

The *Jñāna-Bhandāra* is a peculiarly Jaina institution The *Jñāna-Bhandāras* of Śvetāmbara Jainas appear all over the Gujarat, Rajasthan, Malwa and Delhi-Agra (U P) region The Digambara Jainas too had their *Jñāna-Bhandāras* mostly confined to Delhi-Agra and Rajasthan but also extending as far as Karanja near Nagpur and as far South as Mudabidri in Mysore The most important of the Śvetāmbara *Bhaṇḍāras* are situated at Patan, Cambay, Jesalmere, Baroda, Ahmedabad, Idar, Surat, Kaccha, Chanasma, Limdi, Chhani, etc These contain important collections of manuscripts on both palm-leaf and paper

Inspite of this richness of the *Bhandāras* the important pictorial material which they contained was for a long time not available to scholars However, in the first quarter of the twentieth century a part of it was acquired from private collections, and was made available to scholars through the indefatigable efforts of Glassenap and Coomaraswamy[5] The latter published his *Catalogue of Indian Collections in the Museum of Fine Arts, Boston, Part IV*, dealing with Jaina paintings of Western Indian origin It opened a new field of study in which participated a number of scholars including W Norman Brown, N C Mehta, Muni Śrī Punyavijayji, O C Ganguly, Ajit Ghosh, S M Nawab, M R Majmudar, Motichandra, U P Shah, Pramod Chandra and others However, in the beginning such efforts were naturally quite sporadic The fault did not lie with the scholars The difficulties were entirely due to the non-availability of sufficient material

In 1935, however, due to the joint efforts of Muni Śrī Punyavijayaji and Sarabhai Nawab, *Jaina Citrakalpadruma, Vol I* was published, in Gujarati, for the first time A large number of illustrated manuscripts on cloth, palm-leaf and paper, hidden away in the inaccessible *Jñāna-Bhandāras* were introduced to the students of Indian art This work supplemented the pioneer work of Coomaraswamy and W Norman Brown in this field Since then illustrated manuscripts are turning up

5 In 1913, Hutteman published Miniatures from the *Kalpa-sūtra* in his *Miniaturen-Zum-Jinacarita, Baessler Archiv*, Band II, heft 2 In 1914, Coomaraswamy published his Notes on Jaina Art, in *Journal of Indian Art and Industry*, Vol 16, pp 81 ff & plates

fast from *Bhandāras* and private collections These have added significantly to the history of Indian painting roughly between 1100 and 1550 A D The new material thus made available to scholars consists of painted wooden panels, cloth-paintings, palm-leaves and paper manuscripts It was at first believed that Jaina paintings were stereotyped, that the illustrators were unaware of decoration and that owing to the sacred nature of their art they hesitated to experiment and change the composition But with the availability of the new material it is evident how mistaken scholars were in underestimating the great contributions of these paintings or the illustrators of the Jaina manuscripts

The manuscript material, available to this date, suggests that the first half of the fifteenth century was a formative period of Western Indian Art The great forward movement in Jaina manuscript painting which seems to have begun in the last quarter of the fourteenth century took great strides in this period The manuscript material so far available shows that there was a definite attempt to improve the quality of the drawing and colours and that a certain degree of latitude was allowed to the painters to express their ideas in their own way

With its centre at Patan (*Śrī-Pattana*), Gujarat (other known centres being Ahmedabad, Gandhar, Vadnagar, Champaner or Campakadurga etc) was perhaps the most important centre of inspiration for the artists, Mandu, which was another big Jaina centre of the mediaeval period, was equally great so far as Jaina illustrated manuscripts are concerned The manuscript of *Kalpa-sūtra* painted at Mandu in 1439 A D , now in the National Museum,[6] gives certain interesting data about the new advancements in Western Indian Paintings For the first time we get a Sanskrit name for an illustrated manuscript, namely, *Kalāpustaka*[7] The bold draughtsmanship, the enamel-like colours and the refined treatment of human figures show that the art was no longer hieratic but became more concerned with aesthetic implications That this manuscript is not a solitary phenomenon is further supported by another manuscript of *Kālakācārya-kathā*

6 Pramod Chandra, Notes on Mandu Kalpa-sūtra of A D 1439, *Marg*, Vol XII, on 3 (June, 1959), pp 51–54
Khandalavala and Moti Chandra, A consideration of an Illustrated MS from Mandapadurga (Mandu) dated 1430 A D , *Lalit Kalā*, No 6 (1959), pp 8–29 and plates

7 It will be necessary to check the reading from the original and make sure that the reading is *Kalāpustaka* and not *Kalpapustaka*

of Mandu origin in the collections of Muni Śrī Punyavijayaji [7a] Amongst the new discoveries showing the progress which Western Indian painting made in the first quarter of the fifteenth century may be mentioned the *magnificent manuscript of Kàlakācārya-kathā* in the collection of Śrī Premchandra Jaina, Bombay It is dated 1414 A D and was probably painted at Patan This manuscript again shows careful draughtsmanship and love for detail and an abhorrence of the use of ultramarine and gold which are supposed to have become popular in the second half of the fifteenth century The newly discovered *Kalpa-sūtra* and *Kālakakathā* dated 1346 A D however is now the earliest known instance of the liberal use of gold (Colour plate I–Fig I)

Due to the momentum gained in the fifteenth century, painting in Western India took further strides which resulted in the advancement of painting in two directions, firstly, strenuous effort was made by the Jaina bankers to bring an hitherto undreamt of sumptuousness into the illustrated manuscripts of *Kalpa-sūtra* and *Kālakācārya-kathā* Costly colours like gold, *lapis lazuli* and carmine, formerly used very sparingly, were now very liberally used and some of the pious Jainas therefore got their manuscripts lavishly decorated For example, the illustrated manuscript of *Kalpa-sūtra* and *Kālakācārya-kathā* in the collection of Devasano Pado which was probably painted in *c* 1475 A D at Gandhara port (near Broach) shows the extent to which a Jaina merchant's devotion could go in order to give the manuscript a sumptuousness hitherto undreamt of Decorative patterns drawn from architecture, textiles, carpets, fill the borders Dancers and musicians, devotees and monks fill the border decoration of every page [8] Above all, this manuscript shows that under the impetus of the new movement the painters of Gujarat were evolving a new style in which Persian elements played an important part The illustrator also shows a greater understanding of the landscape and of the social life of people Another manuscript of the same type, which we are reproducing (Figs 9, 12, 13) from Jamnagar Añcalagaccha collection, shows that there were other illustrators in Gujarat who, taking their cue from the Gandhara Port manuscript, were producing equally fine decorative work The Jamnagar manuscript was painted at Śrī-Pattana in V S

7a Recently published by Pramod Chandra in *Bulletin of The American Academy of Banaras*, No 1

8 Nawab, S M, *Jaina Citrakalpadruma*, I, (Ahmedabad, 1936), figs 114–142, 165 etc Motichandra, *Jain Miniature Paintings from Western India*, (Bombay, 1949), figs 106–138

1558 = 1501 A D The result of all these experiments in the field of manuscript illustration apparently created a fervour which resulted in a great leap forward so far as the subject matter was concerned No longer did painting remain the preserve of the Jainas In the second half of the fifteenth century Vaisnavas apparently adopted the Western Indian technique for illustrating some of their books such as *Gītagovinda*[9] and *Bālagopāla Stuti*[10] These manuscripts, though they follow the Jaina technique, show a liveliness, a sense of movement and an emotional understanding which is different from the matter-of-fact Jaina painting so hidebound by the stereotyped tradition

Of this new movement in painting the earliest document is naturally the secular scroll paintings of *Vasantavilāsa* dated 1451 A D[11] This was not a solitary phenomenon, for even the Jaina painters, taking their cue from this new movement, introduced a new emotional element so apparent in the illustrations of the *Damayantī Kathā*, and the *Mādhavānala-Kāmakandalā* recently discovered and discussed in the following pages

This new movement in art was not confined to Gujarat, Malwa and Rajasthan only There is evidence to prove that the movement had spread as far as Uttara Pradesh and had affected the progress of

---

9 Majmudar, M R, A Newly discovered Gīta-Govinda Manuscript from Gujarat, late 15th century, *Journal of the University of Bombay*, September, 1941, pp 119–131 A Fifteenth Century Gīta-Govinda MS, etc, *Journal of the University of Bombay*, May, 1938 Khandalavala, Karl, A Gīta-Govinda Series in the Prince of Wales Museum, *Bulletin of the Prince of Wales Museum*, No 4 (1953–54), pp 1–18 and plates

10 Brown, W Norman, Early Vaisnava Miniature Paintings from Western India, *Eastern Art*, Vol II (1930), pp 167–206 M R Majmudar, The Gujarati School of Painting and some newly discovered Vaisnava Miniatures, *Journal of Indian Society of Oriental Art*, Vol X (1942), pp 1–32 and plates Also see Khandalavala, Karl, Leaves from Rajasthan, *Marg*, Vol IV, No 3 (1950), pp 1–24, 49–56, for miniatures of *Bhāgavata Purāna*, etc

11 Brown, W Norman, *The Vasanta Vilāsa* (New Haven, 1942), with plates Mehta, N C, Indian Painting in the 15th century, An early illustrated manuscript, *Rupam*, No 22–23 (1925), pp 61–65 Mehta, N C, *Gujarati Painting in the Fifteenth Century* (London, 1931) Ganguly, O C, *Vasanta-Vilāsa*, a new document of Indian Painting, *Ostasiatische Zeitschrift*, New Folge, Vol 2 (1925), pp 186–189

painting in that part as evidenced by the illustrations of the *Kalpa-sūtra* painted at Jaunpur in 1465 A D[12] Though following the hieratic tradition, this manuscript shows a new movement and a new approach to figure-drawing which finally evolved in the Rajasthani type

By the closing years of the fifteenth century the art of Western India (after considerable experimentation for almost 200 years) began to take new directions It was found out that certain conventions in Western Indian Art had played themselves out For instance, the farther eye had gradually lost its organic hold and had become merely a decorative feature It is difficult to say exactly where and when this feature was eliminated, but there is evidence to show that, by 1500 A D, this feature was found redundant and was eliminated Apparently in this period the illustrating of Persian classics was also undertaken They began to be illustrated by Indian artists In such illustrations it may be seen that the Indian artists had simplified the Persian elements and had tried their best to effect a synthesis between the Indian and Persian elements[13] Not only that but in this period there is evidence to show that in Uttara Pradesh heroic stories such as the *Laur Candā* and *Mirgāvatī* etc were being illustrated in the Western Indian tradition[14]

That this Western Indian tradition had taken hold over almost all of North India is further proved by a new Buddhist wooden-*pata*, illustrated in A D 1446 at Arrah in East Bihar[15] Not only that, but

12 *Jaina Citrakalpadruma*, I, figs 1, 163, 179, 181, 183, 196, 199, etc Moti Chandra, *Jaina Miniature Paintings from Western India*, Figs 99–105 Khandalavala and Moti Chandra, An illustrated Kalpa-sūtra Painted at Jaunpur in A D 1465, *Lalit-Kalā*, No 12, pp 9 ff and plates

13 Karl Khandalavala, The Origin and Development of Rajasthani Painting, *Marg*, Vol XII, No 2 (March, 1958), pp 4–17 with plates Also see, Pramod Chandra, An Outline of Early Rajasthani Painting, *Marg*, *Ibid*, pp 32–37

14 Rai Krishnadasa, An Illustrated Avadhi Manuscript of Laur Chanda in the Bharat-Kala-Bhavan, Banaras, *Lalit-Kalā*, Nos 1–2 (April 1955–March, 1956), pp 66–71 and plates Rai Ananda Krishna, Some Pre-Akbari Examples of Rajasthani Illustrations, *Marg*, Vol XI, No 2 (March, 1958), (Special issue on Rajasthani Painting), pp 18–21, Figures 1–5 illustrating Miniature Paintings of Mirgāvatī

15 Pal, Pratapaditya, A New Document of Indian Painting, *Journal of the Royal Asiatic Society, London*, Dec 1965, pp 103–111 and plates

going still further there are documents from Nepal also which indicate that the Western Indian tradition had become a common mode of expression by the 15th century

In the early sixteenth century painting from Gujarat and elsewhere took further strides In this period Malwa and some places in Uttara Pradesh became important centres of painting The art of this period may be divided in two phases, one classical and the other folk It may be further noted that even though the traditional Western Indian features continue, the general tendency is towards the elimination of the farther eye Mandu became an important centre of the classical phase Here art was first time patronised by a Muslim court The *Ni'mat Nāmah* manuscript[16] shows that the School of Shiraz played an important part in its formation, though the indigenous traditions as seen in the *Kalpa-sūtra* and *Kālakakathā* manuscripts painted in almost the middle of the fifteenth century at Mandu have left their impression on the *Ni'mat Nāmah* miniatures

In the absence of dated material, it is difficult to be sure about how painting in Gujarat reacted to new tradition when there should be no doubt that here as well the tradition had come to stay However Gujarat and Marwar being the home of a rigid and hieratic technique in painting, the progress was not so fast as elsewhere The old colour scheme continued to be followed Yellow carnation was still their favourite colour and the landscape and decoration show the same simplicity of the older Jaina manuscripts

In the sixteenth century, however, the Digambaras, impressed by the propaganda value of Śvetāmbara illustrated manuscripts, also commissioned the *Mahāpurāna* which they held in as great reverence as the Śvetāmbaras held the *Kalpa-sūtra*[16a] It seems that towards the end of the fifteenth century the illustration of *Mahāpurāna* started The Digambaras first patronised the prevailing Western Indian style though their emphasis on movement was quite different from the static poses of figures in the Śvetāmbara manuscripts

The area near about Delhi became a centre for illustrating Digambara Jaina manuscripts The *Mahāpurāna* dated 1540 A D painted

16 Skelton, Robert, The Ni'mat Nāmah a landmark in Malwa Painting, *Marg*, Vol XII, No 3 (June, 1959), pp 45-50

16a They also commissioned the *Yasodhara-carita* with greater scope for introducing secular elements, as the recent discovery of a number of manuscripts by Shrimati Sarayu V Doshi shows

at Palam shows a different approach to painting The farther eye is eliminated but in composition, the colour scheme, and in the representation of the human figure the legacy of the old tradition is present But this legacy of the older tradition was not the sole property of the Jaina manuscript illustrators alone The Hindus as well started to patronise painting In 1516 A D the *Āranyaka Parvan* of the *Mahābhārata*[17] was illustrated at a place near Agra It shows the same characteristics as the *Mahāpurāna* The painting in Uttara Pradesh was not confined to religious texts alone The work of the poets in Avadhi, such as Mulla Davood (the author of *Laur Candā* who lived in the third decade of the fourteenth century) and Kutbun (the author of *Mirgāvatī* who lived in the early sixteenth century) became favourite subjects of painting The *Laur Candā*, as is evident from the stray leaves in the Bharat Kala Bhavan, began to be illustrated in the closing years of the 15th century, and follows the Western Indian technique In the early 16th century, however, it seems to have received royal patronage as the illustrations on *Laur Candā* in the Prince of Wales Museum[18] prove that under the new developments, the style assumed a richness that is beyond one's imagination It may be truly termed as the classical style of Uttara Pradesh in the early 16th century

What happened during the Mughal period to the popular religious Jaina and other themes in Western India is well-known Painters in Gujarat played an important part in the Mughal atelier of Akbar Soon the pupils of these painters spread out in search of their livelihood to Gujarat and Rajasthan and this laid the foundation of the Popular Mughal style This is a style in which though the figure drawing and costumes and to a very limited extent the landscape are indebted to the Mughal style yet the older traditions both in colour and landscape persist The influence of the Mughal painting in that of Western India is manifested in two styles the Popular Mughal style in which the Mughal style is used with a certain simplicity and the Folk style which has only certain resemblances with Mughal painting but which was used very extensively for satisfying the popular demand

---

17 Moti Chandra and Karl Khandalavala, An Illustrated Manuscript of the Āranyaka Parvan, *Journal of the Asiatic Society, Bombay*, New Series, Vol 38, pp 166–221 and plates

18 Karl Khandalavala and Moti Chandra, Three New Documents of Indian Painting, *Bulletin of the Prince of Wales Museum, Bombay*, No 7, pp 23–34 and plates

Documents of Uttara Pradesh origin are now forthcoming from the *Jaina Bhandāras* These show that in the 17th century Agra and Delhi were not the only centres of the Popular Mughal style but Asani near Jaunpur and probably also Nautanpur (whose location is not yet certain but which should be somewhere near the region of Agra) seem to have been flourishing centres This is evident from the manuscripts of *Meghadūta* and *Kumārasambhava* painted at Asanikotta and Nautanpur respectively

The recent investigations by U P Shah have brought to light some very interesting manuscripts from the Jaina collections which throw important light on the history of Western Indian Painting This new material may be divided into following categories

Group I

(1) Kalpa-sūtra-dated V S 1403=1346 A D
(2) Kālaka-kathā, in Mandu style,-c 1440 A D

Group II

(1) Śatruñjaya Māhātmya-c 1420 A D
(2) Śāntinātha-Caritra-d V S 1453=1396 A D (But seems to be around c 1440 A D according to U P Shah and late 15th c according to Moti Chandra)
(3) Damayantīkathā-campū-between 1400 and 1450 A D
(4) Kalpa-sūtra (painted at Vadnagar)-V S 1547=1490 A D
(5) Uttarādhyayana-sūtra (painted at Patan)-d V S 1549=1492 A D
(6) Mādhavānala-Kāmakandalā-Kathā (written in Patan)-V S 1550=1493 A D
(7) Candraprabha-Caritra, dated V S 1555=1498 A D at Patan
(8) Jamnagar Kalpa-sūtra and Kālaka-kathā (painted at Patan) -V S 1558=1501 A D

Group III

(1) Kumārasambhava,-V S 1701=1644 A D (painted at Nautanpur)
(2) Meghadūta-d V S 1726=1669 A D (painted at Āsanīkotla)

Group IV

(1) Samgrahanī-sūtra, (copied at Matar, Central Gujarat),-d 1640 V S =1583 A D painted by the Painter Govinda
(2) Samgrahani-sūtra, (copied at Cambay),-d 1644 V S =1587 A D

at Palam shows a different approach to painting The farther eye is eliminated but in composition, the colour scheme, and in the representation of the human figure the legacy of the old tradition is present But this legacy of the older tradition was not the sole property of the Jaina manuscript illustrators alone The Hindus as well started to patronise painting In 1516 A D the *Āranyaka Parvan* of the *Mahābhārata*[17] was illustrated at a place near Agra It shows the same characteristics as the *Mahāpurāna* The painting in Uttara Pradesh was not confined to religious texts alone The work of the poets in Avadhi, such as Mulla Davood (the author of *Laur Candā* who lived in the third decade of the fourteenth century) and Kutbun (the author of *Mirgāvatī* who lived in the early sixteenth century) became favourite subjects of painting The *Laur Candā*, as is evident from the stray leaves in the Bharat Kala Bhavan, began to be illustrated in the closing years of the 15th century, and follows the Western Indian technique In the early 16th century, however, it seems to have received royal patronage as the illustrations on *Laur Candā* in the Prince of Wales Museum[18] prove that under the new developments, the style assumed a richness that is beyond one's imagination It may be truly termed as the classical style of Uttara Pradesh in the early 16th century

What happened during the Mughal period to the popular religious Jaina and other themes in Western India is well-known Painters in Gujarat played an important part in the Mughal atelier of Akbar Soon the pupils of these painters spread out in search of their livelihood to Gujarat and Rajasthan and this laid the foundation of the Popular Mughal style This is a style in which though the figure drawing and costumes and to a very limited extent the landscape are indebted to the Mughal style yet the older traditions both in colour and landscape persist The influence of the Mughal painting in that of Western India is manifested in two styles the Popular Mughal style in which the Mughal style is used with a certain simplicity and the Folk style which has only certain resemblances with Mughal painting but which was used very extensively for satisfying the popular demand

---

17 Moti Chandra and Karl Khandalavala, An Illustrated Manuscript of the Āranyaka Parvan, *Journal of the Asiatic Society, Bombay*, New Series, Vol 38, pp 166–221 and plates

18 Karl Khandalavala and Moti Chandra, Three New Documents of Indian Painting, *Bulletin of the Prince of Wales Museum, Bombay*, No 7, pp 23–34 and plates

Documents of Uttara Pradesh origin are now forthcoming from the *Jaina Bhandāras* These show that in the 17th century Agra and Delhi were not the only centres of the Popular Mughal style but Asani near Jaunpur and probably also Nautanpur (whose location is not yet certain but which should be somewhere near the region of Agra) seem to have been flourishing centres This is evident from the manuscripts of *Meghadūta* and *Kumārasambhava* painted at Asanikotta and Nautanpur respectively

The recent investigations by U P Shah have brought to light some very interesting manuscripts from the Jaina collections which throw important light on the history of Western Indian Painting This new material may be divided into following categories

Group I

(1) Kalpa-sūtra-dated V S 1403=1346 A D

(2) Kālaka-kathā, in Mandu style,-c 1440 A D

Group II

(1) Śatruñjaya Māhātmya-c 1420 A D

(2) Śāntinātha-Caritra-d V S 1453=1396 A D (But seems to be around c 1440 A D according to U P Shah and late 15th c according to Moti Chandra)

(3) Damayantīkathā-campū-between 1400 and 1450 A D

(4) Kalpa-sūtra (painted at Vadnagar)-V S 1547=1490 A D

(5) Uttarādhyayana-sūtra (painted at Patan)-d V S 1549=1492 A D

(6) Mādhavānala-Kāmakandalā-Kathā (written in Patan)-V S 1550=1493 A D

(7) Candraprabha-Caritra, dated V S 1555=1498 A D at Patan

(8) Jamnagar Kalpa-sūtra and Kālaka-kathā (painted at Patan) -V S 1558=1501 A D

Group III

(1) Kumārasambhava,-V S 1701=1644 A D (painted at Nautanpur)

(2) Meghadūta-d V S 1726=1669 A D (painted at Āsanīkotta)

Group IV

(1) Saṃgrahaṇī-sūtra, (copied at Matar, Central Gujarat),-d 1640 V S =1583 A D painted by the Painter Govinda

(2) Saṃgrahaṇī-sūtra, (copied at Cambay),-d 1644 V S =1587 A D

(3) Samgrahanī-sūtra - d 1637 A D in the Prince of Wales Museum

(4) Uttarādhyayana-sūtra, (copied at Anjāra in Kaccha) - c 1640-50 A D

Group V

(1) Upadesamālā Bālāvabodha - dated V S 1765 = 1708 A D

(2) Jambūdvīpaprajñapti - Prameyaratnamañjūsā-tīkā, (donated at Bālotara V S 1749 = 1692 A D but) dating from *circa* 1606 A D

(3) Krsnaveli - c 1650 A D

(4) Naladavadantī-Rāsa (incomplete) in Muni Śrī Punyavijaya's collection - undated, c seventeenth century

(5) Ārdrakumāra-Rāsa - late 17th cent A D

(6) Samgrahanī-sūtra - dated V S 1707 = 1650 A D (painted at Navharanagara, probably in old Bikaner State)

(7) Undated Samgrahanī - (c 1685 A D) in Muni Śrī Punyavijaya's collections

Group VI

(1) Canda-Rāsa (copied at Vyāghrasenapura, probably in Gujarat) - V S 1712 = 1655 A D

(2) Canda-Rāsa (painted at Surat) - *d* V S 1716 = 1659 A D

(3) Devīmāhātmya (from Surat) - 1776 A D, Collections of the Prince of Wales Museum, Bombay

(4) Haribala Caupāi, d V S 1744 = 1687 A D (copied at Śrī Dhāragrāma)

Group VII

(1) Śrī Candrarājāno Rāsa (Late Deccani - copied at Poona) - 1812 A D

The classified list of new documents also shows the material which U P Shah has been able to assemble It contains perhaps the earliest dated paper manuscript of the *Kalpa-sūtra* and *Kālakakathā* Another significant point about the early group is that many of the manuscripts are dated and some of them also bear the names of the places where they were painted A similar search for illustrated manuscripts which are dated and/or which bear place-names would help us to have a better understanding of the age and provenance of different styles of painting

An analysis of the manuscripts shows that Gujarat had the following centres of painting—Surat, Vyaghrasenapura, Patan, Cambay, Vadnagar, Matar, Ahmedabad, Anjar, etc This shows a flourishing state of painting in Gujarat Apparently there was a large demand for illustrated manuscripts from the Jainas of Gujarat and therefore painters started working in many centres to satisfy the ever-growing demand

Whether these painters devoted themselves exclusively to painting the Jaina manuscripts it is not known There is, however, every possibility that these painters were not always Jainas and they must have worked for the Hindus as well but unfortunately illustrated Hindu manuscripts discovered so far, are very limited in number

There is no doubt that there is hardly any difference between the Western Indian and Gujarati styles of painting It is difficult to say whether the unplaced manuscripts in our list belong to Gujarat or Marwar But the manuscript of the *Samgrahaṇī-sūtra* painted at Navaharnagar belongs to Bikaner area as Navahar is identified with Navghar

Most interesting, however, are the two manuscripts of *Meghadūta* and *Kumārasambhava* which are apparently of Uttara Pradesh origin—one painted at Asani near Jaunpur and the second at Nautanpur not yet identified but probably in Uttara Pradesh

Group I

Of special interest for the history of Indian painting are two illustrated *Kalpa-sūtras*, one painted in 1346 A D and the other in 1501 A D at Patan Unfortunately the provenance of the first is not given But probably it was painted at Patan which was a great stronghold of the Śvetāmbara Jaina community from almost the tenth century A D onwards

The format of the folios shows clearly that the first manuscript belongs to the early group and could not be dated later than second half of the 14th century (figs 1–3) The composition is simple but effective though this was the period when the themes for painting the *Kālpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* were being formulated, and, therefore, though the painter shows a certain liking for conventionalised figures, especially in the representation of the king and queen, the *ācārya* preaching to the congregation, yet in certain scenes such as the birth of Mahāvīra and Indra carrying the baby the painter has expressed a *joie de vivre* which is pleasing. The colours used are simple

red, green, white, black, carmine, yellow and indigo blue However the predominant colour used is gold which is not of a shining variety as in the later *Kalpa-sūtras* but well burnished and dull which gives a metallic impression to the figures If the date of the manuscript is correct, it also contradicts the suggestion that in early manuscripts gold was very sparingly used It is also significant to note that ultramarine is nowhere seen The draughtmanship is pleasing Though the exaggeration in body contour is continued yet a certain amount of reticence is seen The scene is invariably laid in a conventional wooden arched pavilion The inside decoration consists of room hangings and some furniture like a *caukī* and *modhā*

There is no suggestion of landscape except strips of blue edged with gold representing the cloud It is also interesting to note the emergence of an Indo-Muslim type in *Kālaka-kathā* illustration by 1346 A D at least That shows that by the middle of the fourteenth century at least the Indian and Persian elements had been synthesised It is also interesting to note that in the scenes representing the Jaina *ācārya* with his pupils the composition is directly copied from the earlier painted wooden panels The *ācārya* is shown seated on the left side and the laymen are arranged in two groups facing each other

It has been known from two illustrated manuscripts at least that Mandu in the fifteenth century was an important centre of art

The earliest Mandu Manuscript is dated in 1439 A D It has proved that Mandu though actually influenced by Western Indian traditions, was not a mere copyist of the School of Patan The illustrations show that in the colour scheme, draughtsmanship and composition the painters of Mandu had evolved their own conventions The draughtsmanship is of a very superior quality The colours are enamel-like in nature and the landscape is mostly confined to variegated clouds treated dramatically Fortunately this limited material on the School of Mandu is further augmented by a recent discovery in the collection of Muni Śrī Punyavijayaji of a copy of the *Kālakācārya-kathā* whose illustrations (Figs 4-5) could be very favourably compared with the Mandu manuscript of the *Kalpa-sūtra* dated 1439 A D Again, in the picture showing the meeting of *Kālakācārya* and Indra in the garb of a *Brāhmana* the features of the Mandu school are well represented The background is deep red, the carnation of the figures is yellow, the draughtsmanship is very careful and the details of furniture are rendered carefully The variegated hanging clouds complete the picture

Group II

The *Śāntınātha Carıtra* ın whıch the folıos measure 26 4 × 11 2 cm , bears a colophon whıch dates ıt ın Samvat 1453 (=1396 A D) Thıs date however ıs doubtful, the colophon seems to have been added by a later hand The format of the manuscrıpt wıth 13 lınes per folıo must be of a later date as has been establıshed by Prof Norman Brown, though hıs theory requıres certaın revısıon Even the style of the mınıatures seems to be of a later date though ıt has preserved certaın archaıc features of the fourteenth century ıllustrated manuscrıpts It ıs possıble that somebody has copıed the colophon of the earlıer manuscrıpt It ıs evıdent from the style that the manuscrıpt must have been prepared by the mıddle of the fifteenth century

Lıke other manuscrıpts of the perıod there ıs hardly any dıstınguıshıng poınt ın the ıllustratıons of the *Śāntınātha Carıtra* The background ıs ınvarıably red and the themes are usually confined to the dreams of the mother of Śāntınātha, to an assembly of a Jaına *acārya* and hıs congregatıon, the pluckıng of the haır, *Vārsıkīdāna* (Fıg 6) *Samavasarana*, etc It may be noted that ın thıs manuscrıpt the flesh colour ıs ındıcated by shades of yellow and the draughtsmanshıp ıs not steady as ın the 1346 manuscrıpt of the *Kalpa-sūtra* It looses ıts steadıness and has degenerated ınto a folk varıety The gold ıs conspıcuous by ıts absence, ıt ıs only used for representıng certaın detaıls of the ornaments However shades of blue, both ultramıne and ındıgo, are used The composıtıon follows the stereotyped Jaına technıque, though there are certaın ınnovatıons, for ınstance, the treatment of the cloud becomes more varıegated and the stylısed tree makes ıts rare appearance However ın certaın scenes, for ınstance ın the dream of Śāntınātha's mother, the daınty figures of the mother and her attendant are not of the later varıety but seem to have been adopted from theır fourteenth century prototypes

The *Kalpa-sūtra* dated V S 1547 (=1490 A D), copıed at Vadnagar, seems to have less artıstıc merıt and may be relegated to the general run of the *Kalpa-sūtra* manuscrıpts whıch were mass produced for presentatıon to the Jaına monks by the laıty In thıs manuscrıpt gold and blue have been used profusely (Colour plate II, Fıg III) but the drawıng seems to be stereotyped and the treatment of human figures ındıfferent The colours have also lost theır prıstıne glory Sınce we have not been able to examıne all the paıntıngs of thıs manuscrıpt whıle notıng down these observatıons, our conclusıons may be treated as tentatıve

However it is interesting to note that this manuscript was commissioned by a Nāgara Brāhmana of Vadnagar, and copied by one Vāchhāka of Patan That shows the absence of religious animosity between the two great communities

Following the chronological order may be mentioned the illustrated manuscript of the *Uttarādhyayana-sūtra* dated V S 1549 (=1492 A D) painted at Patan Illustrations of this *Uttarādhyayana-sūtra* (Figs 8–9) show some understanding of the decorative elements in painting Though the illustrations follow the stereotyped theme of the other illustrated *Uttarādhyayana-sūtras* yet the composition becomes more elaborate and the painter delights in giving us details The background is red as usual, yellow is generally used for body colour and though the gold is almost absent in the delineation of certain details, in the representation of the garments of the Jaina *ācāryas*, mica is used The composition is no longer confined to two or three figures alone but at least in one painting an elaborate composition is attempted There a lady is shown paying her respects to a Jaina monk inside a temple whose details are represented This temple is situated in a garden with a bird and an antelope, a tree and shrubs, and a rivulet flowing in the background Three men in the garden complete the picture It is interesting to note that here we are not concerned with the hieratic themes of the *Kalpa-sūtras* but are introduced to new elements which are pleasing

One may point out here that in this period, as indicated by certain *patas* (cloth paintings, both secular and religious), the painters were freeing themselves from the rigidity of the earlier school and trying to enlarge their composition which now becomes more convincing As a matter of fact, in this period, as shown by the *Vasanta-Vilāsa* scroll-manuscript, there is an attempt to free the figures from rigidity of movement and there is a greater appreciation of the landscape

To the same period (but somewhat earlier in age than the *Uttarādhyayana-sūtra* just discussed) may also be dated an illustrated page from the *Śatruñjaya-Māhātmya* (Colour plate I, Fig II) Though the number of figures is limited in the composition, the dainty figures of the women and the restrained movement of Bharata brings forth subtly the idea behind the composition To relieve the monotony of the red background, the painter has introduced the variegated male and female costumes, flowers and a strip of blue clouds edged with white The *Śatruñjaya Māhātmya*, according to Muni Śrī Punyavijayaji, should be assigned to a period between V S 1450 and V S 1475, or c 1420 A D,

Next in order comes the illustrated manuscript of *Mādhavānala-Kāmakandalā-kathā*, dated V S 1550 (= 1493 A D), and painted at Patan There is no doubt that the new outlook in painting which was established by the *Vasanta-Vilāsa* (and other paintings) continued to flourish and extended its scope to secular subjects like the present one The story of *Mādhavānala* and *Kāmakandalā* though known to have been popular in the seventeenth century Popular Mughal School (Fig 37) and in Pahārī paintings is now for the first time found illustrated at such an early period

However, it must be noted that this new mode of expression belongs to the folk style Every attempt was made to simplify the composition and colours Every attempt was made to focus the attention on the story (Figs 10 and 11) However, though the composition is simplified the movement becomes the keynote of the style Here we do not find the rigidity of the usual Jaina composition but *joie de vivre* of the folk style which delights in a convincing way In keeping with the fifteenth century cliche the background is red or white, the body colour yellow, the farther eye extended, and certain limbs of the body exaggerated However in the fighting scenes, the court scene with the musicians, and in the scene of Mādhava with other girls in order to divert his mind from *Kāmakandalā*, one finds that though the style is simple yet it is perfectly capable of telling the story in a convincing way In such a simple composition the landscape hardly finds any place The clouds or the room decorations are introduced to relieve the monotony of the monochrome background

To the same period, approximately 1450 A D or a little earlier, belong the illustrated folios of a manuscript of the *Damayantī-kathā Campū* composed by Trivikrama Unfortunately the illustrations (Fig 7) are in a bad condition, but whatever has survived shows that the painter was a master draughtsman who could manipulate his line not only to define convincingly the body contour but also to represent the details of the costume and the way garments were worn Naturally in keeping with the traditions of the age, the composition is divided into panels, red is used as a background colour and the carnation is yellow The illustration forms an important example of the new movement which had started by the middle of the fifteenth century in Gujarat

In this group may be mentioned the illustrated manuscript of *Candraprabhacaritra* painted in V S 1555 (= 1498 A D) at Patan Here it may be seen how even a hieratic subject, conservative by nature, was affected by the new movement In the scene depicting the elaborate-

ly decorated marriage-pavilion (Colour plate II, Fig IV), the carefully drawn figure of Candraprabha with his white carnation and the coy figure of the bride, the Brāhmaṇas and others witnessing the scene are well rendered In order to relieve the monotony of monochrome background the painter has painted plaintain and other decorative trees and the peacocks perched on the terrace A panel of faces appears in the background Here as well in the white of Candraprabha's carnation and in the *dhotīs* of the Brāhmaṇas mica is used

The momentous discovery, from Jamnagar, of a richly illustrated copy of *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-Kathā* dated Samvat 1558 (=1501 A D) and painted at *Śrī-Pattana* (Patan) shows that the Jaina patrons spared no money and effort to make some illustrated copies of the *Kalpa-sūtra* as a pious act of dedication The Devasano Pado's manuscript of the *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* for the first time brought to our notice by Prof W Norman Brown, showed that Jaina painting did not confine to only stereotyped themes followed blindly but could also take recourse to other aids such as rich border decoration to add to the sumptuousness of the book-illumination The painter of Devasano Pado manuscript did not fight shy of drawing material for his decoration not only from the decorative motifs of the Hindu temples consisting of the Apsarasas, Gāndharvas, flowers and trees, armies on the march, but also from the carpets and textiles of Persian origin As a matter of fact in border decorations, the painters of the Devsano Pado *Kalpa-sūtra* introduced contemporary soldiers engaged in fighting, marching and enjoying other aspects of life, birds and animals, their hunters and landscape The compositions of the Devasano Pado which at time are full-page illustrations also show that the painter was in a position to paint elaborate themes and use such costly colours as gold, ultramarine and carmine without any care for their cost

However though the date of the Devasano Pado *Kalpa-sūtra Kālaka-kathā* could be suggested as 1475 A D there are scholars who have suggested a much later date Prof Norman Brown suggested the date in the Akbar period It may be noted here that in one of the decorations, a Muslim soldier is shown with a hand-gun This, we may incidentally note, need not prevent us from assigning this manuscript to c 1475 A D The *Kālaka-kathā* attached to the Jamnagar *Kalpa-sūtra* painted at Patan also contains a figure holding a gun

The Jamnagar manuscript not only uses the decorative motifs of the Devasano Pado *Kalpa-Sūtra* but also other patterns and motifs which we come across in Western Indian art for the first time A few pages

from this *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* are illustrated here in figs 12–13 just to give the reader some idea about this richly decorated manuscript The majority of the pages have patterns drawn from textiles and calico printing, and geometrical figures and birds play an important part in the decoration However a constant source of inspiration to the artist seems to have been contemporary sculpture and wood work from Gujarat From this source they have drawn the figures of dancers and musicians in countless different poses, Kinnaras, Apsarasas, gods and goddesses, processions, hunting scenes, birds and animals, rocks and monkeys, and the landscapes from another important item in the decorations

It also seems that in the decoration there appear scenes from some Jaina stories probably contained in some commentaries of the *Kalpa-sūtra* Another important inspiration in decoration is from Muslim sources It may be averred here that the painter did not find his inspiration from Persian sources directly but from the contemporary Muslim culture in Gujarat and he did not hesitate to draw upon this source

In keeping with the Devasano Pado manuscript the Jamnagar manuscript originally painted at Patan has also taken recourse to elaborate compositions The decoration sometimes is stretched to such a point that the compositions loose their coherence However, it may be noted that so far as the *Kālaka-kathā* is concerned the themes treated are of much greater elaboration and originality than known hitherto, the material is so profuse that one wonders whether an indigenous school synthesising the Persian and Indian elements had not come into being at least 100 years before the Mughal school It is a bold statement to make and the opinions may perhaps sharply differ but in the face of overwhelming evidence nothing else could be said

Groups III–IV

In 1526, an event of great magnitude took place Bābar defeated Ibrāhim Lodi on the battlefield of Panipat and thus began a new chapter in the history of India Inspite of the vagaries of fortune which caused Humāyun, the son and successor of Bābar, to lose his throne to Sher Shah, he was able to regain it after sometime He had however very little time to consolidate his gains It was left to his great son Akbar not only to consolidate and unite India, administer it wisely, but also to interpret and synthesise its great culture for the benefit of posterity Among the most significant contributions which he made may be

ly decorated marriage-pavilion (Colour plate II, Fig IV), the carefully drawn figure of Candraprabha with his white carnation and the coy figure of the bride, the Brahmanas and others witnessing the scene are well rendered In order to relieve the monotony of monochrome background the painter has painted plaintain and other decorative trees and the peacocks perched on the terrace A panel of faces appears in the background Here as well in the white of Candraprabha's carnation and in the *dhotis* of the *Brāhmanas* mica is used

The momentous discovery, from Jamnagar, of a richly illustrated copy of *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-Kathā* dated Samvat 1558 (=1501 A D) and painted at *Śrī-Pattana* (Patan) shows that the Jaina patrons spared no money and effort to make some illustrated copies of the *Kalpa-sūtra* as a pious act of dedication The Devasano Pado's manuscript of the *Kalpa-sūtra* and *Kalaka-kathā* for the first time brought to our notice by Prof W Norman Brown, showed that Jaina painting did not confine to only stereotyped themes followed blindly but could also take recourse to other aids such as rich border decoration to add to the sumptuousness of the book-illumination The painter of Devasano Pado manuscript did not fight shy of drawing material for his decoration not only from the decorative motifs of the Hindu temples consisting of the Apsarasas, Gāndharvas, flowers and trees, armies on the march, but also from the carpets and textiles of Persian origin As a matter of fact in border decorations, the painters of the Devsano Pado *Kalpa-sūtra* introduced contemporary soldiers engaged in fighting, marching and enjoying other aspects of life, birds and animals, their hunters and landscape The compositions of the Devasano Pado which at time are full-page illustrations also show that the painter was in a position to paint elaborate themes and use such costly colours as gold, ultramarine and carmine without any care for their cost

However though the date of the Devasano Pado *Kalpa-sūtra Kālaka-kathā* could be suggested as 1475 A D there are scholars who have suggested a much later date Prof Norman Brown suggested the date in the Akbar period It may be noted here that in one of the decorations, a Muslim soldier is shown with a hand-gun This, we may incidentally note, need not prevent us from assigning this manuscript to c 1475 A D The *Kālaka-kathā* attached to the Jamnagar *Kalpa-sūtra* painted at Patan also contains a figure holding a gun

The Jamnagar manuscript not only uses the decorative motifs of the Devasano Pado *Kalpa-Sūtra* but also other patterns and motifs which we come across in Western Indian art for the first time A few pages

from this *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* are illustrated here in figs 12-13 just to give the reader some idea about this richly decorated manuscript The majority of the pages have patterns drawn from textiles and calico printing, and geometrical figures and birds play an important part in the decoration However a constant source of inspiration to the artist seems to have been contemporary sculpture and wood work from Gujarat From this source they have drawn the figures of dancers and musicians in countless different poses, Kinnaras, Apsarasas, gods and goddesses, processions, hunting scenes, birds and animals, rocks and monkeys, and the landscapes from another important item in the decorations

It also seems that in the decoration there appear scenes from some Jaina stories probably contained in some commentaries of the *Kalpa-sūtra* Another important inspiration in decoration is from Muslim sources It may be averred here that the painter did not find his inspiration from Persian sources directly but from the contemporary Muslim culture in Gujarat and he did not hesitate to draw upon this source

In keeping with the Devasano Pado manuscript the Jamnagar manuscript originally painted at Patan has also taken recourse to elaborate compositions The decoration sometimes is stretched to such a point that the compositions loose their coherence However, it may be noted that so far as the *Kālaka-kathā* is concerned the themes treated are of much greater elaboration and originality than known hitherto, the material is so profuse that one wonders whether an indigenous school synthesising the Persian and Indian elements had not come into being at least 100 years before the Mughal school It is a bold statement to make and the opinions may perhaps sharply differ but in the face of overwhelming evidence nothing else could be said

Groups III–IV

In 1526, an event of great magnitude took place Bābar defeated Ibrāhim Lodi on the battlefield of Panipat and thus began a new chapter in the history of India Inspite of the vagaries of fortune which caused Humāyun, the son and successor of Bābar, to lose his throne to Sher Shah, he was able to regain it after sometime He had however very little time to consolidate his gains It was left to his great son Akbar not only to consolidate and unite India, administer it wisely, but also to interpret and synthesise its great culture for the benefit of posterity Among the most significant contributions which he made may be

mentioned his foundation of the Mughal school of painting From the very beginning, he was struck with the possibilities of the Indian Painting as it existed in his days but he also knew that if Indian painting was to part in the composite culture which he was building up, it must be given a fresh orientation And this could only be done if the best from Indian and Persian cultures were to be synthesised For that purpose he invited artists from Persia and employed a large number of artists hailing from Gujarat, Kashmir and Delhi-Agra region to establish on a sound footing a national school of painting And there is no doubt that he was successful in his attempt

Not only were manuscripts illustrated in the Imperial ateliers under the direct supervision of the Emperor, but these ateliers trained a large number of painters in the new techniques Naturally all of these painters could not be employed in the Imperial ateliers They had to seek their livelihood away from the capital This migration of the painters must have started at an early date So far as Gujarat is concerned, it seems to have taken place in the last quarter of the 16th century However we must note one factor here Gujarat was the land of conservatism in the field of painting There were painters who were carrying on somewhat mechanically the formula handed down for generations And it was no easy matter to divert them from the sacred path of tradition The difficulty of the new movement must have been further enhanced by the conservative tendency of the patrons who were used to a particular kind of painting However, from the available evidence it is clear that slowly but steadily Mughal technique began gaining an upper hand in Gujarat But to do so it had to effect compromises with the firmly rooted indigenous traditions Apparently the painters from Gujarat and Malwa and probably other parts of India accepted certain elements in figure drawing costume, etc preferring the monochrome background and enamel-like colours for a long time But as time advanced they began also adopting certain elements of Mughal landscape as well But it must be acknowledged that the Mughal School could not completely change the phase of indigenous painting The compromise effected between the two gave birth to a new mode of expression which we call the Rajasthani School The term Rajasthani however is adopted for the sake of convenience since most of the early examples came from Rajasthan but now it has been accepted that the term is of a loose significance and not only used for paintings of Rajasthan origin but also for the paintings of Gujarat, Malwa, Uttara Pradesh, Bundelkhand etc

In the Mughal period again painting outside the Imperial court took two directions In the one case, painting developed what is called the Popular Mughal School for the sake of convenience, in which the Mughal elements are simplified to a certain extent while in the second category, to which most of our illustrated manuscripts belong was created a Folk variety of where the illustrations were cheap and therefore catered to an ever growing clientele Here naturally the technique had to be very much simplified and the composition gave only the barest elements of the story

The Jaina *Bhandāras* have yielded some very interesting material of both the varieties The earliest dated manuscript which shows an improvement in the indigenous technique under the Mughal influence is that of the *Samgrahanī-sūtra* painted at Matar in Gujarat in 1583 A D [19] A casual look at the illustrations will convince one that in the matter of costume and in certain elements of composition including the treatment of the animal figures and trees Mughal influence is palpable However in the use of the monochrome background in which the red, blue and carmine preponderate, in the yellow carnation, in the thickly set features of the women and men, and in the use of *Mudrās*, the ancient indigenous tradition predominates One thing however may be noted that in the placement of the figures those which were in parallel rows in the earlier paintings are now recesssed which gives an elementary idea of perspective This might have been due to the Mughal influence Naturally in keeping with the subject matter of the *Samgrahanī-sūtra* the paintings merely consist of one to four or five figures But in some of the paintings may be seen attempts to evolve conventions which played an important part in the Rajasthan paintings For instance in one painting which depicts the bed-room of a god with attendant figures of women a prototype has been evolved which played a significant part in the future development of Rajasthan painting In the same way the treatment of the Tree of *Leśyas* (Colour plate IV, Fig VI) shows an advance in composition and in the placements of figures engaged in different acts All this could not have been imagined without the new knowledge But in the treatment of the dancers and musicians arranged in a single row the older tradition makes itself felt

The chief interest however of the paintings is the treatment of the trees and animals and birds which though treated singly show a new approach which combines realistic and decorative elements The water

---

19 Anand Krishna, *op cit.* *Marg*, Vol XI, No 2, pp 18–21

is treated in a basket pattern, the hills consist of thick zig-zag sectors, painted white, black, blue and carmine

However while the Matar-Manuscript shows how painting in Gujarat was reacting to the new conditions, a painting from another copy of the *Samgrahanī-sūtra* dated in 1587 A D, painted at Cambay (fig 20), shows that conservatism was still able to preserve its hold The women in this painting are directly descended from the earlier prototypes with yellow carnation wearing the typically Indian costume with pompoms attached[20] to the ornaments, the room where they sit has a red background and decorative hangings Above all the angularity of the draughtsmanship shows the strangle-hold of the tradition

That the tradition was not different in the painting of the *Samgrahanī-sūtra* is evident from illustrations of a *Samgrahanī-sūtra* dated 1650 A D and painted at Navharnagar identified with Navghar in Bikaner State Here the paintings verge on the folk style The elaborateness and careful finish of the Matar manuscript is no longer there In the hill scenes depicted in this manuscript only the primary colours are used and even the background has been eliminated

There is another manuscript of *Samgrahanī* (undated) in which the Mughal influence, so far as figures are concerned, is very apparent The composition however is again confined to single figures appearing in compartments with red background The water is represented by a basket pattern and the hill by a pile of meandering lines shaded with white and pink (Fig 32) Its provenance may be Gujarat Such manuscripts of the *Samgrahanī-sūtra* show that there was a good demand for them, as the scenes of gods and goddesses, hells and punishment, charts of *dvīpas* etc were of great popular interest

While the illustrated manuscripts of the *Samgrahanī-sūtra*, following the Matar *Samgrahanī* in the treatment of themes, became very popular, the illustrated manuscripts of the *Uttarādhyayana* in the new style are not so common A manuscript of *Uttarādhyayana-sūtra* from Anjar in Kaccha is therefore of special interest (Figs 21-23) A significant point about the manuscript is that almost all the figures, human as well as animal, are painted in burnished gold The background is usually ultramarine relieved by patches of red, against which the figure drawing is done The ultramarine ground is covered with

20 Use of Pompons started earlier though it was occasional

flowers The draughtsmanship, though angular, is very restrained The face is generally in three-fourths profile though the farther cheek is very much pinched The female figures, though not many in number, remind us of the early Bundi type But they seem to represent the contemporary local types Though the use of gold is not conducive to sobriety yet it gives a very picturesque effect to the composition Obviously this satisfied the rich donor of this manuscript Though the manuscript is not dated, it could be dated c 1600 A D because the costume and the format are typically of the Akbar period

In the seventeenth century when the Mughal technique had established itself, Rajasthani styles in various forms and varieties came into existence in different parts of North India These new styles whether based on the popular Mughal style or in the indigenous tradition influenced by Mughal style are replete with the joy of new discovery We know that in this period Sanskrit classics like the *Gītagovinda*,[21] *Amarusataka*[22] and the *Rasamañjarī*[23] were being illustrated but so far illustrated manuscripts of Kālidāsa's works were not available Though works on poetry were being copied and illustrated in Gujarat, Marwar and Malwa, U P also seemed to have become an equally important centre An illustrated manuscript of the *Kumārasambhava*, unfortunately incomplete, was painted at Nautanpur (which should be somewhere in Western U P), in the year V S 1701 = 1644 A D , written by a Jaina which shows that the Jainas of the period illustrated their books in what is known as Popular Mughal style which is a very happy combination of indigenous and Mughal traditions[24] The background is saffron, green, pink and red In three paintings at least this background is relieved by an introduction of picturesque landscapes consisting of decorative flowering trees, birds, variegated hill, and in one case a river in the foreground In two paintings, however, following the older tradi-

21 Khandalavala, Karl, A Gīta-Govinda series in Prince of Wales Museum, *Bulletin of the Prince of Wales Museum*, No 4, pp 1–18, and plates

22 Moti Chandra, An illustrated set of the Amarusataka, *Bulletin of the Prince of Wales Museum of Western India*, No 2, 1951–52, pp 1-63 and plates

23 Khandalavala and Moti Chandra, The Rasamañjarī paintings in Basohli school, *Lalit-kalā*, No 3, pp 26–38 and plates

24 For a late illustrated manuscript of *Śākuntala* see, Adris Banerjee An Illustrated Hindi Manuscript of Śākuntala dated 1789 A D, *Lalit-kalā*, Nos 1–2, pp 46–55 and plates

tion, the background is plain Both the male and female types confirm to the Popular Mughal type The figures are carefully drawn and the women usually wear transparent *cādars*, and *colīs*, coloured skirts and ornaments The sky is always painted as cloudy The combination of the subtle colour scheme, the landscape, and the dainty female figures bring out the spirit of the *Kumārasambhava* (Fig 25) [25] Another manuscript of *Kumārasambhava*, preserved in the National Museum, New Delhi, is dated in V S 1732=1675 A D

The illustrated copy of the *Meghadūta* painted in 1669 A D at *Asanīkotta* which could be identified with Asani near Jaunpur is another interesting document which shows that the so-called Rajasthani style had travelled as far as Jaunpur in eastern U P in the seventeenth century A D Historically speaking Jaunpur seems to have been an important centre of painting as exemplified by the *Kalpa-sūtra* dated 1465 A D from the Hamsavijaya collection But it is not known how in the course of two centuries painting in Jaunpur developed From this manuscript however it is evident that Jaunpur must have been a strong centre of painting at least in the 15th to 17th century It is interesting to note that the *Meghadūta* miniatures are not in the Popular Mughal style but in a very picturesque local style The composition is either divided into panels or represented as a unified composition The background is usually red with patches of yellow in one case Both male and female figures are rather short and shown as pink in complexion Women wear the typically Rajput female costume, which is trimmed with pearls The painter has shown a real feeling for landscape In one case a peacock is shown cawing on a tree, in a second place the Yaksa seated in a mountainous landscape under a tree is offering flowers to the clouds, in a third place in a garden of Alakā the Yaksī is playing music and in another place a monkey is shown climbing a tree As a matter of fact a very happy combination of colours, landscape and draughtsmanship bring out the lyrical spirit of the *Meghadūta*

---

25 Compare, Khandalavala and Moti Chandra, *Collection of Sir Cowasji Jehangir-Miniatures and Sculptures* (Bombay, 1965), p 17 and colour plate illustrating a folio from the *Gīta-Govinda* in Popular Mughal Style

Also see, Khandalavala, Moti Chandra and Pramod Chandra, *Miniature Paintings from Shri Motichand Khajanchi Collections*, pp 26-29 and figs 22-25, colour pl B and frontispiece

The story of *Naladavadantī* had also become very popular in the seventeenth century and there are at least two sets known in the Popular Mughal style, probably from Gujarat One of these is in the collections of Prince of Wales Museum, Bombay (Fig 36) and dates from about c 17th Century A D while the other is in collections of Muni Śrī Punyavijayaji (Figs 38–39), written on thick brittle paper In the painting where Nala as a *Kubja* (hunch dwarf) is driving the chariot of Rituparna to Kundinapura to attend the pretended *Svayamvara* of Damayantī The landscape is represented by a couple of trees painted in Mughal style with a plain light blue background

That this Popular Mughal style was not confined only to U P but was also followed by a section of artists in Gujarat and Rajasthan and Malwa is apparent from the picture in which the chariot and the trees are depicted in Mughal style The monochrome background however shows that it belongs to the Popular Mughal style Male costumes show *cākadār jāmā* and the figures imitate the work of Śālivāhana who is known to have painted a *Vijñaptipatra* for the Jainas[26]

A page from *Krisnaveli* shows that at times in Rajasthan, Marwar, and also Gujarat even in about 1650 A D the liveliness of the early paintings in colours, landscape and draughtsmanship is preserved (compare fig 29) An appropriate background is provided for Krisna's dance by conventional trees and animals and the lotus flowers growing in the Jamuna in the foreground

Another manuscript datable to the first half of the seventeenth century done in the new style influenced by the Mughal school is the illustrated manuscript of the *Jambudvīpaprajñapti-prameya-ratnamañjūṣā-ṭīkā* dated about 1604 A D The background is generally blue and red and the action takes place on the same plane However the earlier simplicity gives place to a more complicated composition in which sometimes the predetermined places of the characters import an idea of simple perspective to the painting (Colour plate VI, Fig X) However in the miniature depicting the of meeting two Jaina monks, the composition follows an older convention The use of mica is noteworthy

Groups V-VII

In the seventeenth century the *Rāsas* containing different Jaina stories became popular The illustrations are generally of folk variety

26 Pramod Chandra, Ustād Śālivāhana and the Development of Popular Mughal Art, *Lalit-kalā*, No 8, pp 25 ff, and colour plate A

with the result that only a few figures painted against the background indicate the stories There are three manuscripts of *Candarāsa*, one painted in 1712 V S (=1655 A D) at Vyaghrasenapura, another painted in V S 1716 (=1659 A D) at Surat and a third painted in Poona in 1812 A D The *Candarāsa* or *Śrī Candarāsa* painted at Surat however is of greater interest as the figures are more carefully painted and the action as shown in the battle scene is vigorous Most of these pictures bear labels which inform us about the incidents The monotony of the usually red background is enlivened by the introduction of the flowering plants The importance of this Surat manuscript lies in the fact that it shows the datable evidence of Gujarati (probably) Folk-style of the seventeenth century Another complete manuscript of this style, this time the Hindu *Durgā-sapta-śatī*, painted at Surat in V S 1776 (=1719 A D) is preserved in the Prince of Wales Museum, Bombay (Fig 28)

In the second half of the seventeenth century Marwar and its contiguous area consisting of the former states of Sirohi, Jodhpur and Bikaner developed their individual modes of expression All kinds of subjects, including the *Rāginī* paintings, *Durgāmāhātmya* and Jaina manuscripts, were being painted From the available evidence it is evident that the former state of Sirohi was also an important centre of painting At least the *Vijñaptipatra* of 1737 A D from the Khajanchi collection (Fig 27) is a sort of a sheet anchor for suggesting the provenance of a group of paintings to which may be added the illustrations from a manuscript of *Durgāmāhātmya* in the collections of the Prince of Wales Museum and a set of *Rāginī* paintings distributed in the various collections including the Prince of Wales Museum (compare for example the Vibhāsā Rāginī of c middle of eighteenth century in the Prince of Wales Museum, No 57 16[27]) Though again it is difficult to be sure whether these paintings are from Sirohi or south-west Marwar, the finest illustrated manuscript in the Sirohi-Marwar style is the manuscript of *Upadeśamālā Bālāvabodha* from Devsano Pado dated in V S 1765 (=1708 A D)

The paintings, though of a small format, try to illustrate some

---

27 Also see Lee, Sherman E , *Rajput Painting* (New York, 1960), pl 22, illustrating a scene from *Pañcākhyāna* (wrongly labelled as marriage procession but depicting a scene of festivity on the river bank and referring to a story of a Kolika getting enamoured of a princess) This painting shows much affinity with the Sirohi School

central points of each story But one must know the story fully before identifying the incidents In some stories the painter has followed the text almost in a short hand manner combining one or two or even three incidents of a story without following any order Ordinarily the paintings are divided into panels with monochrome background in which the colour patches are used, or the pictures are composed without any decision (Figs 24-26)

The colours are enamel-like red, lacquer red, deep blues, yellows, carmine, brown, etc are used with a grand effect The figures are generally short in stature but the features both of male and female are well rendered The eyes are large and pointed and the nose is sharp (Coulur plate V, Fig VIII)

There is nothing unusual in the costume which is of the early eighteenth century Rajasthani type except that the turbans are definitely of the Jodhpur type (figs 25-26) Though in most of the paintings landscape hardly plays any part in some of these the painter has shown a real understanding of the landscape (Colour plate VI, Fig IX) The trees with a very thick foliage show a pleasing realism The water is treated in a naturalistic manner and the treatment of the hills in mass recalls later Mughal tradition The animals are represented mostly in a realistic manner Independent landscapes are rather rare in Rajasthani painting but in one folio at least landscape without human figures is represented As a matter of fact it is marvellous that within a very restricted space the painter is able not only to give a convincing landscape without any human figures or even with human characters. Another distinguishing feature of the miniatures is that while most of the Rajasthani paintings are static the *Upadesamālā* characters are animated with a spirit of action which is the keynote of the stories

We have illustrated here two more manuscripts, one of *Haribala-Caupāi* (dated in V S 1744=1687 A D) (Fig 35), painted in Dhar in Malwa and the other of *Śrī-Cand-rājāno-Rāsa* (dated in 1812 A D) painted in Poona (Fig 40) as dated evidence of painting in the above regions They also show the continuity of art traditions in these regions in the seventeenth and the nineteenth centuries

Catalogue

GROUP I

Kalpa-sūtra and Kālaka-kathā manuscript dated Samvat 1403 = 1346 A. D., in the Collections of Muni Śrī Punyavijayaji

Paper, Size 28 × 8 5 cm Six lines on each page Total folios 132

On folio 132 A, we have an entry in the margin, perhaps by another hand Samvat 1403 (V S 1403 = 1346 A D), on folio 99b, where the text of the *Kalpa-sūtra* ends, we have in lower margin, the following inscription — श्री विक्रम सवत् ५०५ वर्षे श्रीमहावीरचित्कोषे प्रतिरिय(य)मुक्ता वाच्यमान चिर नदतु which means that in the year 1505 of the Vikrama Era, this manuscript was deposited in the Mahāvīra *Bhandāra*

This means that the manuscript was written and illustrated at an earlier date and that somebody had purchased this manuscript in Samvat 1505 (= 1448 A D) and deposited in the Mahāvīra Library (*Citkosa*) Perhaps the real date of the manuscript appears in the lower margin of folio 132b as Samvat 1403 (= 1346 A D) and the possibility is that the last folio of this manuscript which might have contained an elaborate description of the original donor, provenance, date, etc was perhaps mutilated and that somebody had added the inscription (on folio 132b) to preserve the date before the mutilated page was lost

There is a possibility that this later addition of the date was made when the last page which perhaps contained the *Prasasti* of the donor disintegrated That the date is not forged is apparent from the

other external evidences, such as the size, the writing, the number of lines of the folios etc

Folio 36 B Birth of Mahāvīra

In the lower panel, Trisalā is lying on bed with an attendant standing on the right She is dressed in a green *colī* and a patterned skirt and *cādar* Red background, the halo painted on blue background

In the top panel, Indra is carrying the baby Mahāvīra in his hands He is accompanied by *Chatra*- and *Cāmara*-bearers and musicians This scene gives an individual interpretation of the theme and is full of movement

Apparently it is a convention in this painting that though figures are painted in gold the faces are set out by using an indigo blue background So far the fourteenth century illustrated manuscripts are known to have used gold sparingly, but this manuscript seems to be an exception The draughtsmanship is almost the same as the draughtsmanship in other fourteenth century manuscripts Size 7×8 5 cm

(Colour plate I, Fig 1)

Folio 3 A Fourteen Dreams of Devānandā

In the upper panel appear the fourteen dreams, namely the elephant, the bull, the lion, flower garland, Laksmī, a standard, the lake, the ocean, the *simhāsana* and *vardhamāna* The symbols are very delicately painted in gold on red background

In the lower panel Brāhmanī Devānandā is sleeping on a golden cot, holding a lotus in her left hand In one corner may be seen a flower pot Red background, with a blue strip apparently intended for clouds

The draughtsmanship is soft and pleasing The extension of the farther eye in no way detracts the composition The nose and the chin are pointed and the smiling tips are tinted red. Size 7 2×8 5 cm

(Fig 2)

Folio 99 B Jaina monk with disciples and laymen

The scene is laid in a monastery On the left a Jaina *ācārya* is shown seated on a golden *simhāsana* preaching to the congregation In front of him is the *sthāpanācārya* There are eight men and women among the devotees The disciple holding a manuscript scroll in his hand is seated on a round blue *gaddi* Red background

All the figures are painted in dull gold which does not disturb the view The figures follow their prototypes painted on early Jaina

wooden panels The monk has a very noble appearance, the figure though *somewhat exaggerated is very carefully drawn The white and* slightly red eyes with black pupils are realistically drawn The room is furnished with *bandanvārs* (hangings) The lintel copies some wooden prototype Segments of blue edged with gold represent the sky Size 9 × 8 7 cm

Folio 113 A Siddhārtha and Trisalā

Siddhārtha wearing a blue-flowered *dhotī*, an *uttarīya* and ornaments is seated on a golden *caukī*, holding a sword Facing him is seated Trisalā on a golden stool wearing a *colī*, *hamsa-dukūla* and ornaments A red background with strips of blue edged with gold perhaps indicate room hangings Size 8 7 × 6 cm

Folio 132 A Kālakācārya with four-handed Indra

The scene is laid inside a monastery On the left Kālaka is seated in a golden throne furnished with a blue cover In front of him lies the *sthāpanācārya* On the right stands the four-armed Indra offering his salutations to Kālaka Golden room hanging, red background with strips of blue edged with gold indicating clouds Size 9 × 7 cm

(Fig 3)

Kālaka-kathā, *circa* 1430 A D from Collections of Muni Śrī Punyavijayaji

Size 29 × 10 cm Total Folios . 26

No colophon or date

On the basis of two illustrated manuscripts made at Mandu in the fifteenth century it could be said that it was an important centre of art

The earliest Mandu manuscript of the *Kalpa-sūtra* is dated 1439 A D It proves that Mandu painting, though actually influenced by the Western Indian tradition was not a mere carbon copy of the School of Patan[28] The illustrations show that in the colour scheme, draughtsmanship and compositions, the painters of Mandu had evolved their own conventions The draughtsmanship is of a very superior quality, the colours are enamel-like and the landscape is mostly confined to variegated clouds treated dramatically

Fortunately this limited material on the School of Mandu is further augmented by an illustrated copy of the *Kālakācārya-kathā* in the collection of Muni Śri Punyavijayaji which compares favourably with the 1439 A D Mandu manuscript of the *Kalpa-sūtra*[29]

Folio 24 Meeting of Kālakācārya and Indra in the garb of a Brahmin

In this picture Kālakācārya and the features of the Mandu School are apparent The background is deep red, the carnation is yellow, the draughtsmanship is careful and the details of furniture are rendered carefully The variegated hanging clouds as in the Mandu *Kalpa-sūtra* complete the picture

Size 6 2 × 7 cm approx

Folio 4 B Kālaka and Garddabhila

The illustration shows Kālaka preaching to King Garddabhila Both are seated on thrones with a *chatra* (umbrella) between them and stylised trees behind In the foreground are an elephant, a horse and three miniature trees Note the skyline of heavy clouds Red background Size 9 × 9 8 cm (Fig 4)

Folio 12 B Defeat of Garddabhila and bringing him in captivity before Kālaka

The illustration is divided into two panels, the upper one, representing Garddabhila on the right, on city ramparts, with the braying she-ass in front, which latter is being shot with arrows by the Sāhī king and his soldier

The lower panel illustrates the scene of Garddabhila being brought in captivity by the Sāhī king before Kālaka seated on throne Note the costume of the Sāhis which must be that of contemporary Muslim courtiers at Mandu Yellow carnation of Kālaka and Garddabhila, and pinkish red of the Sāhīs wearing blue, green and yellowish *jāmās* Size 7 5 × 10 cm (Fig 5)

GROUP II

Śatruñjaya Māhātmya (c 1420 A D) from Collections of the L D Institute of Indology, Ahmedabad, (Sagara, No 285)

Size 30 × 11 cm approx Total folios 227

No colophon, but written possibly in *circa* latter half of the fourteenth century A D or before c 1420 A D , only the *Prathama-Khanda* of the

28 Khandalavala and Moti Chandra, A Consideration of An Illustrated manuscript from Mandapadurga (Mandu), dated 1439 A D *Lalit-Kalā*, No 8, pp 8–29

29 Pramod Chandra, Notes on Mandu Kalpasūtra of A D 1439, *Marg*, Vol II, No 3, pp 51–54

whole *Śatruñjaya Māhātmya* composed by Dhanesvarasūri is available in this Manuscript

Folio 153 A Bharata looking into a mirror and obtaining Highest Knowledge

The above title is suggested by an inscription in the margin which reads —अत्र आदर्शमध्ये भरतज्ञानम् ।

Divided into two panels, the lower panel shows a big mirror placed on ground in front of which stands Bharata Cakravartin (Bharata, the World Conqueror) fully dressed after his bath, looking in the mirror After finding the ring loose on his finger, he thinks of old age and of the evanescence of life and its pleasures

The upper panel seems to represent Bharata offering his prayers to the Lord Behind him stand his two queens This may possibly represent a scene after he decided to become a monk Red background

Note the superficial use of gold and mica used for white in certain cases Mica is also used in the *Śāntinātha Caritra* manuscript dated 1453 V S (=1396 A D)

In the left margin of this is a small figure seated on a big lotus He appears like Pundarīka the chief *ganadhara* of Risabha, or the figure may also represent the monk Bharata after he had attained *Kevalajñāna* Size 7 x 11 cm

(Colour plate I, Fig II)

Śāntinātha Caritra dated 1453 V S (=1396 A D from collections of the L D Institute of Indology, Ahmedabad (No Sagara, 285)

Size 26 4 x 11 2 cm — *Total folios* 156

The work was composed by Ajitaprabhasūri, pupil of Vīraprabha who was the pupil of Tilakaprabhasūri, in V S 1307 (=1250 A D), probably at Candrāvatī near Abu, according to Prasasti verses at the end

Colophon Later in different writing and light black ink is written—सवत् १४५३ वर्षे वैशाप मासे । शुक्लपक्षे पचम्या तिथौ वेचा सुत खेला XXXXX सुत XXX हराज डाढा समस्त कडुव युतेन श्री सिद्धान्ती गच्छे श्री नाणचन्द्रसूरि तत्पट्टे अजित उपदेशेन श्री शातिनाथचरित्र लिखार्पिती । ग्रथाग्र० ४९११ ॥

In the Samvat year 1453, on the fifth day of the bright fortnight of the month Vaisākha was written Śrī-Śāntinatha-Caritra

The folios have a big red circle in either margin and a third in

the centre showing the survival of the palm-leaf tradition in the beginning of the paper manuscript period

The date given above, in a different handwriting, could be taken as the lower limit if not the original date of this copy However Moti Chandra assigns it to the late 15th century A D

Folio 111 B *Samavasarana* of Śāntinātha

The Jina in the centre is in light yellowish red, the central fortification of the *Samavasarana* is in gold Red background
Size 6 9 × 10 5 cm (Frontispiece)

Folio 106 B Fourteen dreams of the mother of Śāntinātha

This is a very common theme in the *Kalpa-sūtra* miniatures The fourteen dreams are shown in the two upper panels

The lowest panel represents the queen lying on a cushioned bed over which is shown a long bed-spread This mode of representing the bed-spread, is especially noteworthy As this characteristic appears in the 1439 Mandu *Kalpa-sūtra*, also note the pointed *sārī* ends

The manuscript was very probably painted in Gujarat, at Patan
Size 9 × 11 2 cm

Folio 107 A The Parents of Śāntinātha

The mother of Śāntinātha reports her dreams to her husband and the interpretation offered by astrologers

In the upper panel are shown the king and queen on the cushioned seats, conversing Red background

In the lower panel are seated two prognosticators interpreting the dreams They are represented as bearded Brahmins wearing the sacred thread The one on the left is writing or drawing up a chart, the other is holding a book

Folio 107 B Birth of Śāntinātha and his first bathing by Gods

The scene is divided into two panels The upper panel shows the mother of the Jina on a bed with the child by her side, attended by a maid The small blue and white end of a canopy is shown in one corner In the centre is hung a pot of milk or curds which indicates some contemporary custom of the labour-room

The mother wears a pink scarf, a green choli, and a pink lower garment She has a circular *tilaka*-mark on forehead The scarf of the maid, is blowing behind her head, a convention which is more marked

later in the *Mahāpurāna* and *Kalpa-sūtra* from Yoginipura published by Moti Chandra and Khandalavala [30]

In the lower panel, the lavation of the Jina is performed by the gods and Indras on the Mount Meru Red background and the sky line on two ends

Folio 111 A (Right end) Vārsikidāna of Śāntinātha
(Left hand) Dīksā of Śāntinātha

The small panel on the right end of the folio depicts Śāntinātha sitting on a raised throne shaded by an umbrella He is giving alms to a Brahmin carrying a stick, and standing in front, a small figure of an attendant is shown in the background The treatment of figures in the background, shown above the figures in the foreground, reminds us of the Mandu style *Kālara-rathā* discussed above The treatment of the figure of the Brahmin is typical and very common in *Kalpa-sūtra* paintings and the miniatures of the *Bālagopālastuti* from Western India Note the sky line in the corner which again is met with in the Mandu style *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* manuscripts referred to above Size 10 1 × 6 8 cm approx On the left end corner is illustrated in a small panel, the *Dīksā* (renunciation) of Śāntinātha, wherein the composition is artistically divided into two halves by the long stem of a stylised tree, on one side of which sits Śāntinātha plucking out his hair while on the other side sits Indra receiving the hair in his open palms Mark the different treatment of the skyline Red background Size 10 1 × 6 2 cm approx (Fig 6)

Damayantī-kathā-campū from the collections of the L D Institute of Indology (Nagarasheth collection, manuscript No 2134)

Size 31 5 × 10 5 cm Incomplete manuscript

This long paper manuscript, whose folios imitate the size of the palm-leaf with three red dots in the centre and the two margins, suggests the survival of palm-leaf manuscript tradition The manuscript is in a bad state of preservation with its two paintings partly worn out and defaced

The work is a *Kathā* written in *Campū* style with passages in both prose and verse form, composed in Sanskrit by Trivikrama Trivikrama was a Hindu writer who invokes Gaurī and Śiva in the opening verse

30 Refer to Khandalavala and Motichandra, Three New Documents of Indian Painting *Bulletin of the Prince of Wales Museum of Western India*, No 7 1958-62, pp 23-31

The illustrations show the beginning of the *Vasanta-vilāsa* tradition On the evidence of the size, the paper and the script of the manuscript it may be dated with confidence between 1400 and 1425 A D All characteristics of the Western Indian palm-leaf Jain miniatures, such as the farther projecting eye, the pointed nose, the squarish face etc appear

Folio 1 A Śiva and Pārvatī

Śiva and Pārvatī invoked in the opening verse of the text Śiva wears the *jaṭā-mukuta*, a snake on his neck, and holds the trident in one of his four hands Pārvatī is seated by his side She wears a crown, ornaments, a *coli* of light green, a scarf and a lower garment She has a circular *tilaka* mark on forehead Red background Size 8 6 x 10 5 cm

Folio 2 B 1 Bhīma, the king of Vidarbha, holding court
2 Bhīma in consultation with his queen

The illustration is divided into two panels The upper panel shows Bhīma with beard and long hair seated on a *Caukī* on the right In front stand two bearded attendants Red background

In lower panel appears Bhīma on a wooden seat with a back-rest, conversing with his queen Red background Colours blue, blue-black, black, green, carmine etc, sparing use of gold in crowns Size 8 7 x 10 5 cm

(Fig 7)

Kalpa-sūtra dated 1547 V S (=1490 A D) copied at Vadnagara (North Gujarat) by a scribe (Vachhaka) of Patan, from the collections of L. D Institute of Indology, Ahmedabad (No 4561)

Size 26 x 11 cm Total folios 130

Colophon Written at the instance of some members of a Nāgara family (Prasasti, Vv 1–5) सवत् १५४७ वर्षे ज्येष्ट सुदि १२ रविवारे लिखित मत्रि वाछाकेन ॥ श्रीपतनिवास्तव्य ॥ छ ॥ श्री शुभ भवतु ॥ छ ॥ कल्याणमस्तु ॥ छ ॥ श्री ॥

In Samvat 1547 on Sunday, the twelfth day of the bright half *of* Jyestha was this copied (i e was completed the copying) by *Mantri* (minister) Vachhaka, native of Patan May good accrue *May there* be well-being

Three dots in a page and red marginal lines

Folio 70 A Gautama-Ganadhara

Labelled in margin as *Gautamajñāna*, the *picture shows Gautama* Ganadhara on seat with a back-rest, in *a monastery decorated* with

cloth (a *candaravo*) Before him lies the *sthāpanācārya*[31] and a pupil is seated nearby In the foreground appears another disciple Gold used in tapestry, ultramarine background Size 11×6 7 cm

Folio 73 B Kāmatha Tāpasa and Pārsva

The upper panel shows the hermit Kāmatha practising penance surrounded by five fires Deep ultramarine background

The lower panel shows young Pārśva with a snake, behind him stands a servant Size 7 5×10 5 cm

Folio 107 A Vajra in his cradle

The child who later became the great Jaina monk Vajrasvāmī is depicted here as sitting in cradle and attended by a Jaina nun sitting by the side of the cradle Most of the figures are painted in gold, blue background, occasionally red and black background[32] Size 7 5×10 5 cm

(Colour plate II, Fig III)

Uttarādhyayana-sūtra copied at Patan (North Gujarat) dated 1549 V S (=1492 A. D) from the Collections of Muni Śrī Funyavijayaji (No. 1/30)

Size 30 4×11 9 cm Total folios 91

Colophon In the handwriting of the scribe of this manuscript, written in black ink on f 91, is the following entry—सवत् १५४९ वर्षे पौषसु वदि १४ गुरौ उत्तराषाढा नक्षत्रे ।

In the Samvat year 1549 (=1492 A D) in the month of Pausa, the 14th day of dark fortnight, on Thursday, in Uttarāsādhā asterism

Later on in a different handwriting in red a long entry is made which says that in Samvat 1599, the Śaka year 1464, Dosī Bhādā, his brother, wife and son and a Śrāvikā named Lādikī presented a copy of the *Uttarādhyayana sūtra* to their teacher at the behest on Punyaprabha-sūri providing with an *avacūri* or annotation (*sāvacūrimayī likhāpya*) The donors, belonging to the Śrīmālī caste, were residents of Patan

Since two clear dates appear the reasonable inference would be that the original copy was written and painted in 1549 V S. (=1492

31 For *Sthāpanācārya*, see, Shah, U P , *Studies In Jaina Art* (Banaras, 1954), pp 113–115

32 Compare for treatment of this theme, Brown, W Norman, *A Descriptive and Illustrated Catalogue of Miniature Paintings of the Jaina Kalpasūtra* (Washington, 1939), pp 59, 61 and figures 142, 143.

A D) and that fifty years later Bhādā and others who bore the expenses, got a short commentary added to it

Folio 7 A Evils resulting from idleness and procrastination

The *Uttarādhyayana*, ch 4, verses 3–7 state that a wise man must always be alert like the (mythical) Bhāranda bird

The topmost panel represents a gateway with a goose in the centre Red background

In the central panel a monk is resting on a cot and therefore appears idle In the lower panel, on the right, is the double-headed Bhāranda bird, there is a *kalasa* in the centre and on the left end sits a monk who is alert

The monk's robe was painted silver of which only traces remain Gold is used sparingly in the pilasters, the treatment of pavilions etc Size 6 2×11 9 cm

(Fig 8)

Folio 19 A An incident from the story of Muni Harikesī Bala

Bhadrā, a princess, requests Muni Harikesī Bala (meditating in a standing position), to marry her, but the monk refuses

Three people shown by the side of the rivulet on the left represent the ignorant people who used to scoff at that ugly monk belonging to the Cāndāla caste

Compare figs 37, 38, 39 and 40 published by Prof W Norman Brown in *Manuscript Illustrations of the Uttarādhyayana-sūtra*[33], where the scenes are differently represented Red background Size 7×11 cm approx

Folio 46 B Kesī and Gautama conversing

The story of the dialogue between Kesī and Gautama, the followers of Pārsva and Mahāvīra respectively, is narrated in the *Uttarādhyayana-sūtra*, ch 23 Cf Norman Brown, *op cit*, figures 89, 90, 91 The representation of the flamboyant rock is noteworthy Mica used in garments of the monks Red background Size 7 6×11 9 cm

(Fig 9)

33 Brown, W Norman, *Manuscript Illustrations of the Uttarādhyayana-sūtra*, (New Haven, 1941) figs 37–40, pp 17–18

Folio 8 B Ksullaka Nirgrantha

Probably the story of an ordinary (*ksullaka*) monk (Nirgrantha) The scene refers to ch VI of the *Uttarādhyayana-sūtra* and depicts a Jaina lay woman in the act of giving alms to two Jaina monks standing in front The first monk seems to be the teacher while the second one is a disciple, an ordinary monk who does not fully adhere to the rules laid down for monks in receiving alms of rich or costly, delicious recipes Between the monks and the lady are shown three utensils full of the delicious preparations Note the treatment of the pointed end of the *sāri* of the rich lady[34] Size 7 2 × 11 9 cm approx

Mādhavānala-Kāmakandalā Kathā dated in V S 1550 (=1493 A D), written at Patan, collections of Muni Śrī Punyavijayaji (No 1/81).

Size of Manuscript 25 3 × 11 5 cm Total folios 26

Language Sanskrit with interspersed old Gujarati prose Colophon इति माधवानलकामकदलासयोग कथा सपूर्णा समासा ॥ स्वस्ति श्री सवत् १५५० वर्षे वैशाख वदि ११ गुरौ अद्येह श्रीपत्तनमध्ये प्राग्वाटज्ञातीय गाधी सोमा सुत गाधी सिवा पुत्र गाधी षीमा हेमा अप्पा लिप्पिता पठनार्थं ॥ छ ॥

Here ends the story of union of Mādhavānala (and) Kāmakandalā In Samvat year 1550, on Thursday the eleventh day of the dark fortnight of the month of Vaisākha, to-day here in the city of Śrī-Pattana, was this copied by Gandhi Khīmā (and) Hemā, the son of Gandhi Śivā, the son of Gandhi Somā of Prāgvāta family, for his own reading (study) Condition fair with edges worn out

This dated and illustrated manuscript, in the tradition of the *Vasanta-vilāsa* scroll[35] was painted at *Śrī Pattana*, i e Anahilavada Patan, North Gujarat The illustrations of this manuscript are better preserved than those of the *Damayantī-Kathā*

Of the Mādhavānala-Kāmakandalā story, several illustrated scenes are known three of which are published in the *Catalogue of Paintings in Shri Motichand Khajanchi Collection*, Fig No 24 and colour plate B, pp 27-29, and assigned to only seventeenth century A D Like *Vasanta-vilāsa* the *Mādhavānala-Kāmakandalā-Kathā* is of a secular nature

Folio 13 A Kāmakandalā suffering the pangs of separation

The illustration covers the full length of the lower half of the page, in the upper margin appears the label "Kāmakandalā tormented

34 Compare Brown W Norman, *op cit*, Figs 15-16, 26, 86-87, 135

35 Brown W Norman, The *Vasanta-Vilāsa*, pp 145 ff

by the pangs of separation is lying in a forest, her friends persuade her to get up "

Beginning from the right end, one of the confidantes of Kāmakandalā is extending her hand to support her It may be noted that *odhanīs* of all the female figures in this illustration stand out baloon-like at the back of their head, the pointed and fan-like ends of the lower garment may also be noted The women wear ornaments, *colīs*, scarfs and skirts The two women on the right carry cups filled with some potions to refesh the heroine Red background

Note the extended farther eye, the long-drawn collyrium lines, thick eyebrows, and big circular ear-rings

Size 20 × 6 cm (Fig 10)

Folio 13 B Kāmakandalā conversing with her confidantes

Kāmakandalā is seated on the left The confidantes appear on the right Kāmakandalā is wearing a red-dotted white scarf, a green *colī* and white lower garment with blue design Red background, a wavy white and red sky line in one corner represent the sky

Note the sad face of Kāmakandalā and the eager expression of the two confidantes trying to please her

A label on top margin reads ष्वेते वेष धरी वहठी छइ । सखी वात पूछइ ते वात हइआना दुख × कहइ छइ ॥

Kāmakandalā sits putting on white garment The confidantes inquire (about her trouble), she tells them her heart's anguish Size 9 × 9 5 cm

Folio 20 B The king showing Mādhava several young girls for his selection as a bride

The picture shows the bearded king seated on the right holding a sword Before him stands Mādhava, by his side stand two beautiful young girls The king has a U-shaped *tīlaka*-maik on forehead Red background Size 14 6 × 7 7 cm

Folio 24 A King Kāmasena conversing with the two messengers of Vikramāditya captured and brought before him

The hands of first messenger are tied with those of the other standing behind The king is seated in front of them Red background Size 12 5 × 7 5 cm

Folio 24 B Vikramāditya fighting with the army of Kāmasena to win over the latter's daughter for Mādhava

Vikramāditya is attacking the city of king Kāmasena The scene shows two bearded warriors on either side, fighting with swords and shields Red background Size 20 × 8 cm approx

(Fig 11)

Candraprabha-Caritra composed by Devendra Sūri dated 1555 V S (=1498 A D), at Patan, from collections of the L. D Institute of Indology, (Nagarsheth No. 21 36)

Size of Manuscript 30 × 10 2 cm Totol folios 198

Colophon The end reads—चतुःषट्द्वेकसख्ये च ॥ १२६४ जाते विक्रम and then added in margin in smaller handwriting वत्सरे सोमेश्वरपुरेऽत्रैतद्विमासा चरित कृतम् ॥ छ ॥ २१६१ सर्वसख्या ५३२५ ॥ छ ॥ स० १५५५ वैशाप वदि ४ सोमे ल्पित ॥ श्रीपत्तने ल्षित ॥ It means that this Carita work was composed in Somesvarapura in V S 1264 = 1207 A D the copying of this manuscript was completed on Monday, the fourth day of the dark half of Vaisākha in the Samvat year 1555 (=1498 A D), in the city Śrī-Pattana (Patan)

Then in red ink in the margin—साह श्री वच्छा सुत साह सहस्रकिरणेन पुस्तकमिद गृहीत सुत सा० वर्द्धमान शान्तिदास परिपाल्नार्थं. This is a later entry in different hand Three red dots, two in margins and one in centre, in each page Thick red border lines with black thin lines typical of the age (c 1500 A D) Obviously it seems that this last line on folio 198b was copied from folio 199a (now lost, but could have existed once) which might have been torn or ruined

The *Śatruñjaya Māhātmya* and this work are copied on the same size of papers and the style of writing is almost similar

Folio 126 B Marriage of Candraprabha

A well-decorated marriage pavilion supported by pillars, to the right and left of which stand two Brāhmanas and two women The bride and bridegroom stand in the centre of the *mandapa* surmounted by two peacocks and two plaintain trees Red background The lowermost panel has a row of *hamsas*

Mica is used to show the whiteness of the body of Candraprabha Note the beautiful patterns on the skirt and the *dhotī* Colours used are green, black, mica, red

Size 7 4 × 10 4 approx (Colour plate II, Fig IV)

The Kalpa-sūtra and Kālaka-kathā dated V S 1558 (=1501 A. D) painted at Patan from the collections of Ancalagaccha at Jamnagar

Size 27 × 11 cm Total folios 151 of *Kalpa-sūtra* and 13 of *Kālaka-kathā*

The manuscript has, on folio 151 at the end of the text of the *Kalpa-sūtra*, a colophon which reads

सवत् १५५८ वर्षे श्रीपत्तने श्रीखरतरगच्छे श्री पूज्य जिनहर्षसूरिविजयराज्ये आचार्य श्री विवेकरत्न-सूरिशिष्यै श्री साधुहर्षोपाध्यायै श्री सुवर्णकल्पपुस्तके लेख्याचक्रे ज्यो (?) वदूआकेन लिखित

In the Samvat 1558, in the city of Śrī-Pattana, in the Śrī Kharatara Gaccha in the reign of (i e when Śrī Pūjya Jinaharsasūri was the chief pontiff of the group of Jaina monks known as Kharatara Gaccha) Śrī Sādhuharsa Upādhyāya the pupil of Ācārya Śrī Viveka-ratna-sūri, got this golden Kalpa text written by Jyotishī (?) Vaduāka

We hope to publish and discuss the illustrations of this manuscript in greater detail in future when we are able to study the manuscript in the original

Folio 9 A Border decorations of the *Kālaka-kathā* (mostly soldiers in various attitudes)

The text on this folio is written in gold on a dark blue background with all the four borders showing figures of different soldiers of the Sāhi king Obviously the soldiers represent contemporary soldiers in the service of the Sultāns of Gujarat, following the Islamic faith They wear typical big turbans and long *jāmā* and carry daggers, swords etc In the right hand margin of this folio, upon a red background, are painted in the uppermost compartment a pair of soldiers of whom the one with the pinkish *jāmās* appears to carry a gun In the central compartment of this border decoration is a soldier on a galloping horse also probably carrying the gun In the decoration of the borders of the different folios of this *Kālaka-kathā* we find a representation of soldiers in various attitudes, talking, resting, shooting, blowing pipes, riding horses and so on Persian influence in the illustrations of manuscripts from Gujarat is probably not direct but is reflected through the contemporary life of the Sultāns of Gujarat and their courtiers The miniatures and border decorations of this manuscript as also of the Devasano Pado manuscript clearly suggest a blending of Persian and Indian elements by the painters of Gujarat Indian artists have always shown a habit of blending foreign elements in their art without giving up the old heritage

Size 27 × 11 cm

Folio 4 A Game of *Gendī-dadā* (Border decorations of the *Kālaka-kathā*

The border decorations of this folio on its four sides as also in the central margin again illustrate Muslim soldiers in various attitudes, but the principal theme of illustration is the game of ball and stick (*gendī-dadā*), referred to in the text According to the story when young boys (of the Sāhis) were playing this game the ball fell in a well The Sāhi soldiers could not succeed in raising the ball on the surface of water with their skill in archery but Kālakācārya showed his mastery in archery by raising up the ball from the bottom of the well by shooting arrows This is shown in the miniature painting on the left end of the folio which is divided into three compartments, the two lower orders showing youngsters playing the game while the top panel shows a well with a Persian wheel and Kālaka and a muslim soldier trying their skill on the two sides of the well The typical Persian wheel represented in the printing is of rare occurrence in Indian art Especially noteworthy is the treatment of the trees in a stylised way and also in some cases the tradition of the Mughal period Beginning of what is known as Rajasthani painting are certainly to be placed in a period not later than the age of this manuscript
Size 7 × 11 cm approx (Fig 12)

Folio 78 B Obstacles in the path of Jaina monks and nuns

Border decorations of this folio are interesting as illustrating contemporary men and women According to the text on this folio, the illustrations would at best refer to the fourfold Jaina Samgha and the various disciples or followers of Mahāvīra, but instead as stated in a short inscription on top of the left hand border the decorations as well as the miniature on Folio 78 B, depict the various obstacles in the path of the Jaina monk or nun This is an interesting miniature not common to *Kalpa-sūtra* illustrations In the upper panel a lady is resting on a mattress with a cobra behind her, and being shampooed by a disciple nun The lower panel shows a teacher attended upon by a disciple monk The scenes refer to some Jaina story The border decorations of course refer to certain obstacles in the path of Jaina monks But the representations are lively Size 7 × 11 cm (Fig 13)
Border decorations of the *Kalpa-sūtra*

One of the folios shows beautiful border decorations of stylised and other trees and monkeys jumping on rocks and trees, parrots by the sides of trees Mughal influence on the treatment of rocks and trees is noteworthy Size 27 × 11 cm

Folio 107 B Border dercorations of the *Kalpa-sūtra*

The illustrations of the borders include women riding on elephants, a beautiful tree and female dancers in various postures, all depicted on blue and red background The text of the folio is written in gold on monochrome red background while the miniature on the left side is a beautiful painting of richly decorated elephant on which are seated queen Marudeva with attendants, while approaching the Jina Rsabhanātha (not shown) for worship The richly decorated costume of the riders includes a *hamsadukūla* lower garment Figures of riders in the miniature are painted white upon red background Size 7×11 cm approx

GROUP III

Meghadūta dated V S 1726 (=1669 A D), painted at Asani-Kotta, from the collections of the L D Institute of Indology, Ahmedabad No (4083)

Size of the manuscript 25 2×11 cm Total Folios 8

Colophon श्री ॥ रसपक्षमुनिशकरीपतिप्रमिते वर्षे मार्गशीर्षमासे । शुक्लपक्षैकादशीतिथौ । श्री आसणीकोट्टमध्ये । श्रीमत् खरतरगच्छे भट्टारक श्रीमज्जिनचद्रसूरिविजयराज्ये । वाचनाचार्यवर्य्यं श्री हीरराजगणिपदपकजसेवाचचरीक सश्रीक प० उदयहर्षसाधुभिर्लिखित ॥ छ ॥ शिष्य चिरमति विमलमुनि पठनार्थं ॥

The colophon says that in the year 1726 of the Vikrama (=1669 A D), the manuscript was copied by one Pandit Udayaharsa sādhu of Kharataragaccha, pupil of Śrī Hīrarājagani, when Śrī Jinachandrasūri was the head of the *gaccha* The manuscript was copied at *Śrī Asanī-kotta*[36] It is Asani near Jaunpur in U P mentioned in the Imperial Gazetteer Since we know that one of the best illustrated manuscripts of *Kalpa-sūtra* dated 1465 A D in Hamsavijaya collection was painted at Jaunpur, it is likely that Asani near Jaunpur maintained an art tradition Since there is a ruined fort at Asani, this identification seems to be more probable

It is significant to note that dated and placed documents from the Uttara Pradesh are now available which support the view that Uttara Pradesh even before the advent of the Mughals was a centre of painting The present document is an important addition to our knowledge of the

---

36 Asani-kotta may be Asani, about ten miles north of Fatehpur city in U P An inscription of the Gurjara-Pratihara Mahipāla, dated in V S 974 was discovered here (*The Dynastic History of Northern India*, by H C Ray, Calcutta, 1931, p 543, footnote 4)

Folio 4 A Game of *Gendī-dadā* (Border decorations of the *Kālaka-kathā*

The border decorations of this folio on its four sides as also in the central margin again illustrate Muslim soldiers in various attitudes, but the principal theme of illustration is the game of ball and stick (*gendī-dadā*), referred to in the text According to the story when young boys (of the Sāhis) were playing this game the ball fell in a well The Sāhi soldiers could not succeed in raising the ball on the surface of water with their skill in archery but Kālakācārya showed his mastery in archery by raising up the ball from the bottom of the well by shooting arrows This is shown in the miniature painting on the left end of the folio which is divided into three compartments, the two lower orders showing youngsters playing the game while the top panel shows a well with a Persian wheel and Kālaka and a muslim soldier trying their skill on the two sides of the well The typical Persian wheel represented in the printing is of rare occurrence in Indian art Especially noteworthy is the treatment of the trees in a stylised way and also in some cases the tradition of the Mughal period Beginning of what is known as Rajasthani painting are certainly to be placed in a period not later than the age of this manuscript
Size 7 × 11 cm approx (Fig 12)

Folio 78 B Obstacles in the path of Jaina monks and nuns

Border decorations of this folio are interesting as illustrating contemporary men and women According to the text on this folio, the illustrations would at best refer to the fourfold Jaina Samgha and the various disciples or followers of Mahāvīra, but instead as stated in a short inscription on top of the left hand border the decorations as well as the miniature on Folio 78 B, depict the various obstacles in the path of the Jaina monk or nun This is an interesting miniature not common to *Kalpa-sūtra* illustrations In the upper panel a lady is resting on a mattress with a cobra behind her, and being shampooed by a disciple nun The lower panel shows a teacher attended upon by a disciple monk The scenes refer to some Jaina story The border decorations of course refer to certain obstacles in the path of Jaina monks But the representations are lively Size 7 × 11 cm (Fig 13)
Border decorations of the *Kalpa-sūtra*

One of the folios shows beautiful border decorations of stylised and other trees and monkeys jumping on rocks and trees, parrots by the sides of trees Mughal influence on the treatment of rocks and trees is noteworthy Size 27 × 11 cm

Folio 107 B Border dercorations of the *Kalpa-sūtra*

The illustrations of the borders include women riding on elephants, a beautiful tree and female dancers in various postures, all depicted on blue and red background The text of the folio is written in gold on monochrome red background while the miniature on the left side is a beautiful painting of richly decorated elephant on which are seated queen Marudeva with attendants, while approaching the Jina Rsabhanātha (not shown) for worship The richly decorated costume of the riders includes a *hamsadukūla* lower garment Figures of riders in the miniature are painted white upon red background Size 7×11 cm approx

GROUP III

Meghadūta dated V S 1726 (=1669 A D), painted at Asani-Kotta, from the collections of the L D Institute of Indology, Ahmedabad No (4083)

Size of the manuscript 25 2×11 cm Total Folios 8

Colophon श्री ॥ रसपक्षमुनिशकरीपतिप्रमिते वर्षे मार्गशीर्षमासे । शुक्लपक्षैकादशीतिथौ । श्री आसणीकोट्टमध्ये । श्रीमत् खरतरगच्छे भट्टारक श्रीमज्जिनचद्रसूरिविजयराज्ये । वाचनाचार्यवर्य्य श्री हीरराजगणिपदपकजसेवाचचरीक सश्रीक प० उदयहर्षसाधुभिर्लिखित ॥ छ ॥ शिष्य चिरमति विमलमुनि पठनार्थं ॥

The colophon says that in the year 1726 of the Vikrama (=1669 A D), the manuscript was copied by one Pandit Udayaharsa sādhu of Kharataragaccha, pupil of Śrī Hīrarājagani, when Śrī Jinachandrasūri was the head of the *gaccha* The manuscript was copied at *Śrī Āsanī-kotta*[36] It is Asani near Jaunpur in U P mentioned in the Imperial Gazetteer Since we know that one of the best illustrated manuscripts of *Kalpa-sūtra* dated 1465 A D in Hamsavijaya collection was painted at Jaunpur, it is likely that Asani near Jaunpur maintained an art tradition Since there is a ruined fort at Asani, this identification seems to be more probable

It is significant to note that dated and placed documents from the Uttara Pradesh are now available which support the view that Uttara Pradesh even before the advent of the Mughals was a centre of painting The present document is an important addition to our knowledge of the

36 Asani-kotta may be Asani, about ten miles north of Fatehpur city in U P An inscription of the Gurjara-Pratihara Mahipāla, dated in V S 974 was discovered here (*The Dynastic History of Northern India*, by H C Ray, Calcutta, 1931, p 543, footnote 4)

indigenous school of painting in Uttara Pradesh during the Mughal period[37]

Folio 1 B Sarasvatī

The four-handed Sarasvatī, the goddess of learning, is riding on her goose vehicle In three of her hands, she holds the book, the *vīnā* and the lotus On the arch in the background are seen seated a peacock and an elephant on either side Pink sky, red background covered with flowering shrubs Size 6 7 × 10 4 cm

Folio 4 B Yaksa on Rāmagiri

The scene is laid in a rocky landscape with wild animals in the caves On the right, the banished Yaksa wearing a redstripped turban, a stripped muslin *jāmā* and red trousers is seated under a tree with peacocks offering flowers to the cloud messenger Chocolate background, blue sky with the rains depicted in white lines

Size 10 6 × 8 3 cm (Fig 14)

Folio 5 A *The City of Alakā*

The illustration is divided into two panels In the upper panel a walled city is represented with men and women looking from the balconies, two warriors are seated on the ground floor Outside there are three trees and a peacock Red and blue background, the blue background of the city indicates its situation high up in the Himalayas

In the lower panel, a soldier is riding a green horse On the right an elephant rider is urging the elephant on Size 10 6 × 8 4 cm

Folio 6 B Yaksini playing on *Vīnā*

Refers to the verse of the *Meghadūta* beginning with उत्सगे वा मलिनवसने सौम्य निक्षिप्य वीणा (Meghadūta II, 25)

---

37 Rai Krishnadas, An illustrated Avadhi Manuscript of Laur Chanda in the Bharat Kala Bhavan, Banaras, *Lalit-Kalā*, Nos 1–2, pp 66 ff and plates

Moti Chandra and Khandalavala, An Illustrated Manuscript of the Āranyakaparvan in the collection of the Asiatic Society of the Asiatic Society of Bombay, *Journal of the Asiatic Society of Bombay* (1964), pp 116–121 and plates

Khandalavala, Pramod Chandra, Motichandra, and P L Gupta, A New Document of Indian Painting, *Lalit-Kalā*, No 10, pp 45–54 and plates

Khandalavala and Motichandra, An Illustrated Kalpa-sūtra painted at Jaunpur in A D 1465, *Lalit-Kalā*, No 12, pp 9–15 and plates

The illustration is divided into three parts representing a garden place In the top panel is represented a leafy tree in the centre with a pavilion on either side and a peacock on the tree Red and brown background

In the central panel is depicted the Yaksinī wearing *odhanī*, *colī*, and *sārī*, playing music on the *vīnā* On the left is depicted a *sārikā* perched on the balcony In the lower panel is depicted a garden with running water channels and plaintain trees

It may be noted that the painter of the manuscript has been able to realise the great lyrical beauty of a verse in *Meghadūta* and translate its appeal with the greatest economy of form and colours Size 10 4 × 8 4 cm

Folio 8 A The Meeting of Lovers

After the great tribulations suffered by the Yaksa and wife, they meet when the period of the curse is over

The scene is laid in a garden pavilion On the left is seated the Yaksa reclining against some pillows He is holding a wine cup and a *pan* Facing him stands his wife, well-dressed and wearing pearl ornaments decorated with pompons, holding a fan and a wine jar On the right there is a leafy tree with a peacock A monkey climbing the tree is apparently enjoying the sight of the meeting of the lovers Red and yellow background Size 10 6 × 12cm

Kumārasambhava manuscript, dated Samvat 1701 = 1644 A D , from the Collections of L D Institute of Indology (No 2260 Sū 4559)

Only six paintings of this incomplete manuscript are available Size 25 × 11 cm Total folios 8

Colophon on Folio 57 A is in different hand-writing After the words समातोय अथ लेखकपाठकयो• शुभ भवतु ॥ some blank space is left and then in a different and bolder handwriting is inserted सवच्द्राकासमुनिभूवर्पे श्रीनौतन-पुरे फागुणि वदि ११ दिने वा० श्रीयश कुसलगणिशिष्यमुष्य प० श्री लाभकीर्तिगणि शिष्य प० हर्षसोमेन लिखित ॥ In the Samvat year 1701 (= 1644 A D) on the eleventh day of the dark half of Phālguna was written (i e copying completed) by Pandit Harsasoma, the pupil of Śrī Lābhakīrtiganī who is the chief disciple of Vā Yasahkusalaganī

Folio 10 B Brahmā holding Court

The painting is divided into two panels In the upper panel Brahmā is seated on a *Caukī* attended by two gods Blue background, in the foreground appear four gods standing against green background

The miniature is in popular Mughal style which though based on Mughal style lacks its courtly refinement Such pictures were apparently in great demand in the cities of Agra, Delhi, and other places[38] Size 10 2 × 10 cm

Folio 24 A The Lamentation of Rati

The picture is based on the verse of *Kumārasambhava* beginning with अथ सा पुनरेव विह्वला .. (*Kumārasambhava, IV, 4*)

The scene is laid in a forest with rivulet in the foreground The background is purple and covered with flowering shrubs and some trees On the extreme right, Rati wearing a transparent carmine *odhanī*, blue *colī*, yellow skirt and ornaments is seated under a tree in a very sorrowful mood

On the right stands an attendant trying to console her In between them is represented a flaming fire apparently symbolizing the fire of Śiva's anger which had reduced her husband Kāma to ashes Blue and white sky[39] Size 10 2 × 10 cm approx (Fig 15)

Folio 29 A *Pārvatī proceeding to the Himalayas for practising penance*

The scene is laid in a rocky landscape covered with trees, birds and animals, the green background is covered with flowering shrubs, while the sky is blue, white and carmine On the left, stands confidante of Pārvatī on a mountain top In the centre stands Pārvatī dressed as a female ascetic feeding grass to her pet deer

Note the treatment of trees and the rocks which have been borrowed from the Mughal painting Size 10 × 10 4 cm

Folio 39 A Pārvatī's Message to Śiva

The scene is based upon the beginning verse of canto VI of *Kumārasambhava* The scene is laid in the sylvan quiet of the Himalayas Against the saffron background are painted flowering trees, shrubs and creepers, and the blue and white sky On the right, resting against a tree is Pārvatī holding its branch with her right hand The confidante stands facing her with her right hand resting on a flower and the left one playing with a creeper

38 *Miniature Paintings from Sri Motichandra Khajanchi collection*, p 15

39 Khandalavala & Motichandra, *Collection of Sir Cowasji Jehangir Miniatures and Sculptures* (Bombay, 1965), plate D

Note that the figures of Pârvatī and her confidante are not wooden, but full of movements and their facial expressions convey their emotions Size 10 x 10 4 cm

Folio 56 B The Marriage of Śiva and Pārvatī

The marriage pavilion is represented by a pile of pitchers and a plantain tree on either side Śiva wearing the tigerskin and snake-ornaments is seated on the right holding with the left hand Pārvatī's bridal *cādar* and with the right, one of her hands She wears a simple bridal costume consisting of a tiera, red *cādar* and yellow skirt Red background with *Vandanavāra* Size 10 x 10 2 cm approx

GROUP IV

Miniature Paintings of the Samgrahanī-sūtra.

Kierfel, in his *Cosmographie der Inder*, has given an account[40] of cosmographical belief, according to Jaina traditions His information is based on Jaina canonical texts and especially on the *Brhat Samgrahanī-sūtra* (also called *Trailokya-dīpikā*) of Śrī Jinabhadraganī Ksamasramana written in the sixth century and the *Samgrahanī-sūtra* composed by Śrīcandra Sūri[41] in 1136 A D Devabhadra Sūri, who wrote a commentary on *Ksetrasamāsa*[42]—another cosmological text—in 1176 A D also wrote a commentry on Śrīcandra's *Samgrahanī* Several texts, entitled *Samgrahanī*-sūtra, composed by different writers, are available in the Jaina *Bhandārs*, but the works of Jinabhadraganī and Śrīcandra Sūri are the most popular[43] He has also composed the *Laghu*

40 Kierfel, *Cosmographie Der Inder*, (Leipzig, 1920), and plates

41 There are several published editions of the *Brhat-Samgrahanī-sūtra* of Jinabhadraganī Ksamasramana —
(1) Published by Sri Bhimsi Manek, Bombay, containing 312 gāthās
(2) Published with the comm of Malayagirisūri, by Sri Atmananda Sabha, Bhavnagar, and contaning 353 gāthās
(3) In the *Laghu-Prakarana-Samgraha*, this work is published and contains 349 gāthās

42 For Śrīcandra Sūri, See M D Desai, *Jaina Sāhityano Itihāsa*, pp 253–54

A *Ksetrasamāsavrtti* is also composed by Haribhadrasūri in V S 1285

43 The *Brhat-Samgrahanī* of Śrīcandra, with commentary of Devabhadra, is published in Sheth Devachand Lalbhai Series, and has 273 gāthās

The miniature is in popular Mughal style which though based on Mughal style lacks its courtly refinement Such pictures were apparently in great demand in the cities of Agra, Delhi, and other places[38] Size 10 2×10 cm

Folio 24 A The Lamentation of Rati

The picture is based on the verse of *Kumārasambhava* beginning with अथ सा पुनरेव विह्वला. .. (*Kumārasambhava, IV, 4*)

The scene is laid in a forest with rivulet in the foreground The background is purple and covered with flowering shrubs and some trees On the extreme right, Rati wearing a transparent carmine *odhanī*, blue *colī*, yellow skirt and ornaments is seated under a tree in a very sorrowful mood

On the right stands an attendant trying to console her In between them is represented a flaming fire apparently symbolizing the fire of Śiva's anger which had reduced her husband Kāma to ashes Blue and white sky[39] Size 10 2×10 cm approx (*Fig* 15)

Folio 29 A Pārvatī proceeding to the Himalayas for practising penance

The scene is laid in a rocky landscape covered with trees, birds and animals, the green background is covered with flowering shrubs, while the sky is blue, white and carmine On the left, stands confidante of Pārvatī on a mountain top In the centre stands Pārvatī dressed as a female ascetic feeding grass to her pet deer

Note the treatment of trees and the rocks which have been borrowed from the Mughal painting Size 10×10 4 cm

Folio 39 A Pārvatī's Message to Śiva

The scene is based upon the beginning verse of canto VI of *Kumārasambhava* The scene is laid in the sylvan quiet of the Himalayas Against the saffron background are painted flowering trees, shrubs and creepers, and the blue and white sky On the right, resting against a tree is Pārvatī holding its branch with her right hand The confidante stands facing her with her right hand resting on a flower and the left one playing with a creeper

---

38 *Miniature Paintings from Sri Motichandra Khajanchi collection*, p 15

39 Khandalavala & Motichandra, *Collection of Sir Cowasji Jehangir Miniatures and Sculptures* (Bombay, 1965), plate D.

Note that the figures of Pārvatī and her confidante are not wooden, but full of movements and their facial expressions convey their emotions Size 10×10 4 cm

Folio 56 B The Marriage of Śiva and Pārvatī

The marriage pavilion is represented by a pile of pitchers and a plantain tree on either side Śiva wearing the tigerskin and snake-ornaments is seated on the right holding with the left hand Pārvatī's bridal *cādar* and with the right, one of her hands She wears a simple bridal costume consisting of a tiera, red *cādar* and yellow skirt Red background with *Vandanavāra* Size 10×10 2 cm approx

GROUP IV

Miniature Paintings of the Saṃgrahaṇī-sūtra.

Kierfel, in his *Cosmographie der Inder*, has given an account[40] of cosmographical belief, according to Jaina traditions His information is based on Jaina canonical texts and especially on the *Bṛhat Saṃgrahaṇī-sūtra* (also called *Trailokya-dīpikā*) of Śrī Jinabhadragaṇī Kṣamāśramaṇa written in the sixth century and the *Saṃgrahaṇī-sūtra* composed by Śrīcandra Sūri[41] in 1136 A D Devabhadra Sūri, who wrote a commentary on *Kṣetrasamāsa*[42]—another cosmological text—in 1176 A D also wrote a commentry on Śrīcandra's *Saṃgrahaṇī* Several texts, entitled *Saṃgrahaṇī*-sūtra, composed by different writers, are available in the Jaina *Bhandārs*, but the works of Jinabhadragaṇī and Śrīcandra Sūri are the most popular[43] He has also composed the *Laghu*

40 Kierfel, *Cosmographie Der Inder*, (Leipzig, 1920), and plates

41 There are several published editions of the *Bṛhat-Saṃgrahaṇī-sūtra* of Jinabhadragaṇī Kṣamāśramaṇa —
(1) Published by Sri Bhimsi Manek, Bombay, containing 312 gāthās
(2) Published with the comm of Malayagirisūri, by Sri Atmananda Sabha, Bhavnagar, and contaning 353 gāthās
(3) In the *Laghu-Prakarana-Saṃgraha*, this work is published and contains 349 gāthās

42 For Śrīcandra Sūri, See M D Desai, *Jaina Sāhityano Itihāsa*, pp 253–54
A *Kṣetrasamāsavṛtti* is also composed by Haribhadrasūri in V S 1285

43 The *Bṛhat-Saṃgrahaṇī* of Śrīcandra, with commentary of Devabhadra, is published in Sheth Devachand Lalbhai Series, and has 273 gāthās

Samgrahanī Some illustrated manuscripts of this work are described in the following pages

Kierfel published a few illustrations of cosmographical charts (of the Jainas), most of which are available in illustrated manuscripts of the *Samgrahanī sūtras*

A large number of illustrated manuscripts of the *Samgrahanī* are available in the Jaina *Bhandāras* and private collections but have not received the attention they deserve from art historians Because of the nature of the text, most of the paintings illustrate cosmographical charts of the Universe, the different continents and oceans, which hardly have any aesthetic appeal as works of art But every illustrated manuscript of the *Samgrahanī* contains, besides charts, some illustrations of different classes of gods, their distinguishing symbols, the illustration of the Jaina theory of *Lesyas* (thought-colours)[44], the fourteen *ratnas* (jewels) of a *Cakravartin*, scenes of heavens and hells etc These *miniatures have some value from* the point of view of art Often such manuscripts are dated and are, therefore, more valuable to an art historian as is obvious from the *Samgrahanī* painted at Matar in 1583 A D discussed below

S M Nawab first published a few miniatures of the *Samgrahanī* in his *Jaina Citrakalpadruma*, Vol I, figs 269–271 and 273–278 The manuscript was reported to be in the collections of Muni Śrī Caturvijaya and Muni Śrī Amaravijaya With these may be compared the illustrated *Samgrahanī* dated 1637 A D in the Prince of Wales Museum done in the Popular Mughal style

Anand Krishna has discussed a complete undated yet profusely illustrated *Samgrahanī Sūtra* manuscript in the collections of Muni Śrī Punyavijayaji of Ahmedabad and assigned it to c 1550 A D, and considered it as hailing from Gujarat[45]

He has illustrated three paintings from this manuscript, which, as shown by him, have to be assigned to Gujarat on the evidence of style

Khandalavala published a page from a *Samgrahanī Sūtra*, dated

---

44 Upadhye A N, Doctrine of *Leśyas*, paper read before the Prakrit and Jainism in Section, Seventh All India Oriental Conference, Baroda (1934)

45 Anand Krishna, Pre-Akabari examples of Rajasthani illustrations, *Marg*, Vol XI (March, 1958), No 2, pp 18 ff, figs 6, 7, 8

A D 1601, from Mahavira Jaina Library, Delhi[46], and pointed to the use of *cākadāra* and *gheiadāra jāmās* The farther eye is still protruding, though not as much as in the earlier Western Indian Miniatures, while the nose is pointed and the face angular

Pramod Chandra[47] published a folio from the Matar *Samgrahanī Sūtra* dated A D 1583, showing *cākadāra* (four-pointed) *jāmā* He also referred to the *Uttarādhyayana-sūtra* dated 1591 A D (now in Baroda Museum) and pointed out Mughal influence in the Western Indian style of Gujarat, indicating the nature of the transformation The protruding eye disappears, the draftsmanship becomes considerably smoother though some angularity is still noticeable, while the treatment of architecture is more varied and men wear contemporary costumes of the Akbar period including the typical *atpatī pagadī* This *Samgrahanī-sūtra* from the collections of Muni Śrī Punyavijayaji, was painted at Matar (near Kaira-Khedā), (Central Gujarat) by one painter called Govinda

We reproduce here some more paintings from this Matar *Samgrahanī* painted by Govinda to give a much better idea of the style, and of its richness This work is called *Laghu-samgrahanī* composed by Śrī-Candrasūri We are cataloguing here only the important pictures, leaving aside the charts, diagrams, decorative designs, etc

Laghu-Samgrahanī painted at Matar in V S 1640 (=1583 A D.), from the collections of Muni Śrī Punyavijayaji, (No 2686)
Size 26 3×11 cm Total folios 39

Date of Ms and colophon सवत् १६४० वर्षे आसाढ सुदि १५ तिथौ रविवासरे श्री मातरपुरग्रामे लिखित ॥ श्री ॥ श्री अचलगच्छे श्री श्री श्री पूज्य भट्टारक श्री श्री श्री श्री श्री श्री श्री धर्म्ममूर्त्तिसूरिविजयराज्ये ॥ श्री ॥ Written in Śrī Mātarapura-grāma on Sunday, on the fifteenth day of the bright half of the month Āsādha in the Samvat year 1640 (=1583 A D), during the lordship of Bhattāraka Śrī Dharmamūrtisūrī in the Añcalagaccha

The manuscript seems to have been copied by Śrī Gunanidhānasūri at the behest of Śrī Dharmamūrtisūri, according to an entry on folio 20 A

On folio 33b (Fig 18) we find, written in golden letters, चीतारा गोविंद, i e Painter Govinda

46 Khandalavala, Karl, *Marg*, XI, No 2, pp 4ff, fig 3
47 Pramod Chandra, *Marg*, Vol XI, No 2, pp 33

Folio 4 B Gods of *Bhavanapati* Class

Full length size panel divided into several compartments depicting the Asura, the Nāga, the Vidyut, the Suvarna, the Agni, the Dīpa, the Udadhi, the Pavana and the Stanita-Kumāra devas of the *Bhavanapati* classes of gods

They are all dressed in *cākadāra jāmās*, red, green, yellow and white, *patkās*, and *mukutas* Red and blue backgrounds
Size 26 × 4 5 cm

Folio 5 A Ornaments and other Symbols

The panel divided into ten compartments represents the following crest-symbols of different group of gods

(1) *Cūdāmani* (crest jewel), (2) snake, (3) *garuda*, (4) *vajra*, (5) *kalaśa*, (6) *simha* (lion), (7) *aśva* (horse), (8) *gaja* (elephant), (9) *makara* (represented as fish) (10) *vardhamāna* The *Vardhamānaka* which should have been represented by bowl of present, is misunderstood by a human figure lifting a child to his shoulder Red background
Size 21 5 × 4 cm

Folio 6 A Symbols of the different classes of *Vyātntara* trees

Beginning from left are (1) *Kadamba*, (2) *Sulasa*, (3) *Vata*, (4) *Khatvānga*, (5) *Aśoka*, (6) *Campaka*, (7) *Nāga* and (8) *Udumbara*

The trees have either blue or red background and are sometimes associated with birds There is a beautiful representation of a peacock by the side of the Udumbara tree Size 21 × 3 cm approx

Folio 6 A Different grades of demons etc

In the lower panel are represented (1) Pisāca, (2) Bhūta, (3) Yaksa, (4) Rāksasa, (5) Kinnara, (6) Kimpurusa, (7) Mahoraga and (8) Gandharva They are either black, blue, green and white They are the different groups of gods of the *Vyāntara* classes

Folio 7 B Dancers and Musicians

In the upper panel, a dancing scene is represented Two musicians are playing the *rabāb* and the cymbals and a third is drumming In between them, two dancing girls are performing The flesh colour of all the dancers and musicians is yellow The musicians wear the typical costume of the Akbar period, i e, the four-pointed *cākadār jāmā*, trousers, *dupattā* and turban The dancers are dressed in tight trousers, *patkā*, *odhanī*, and *colī* One of the female dancers also

wears pompons In the right side appears an elephant rider called *gajendra* in the label

In the lower panel appear a chariot ridden by a four-handed god, a four-handed horse rider, a warrior, a bull and a buffalo Red background

Both the panels represent the various *anīkas* (paraphernalia of the army) that the Indras of *Vyāntara* class have They include Gāndharvas (musicians), *natas* and *nartakas* (actors and dancers), and horse-riders The gods in the lower region ride buffaloes and gods of the upper regions ride bulls

Size 21×4 cm approx (Colour plate III, Fig V)

Folio 14 A Symbols of various gods in heaven

The symbols beginning form the right are (1) a Deer, (2) a Buffalo, (3) a Sūkara (pig), (4) a mythical lion, (5) a Goat, (6) a mouse represented here like a monkey, (7) a horse, (8) an elephant, (9) a snake, (10) a rhinoceros (khadgi), (11) a bull, (12) and an antelope

Size 21×7 cm

Folio 14 B Representation of the *Vimānas* of Gods in different atmospheric regions

The three *Vimānas* beginning from the right end, are of the (1) *ghanodadhi* region, (2) the *ghanavata* region and the *tanuvata* region

The three arched *Vimānas* (heavenly cars), decorated with flags etc, contain figures of four-handed gods accompanied by their four-handed spouses Size 21×cm approx

Folio 19 B and 20 A (The panels of folio 19 B are continuous with panels of folio 20 A) Heavens to which certain class of people attain after death

According to the *Samgrahanī Sūtra*, people dying with anger and enmity towards others are born amongst the Asuras Those who (1) hang themselves, (2) take poison, (3) drown themselves in the waters, (4) enter fire, (5) die of thirst and hunger, and (5) throw themselves from a mountain (*Bhrgupatana*) with a good intention, are reborn amongst the *Vyāntara devalokas*

It may be noted that the Śaivites in ancient India commonly resorted to these practices for attaining salvation But according to the Jainas, they were reborn as only second-rate godheads

The above practices are represented in different compartments of the upper panel of the folio 19 B and in the left side compartment of the lower panel In the first compartment is shown a man throwing

himself down from a rock and reborn as a four-armed god of the *Vyāntara* class shown standing on one side

The text further states that the hermits living on the roots and fruits are born amongst the *jyotiskas* (astral bodies) This is represented in the second compartment, lower panel, folio 19 B, where a hermit is shown, with the sun, the moon and the stars next to him

The *Caraka-parivrājakas*, an ancient class of Hindu monks, are said to attain the *Brahmaloka* heaven of Jaina cosmography In the third compartment of above is shown a *Caraka-parivrājaka*, carrying a staff and a water-pot In the upper panel of folio 20 A, we find in the first compartment on the right, a four-armed god, symbolizing the gods of *Brahmaloka*

The text further says that animals dying with good intention, attain the *Sahasrāra* heaven In the second compartment (folio 20 A upper panel), we find a bull, a horse and an elephant symbolising the animal world The four-handed *Sahasrāra*-god is seen in the next compartment In the last compartment of the panel, we find a Jina being worshipped by a lady, followed by three Jaina laymen These laymen are supposed to attain the *Acyuta-deva-loka* which is symbolised by four-armed god in the lower panel, on the right side

Those Jaina monks who don the monk's dress, yet do not perfectly follow the tenets or laws, attain the ninth *Graiveyaka* heaven of the Jaina cosmography It is represented in the next compartment where a Jaina monk and a four-armed god are represented In the following compartment is represented a *Ganadhara* and next to him is another four-armed god Such monks, who are adept in the Jaina Canonical texts, e g , the *Pūrvadharas*, *Pratyeka-Buddhas*, *Ganadharas* and so on, attain the *Sarvārthasiddhi-Vimāna*, the highest heaven of the Jainas The four-armed god beside the *Ganadhara* represents the god of this heaven

In the last compartment the remaining space has been utilised by representing a crescent-shaped *Siddha-silā* to which the perfect souls, breaking all worldly bondages, retire In the painting, the Tīrthankaras of various complexions are shown sitting in *Padmāsana* The space above and below the crescent-shaped *Siddha–śilā*, is carmine ground on which the following inscription in gold appeears श्री धर्ममूर्त्तिसूरिभि लिखिता। श्री अचलगच्छे श्री गुणनिधानसूरि meaning that (this manuscript) was made to be written by Śrī Dharmamūrtisūri (and was copied by) Śrī Gananidhānasūri of Śrī Añcalagaccha

Both the folios 19 B and 20 A have red background Note the treatment of the hill (folio 19 B, lower panel) with flamboyant rocky formation indicated by white, black, green, carmine and ultramarine blue

Folio 21 A Sexual life enjoyed by different gods

In a panel divided into three compartments are shown the gods in different heavens satisfying their sex urge in different ways In the first compartment, labelled as *Sudharma-loka*, a god with only a turban on, is making love to his companion Yellow background, with arabesque, light pink body of the lady, red cot furnished with a pillow

In the second compartment, the god and goddess of *Īsāna-deva-loka*, are interlocked in a partial embrace, on a cot overlaid with a blue counterpane Green background studded with stars and two lotus buds hanging from the red canopy above

In the third compartment are represented a god and goddess facing one another, the god touching the shoulder of the goddess This is the way of obtaining sexual satisfaction amongst the *Sanat-kumāra* and *Māhendra* classes of gods Note the pompons worn by this goddess in the third compartment Size 23×7 5 cm

Folio 21 B Dancing and Music in Indra's court

The upper panel is labelled *Indra-nātikā* In this panel, against the red background, dancing and music is being performed in front of the four-armed seated Indra shaded by a triple umbrella and attended by a god standing behind Facing Indra are female dancers, a cymbal player, drummers and *rabab*-players The dancers and musicians are all of light yellow carnation and their movements are well expressed

The lower panel, is labelled on the right side as *Uparlā Devaloka* (Upper heavens) Possibly this refers to the *Anuttaraupapātika* heavens Red background In right hand compartment are seated a man, and a woman face to face Size 25 5×8 7 cm

(Fig 16)

Folio 23 A Six *Lesyas*, or Thought-Colours

A big tree is being attacked by six men, three at the root and three up the tree Below the tree, in a panel, are shown standing, the same men, in black, green, blue, yellow, red and white representing their *leśyas* While the black man is lowest in the development of mental and spiritual faculties, the white man stands the highest The black

man is unwittingly cutting at the root of the Tree of Life which is an unwise act while the white man uses only its fruit and flowers which have fallen and thus does not in any way harm the Tree The rest of the men are in different stages of evolution Yellow background, red foreground, ultramarine and a carmine sky Size 24 2×10 cm

(*Colour plate IV*)

Folio 24 A Some common features of Gods

The gods are supposed to be ever young, unwinking and possessing fragrant and clean bodies, adorned with ornaments The picture represents a young god, lying on a canopied cot and attended by two female *cauri*-bearers on either side, wearing fine *odhanī*, *colī* and skirt (*ghāgharā*) Blue and red background Size 13 8×8 3 cm

Folio 25 A *Lokapurusa*

The *Lokapurusa* representing the shape of the cosmos, with various hells, the earth, the luminous bodies and heavens is conceived in this form Red and blue background Strangely enough the figure represented here is that of a woman
Size 25 7×10 3 cm

Folio 26 B The Hell Tortures

The panel divided into four sub-compartments depicts the tortures of hell The representations of the hells found in several manuscripts of the *Samgrahanī* are published here for the first time

In the first compartment the hell guards are tearing out the eyes of two sinners, a man with four hands In the second compartment, two men with their hands tied stand under a tree In the third compartment hell tortures are being inflicted upon two sinners In the fourth one, two denizens of hell are fighting and pulling each other's hair

Folio 27 A Continuation of Hell Scenes

In the upper three compartments are continued the hell scenes from the folio 26 B The background is red and blue

The first compartment in this panel shows two pairs of men and women, fighting, kicking and pulling one another's hair, their bodies are smeared with blood In the second compartment is shown a naked male thrown over a spiked bed In the third compartment is shown a naked woman impaled on a pointed spike Size 15 9×4 7 cm



Fig I Birth of Mahāvīra 'Folio 36 B, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā*, dated 1346 A.D , Collection of Muni Śrī Punyavijayaji



Fig II Bharata looking into a mirror and obtaining the Highest Knowledge Folio 153 A, *Satruñjaya Māhātmya*, c 1420 A D , Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad



Fig.V. Dancers and Musicians Folio 7 B, *Laghu-Samgrahani*, dated 1583 A.D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaji



← *Fig VII* Some episodes from the story of Jayaghoṣa. Folio 40 A, *Uttarādhyayana-sūtra*, c 1600 A D, Collection of Muni Śrī Puṇyavijayaji



→ *Fig VIII* Incidents from the story of the monk Metārya Folio 52 B, *Upadesamālā*, Late 17th or early 18th century A D, Devasano Pado Bhaṇḍāra

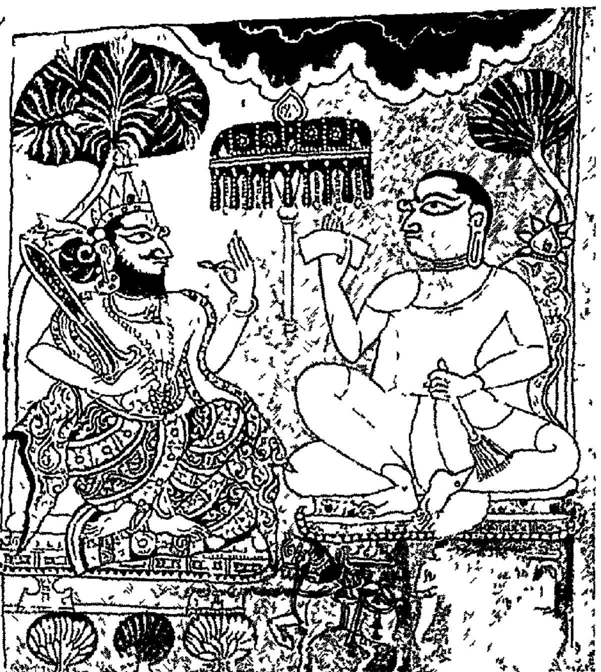


Fig 4 Kālaka and Garddabhila Folio 43, *Kālaka-kathā*, c 1430 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

Fig 5 Defeat and captivity of Garddabhila Folio 12B, *kālaka-katha*, c 1430 A D





Fig 6 Vārṣikdāna and Dīkṣā of Śāntinātha Folio 111 A, *Śāntinātha Caritra*, 1396 A D (?), Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad



Fig 7 (Upper panel) Bhīma holding court (Lower panel) Bhīma consulting his queen Folio 2 B, *Damayantī-kathā-campū*, 1400-1425 A D, Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad

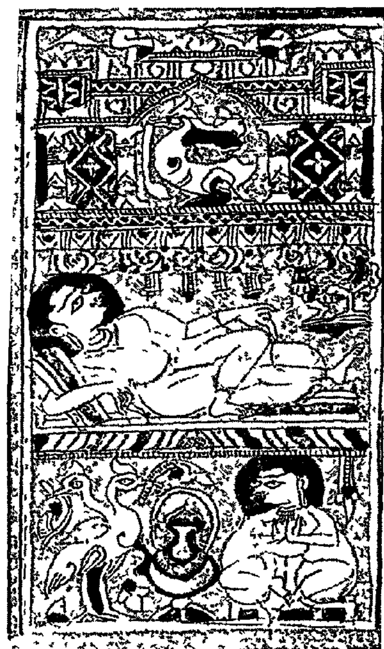


Fig 8 Evils resulting from idleness and procrastination Folio 7 A, *Uttarādhyayana Sūtra*, 1492 A D, Collection of Muni Srī Punyavijayaji



Fig 9 Kesī and Gautama con ersing Folio 46 B, *Uttarādhyayana-sūtra*, 1492 A D



Fig 10 Kāmakandalā suffering the pangs of separation Folio 13 A, *Mādhavānala-kāmakandalā-kathā*, 1493 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

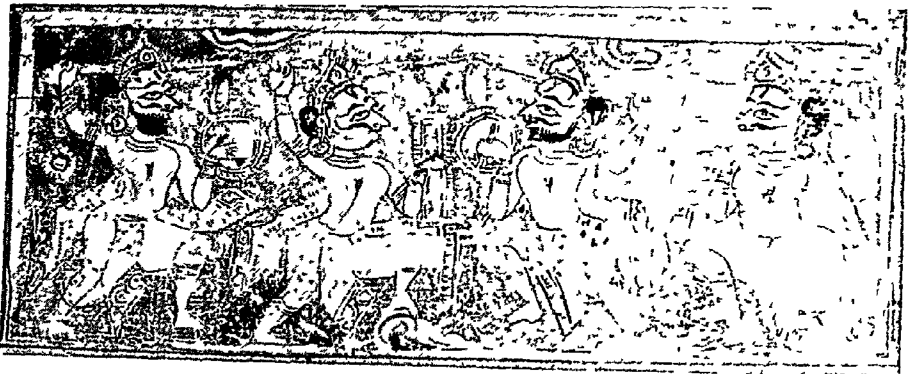


Fig 11 Vikramāditya fighting with the army of Kāmasena Folio 24 B, *Madhavanala-kāmakandalā-kathā*, 1493 A D



Fig 14 Yakṣa on Rāmagiri Folio 4 B, *Meghadūta* dated 1669 A D, Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad



Fig 15 The lamentation of Rati Folio 24 A, *Kumarasambhava* dated 1644 A D, Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad

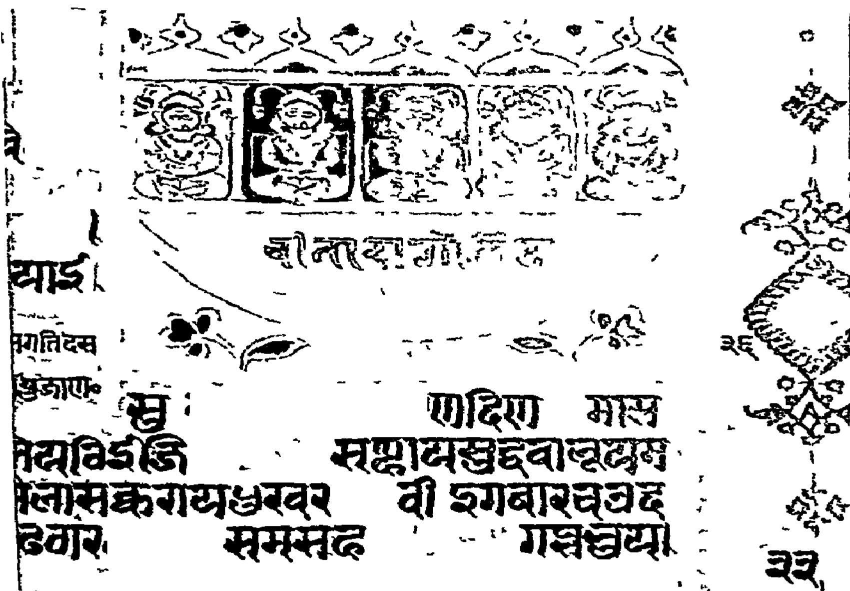


Fig 18 Representation of the *Siddhasilā*, Folio 33 B, *Laghu-Samgrahanī*, dated 1583 A D

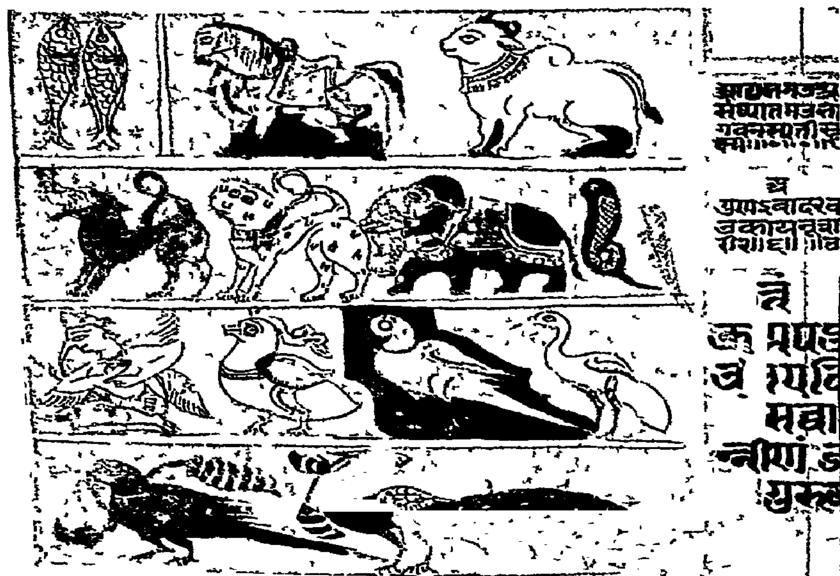


Fig 19 Some symbols Folio 35 A, *Laghu-Samgrahanī*, dated 1583 A D



Fig 20 Illustrations of *Samsthānas* Folio 17 A, *Samgrahani Sūtra*, dated 1587 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaji



Fig 21 Detail of Fig 23 (Middle panel enlarged)



Fig 22 Obstacles in the ways of monks
Folio 4 B, *Uttarādhyayana sūtra*, c 1600 A D
Collection of Muni Sri Punyavijayaji



Fig 23 The parable of the bull
Folio 43 B *Uttarādhyayana Sūtra*, c 1600 A D



Fig 20 Illustrations of *Saṃsthānas* Folio 17 A, *Saṃgrahaṇī Sūtra*, dated 1587 A D, Collection of Muni Śrī Puṇyavijayaji



Fig 21 Detail of Fig 23 (Middle panel enlarged)



Fig 22 Obstacles in the ways of monks
Folio 4 B, *Uttarādhyayana sūtra*, c 1600 A D
Collection of Muni Śrī Punyavijayaji



Fig 23 The parable of the bull
Folio 43 B *Uttarādhyayana Sūtra*, c 1600 A D



Fig 26 The story of Aranikāputra Folio 112 A (upper panel enlarged), *Upadesamala* Late 17th or early 18th century A D



Fig 27 **Detail from the Vijñaptipatra from Sirohi dated 17[illegible]7 A D National Museum, New Delhi**



Fig 28 An illustration from *Durgā-Saptasatī* Folio 5 A, *Durgā-Saptasatī*, written in Surat, dated 1719 A D, Prince of Wales Museum, Bombay



Fig 27 Detail from the Vijñaptipatra from Sirohi dated 1737 A D, National Museum, New Delhi



Fig 28 An illustration from *Durgā-Saptasatī* Folio 5 A, *Durgā-Saptasatī*, written in Surat, dated 1719 A D , Prince of Wales Museum, Bombay



Fig 29 Kṛṣṇa playing the flute *Folio* 28A, Kṛṣṇa-veli, *c* 1650 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaji



Fig 30 An incident from the *life of* Muni Ārdrakumāra Folio 11B, *Ārdrakumārarāsa*, Late 17th century A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaji



Fig 31 The hell-tortures Folio 41 B, *Samgrahanī sūtra*, dated 1650 A D, Collection of the L D Institute of Indology, Ahmedabad



Fig 29 Kṛṣṇa playing the flute Folio 28A, Kṛṣṇa-veli, c 1650 A D , Collection of Muni Śrī Punyavijayaji



Fig 30 An incident from the life of Muni Ārdrakumāra Folio 11B, *Ārdrakumararāsa*, Late 17th century A D , Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

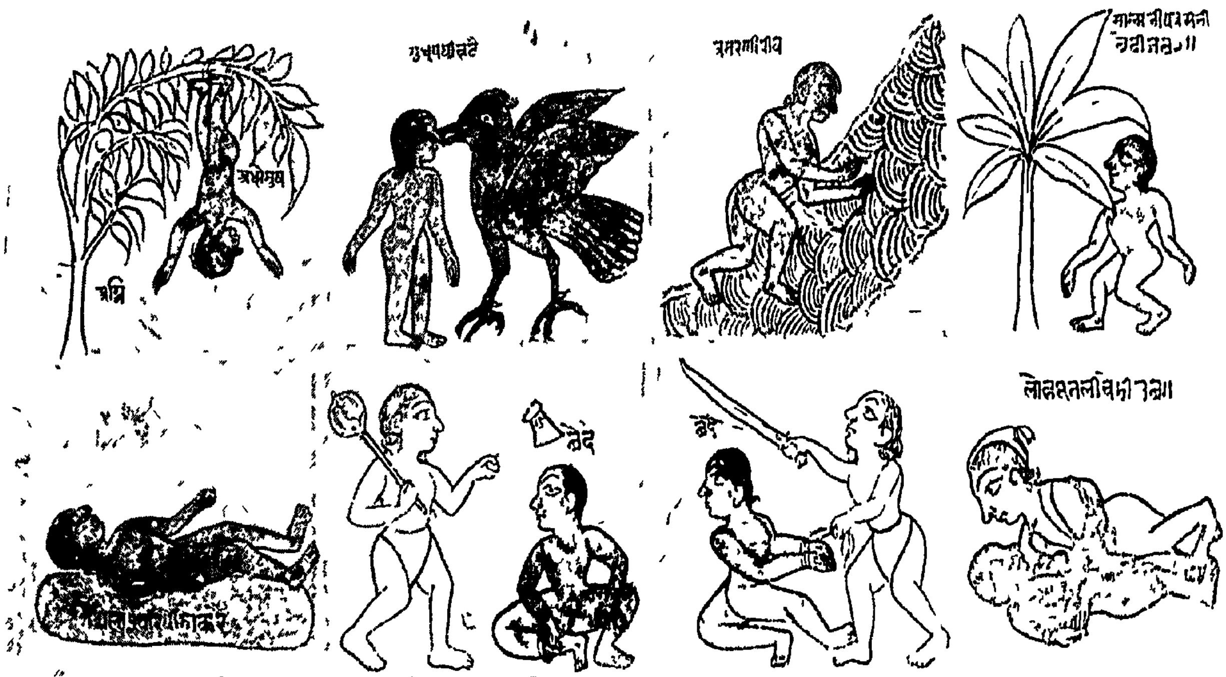
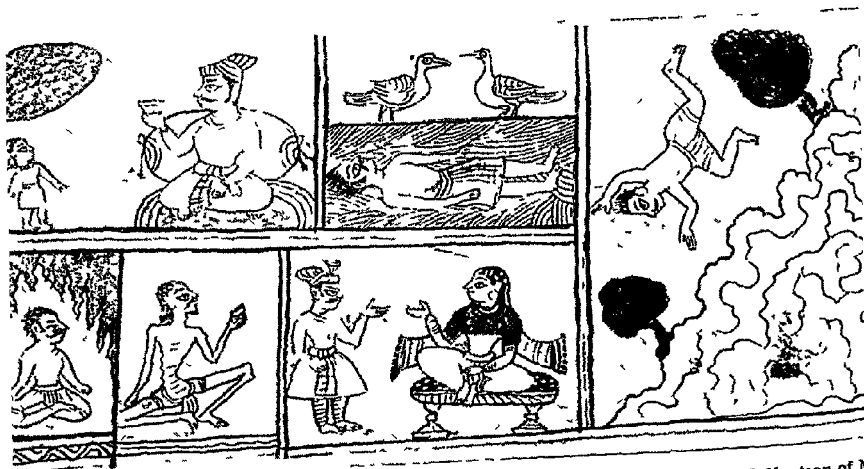


Fig 31 The hell-tortures Folio 41 B, *Samgrahanī sūtra*, dated 1650 A D, Collection of the L D Institute of Indology, Ahmedabad



Seven modes of Self-immolation Folio 30 A, *Samgrahani-sutra*, c 1675 A D, Collection of M
Śri Punyavijayaji



Fig 33 Actors and pole-dancers Folio 37 B, *Candarāja-rāsa*, dated 1655 A D, Collection of Muni Śri Punyavijayaji



Fig 34 The battle between the minister Sumati and King Hemaratha Folio 35 A, *Candarājāno rāsa*, dated 1659 A D, Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad



Fig 35 Haribala meeting Dhiva
Haribala Caupāi, dated 1687 A D
Pado Bhandāra Ahm

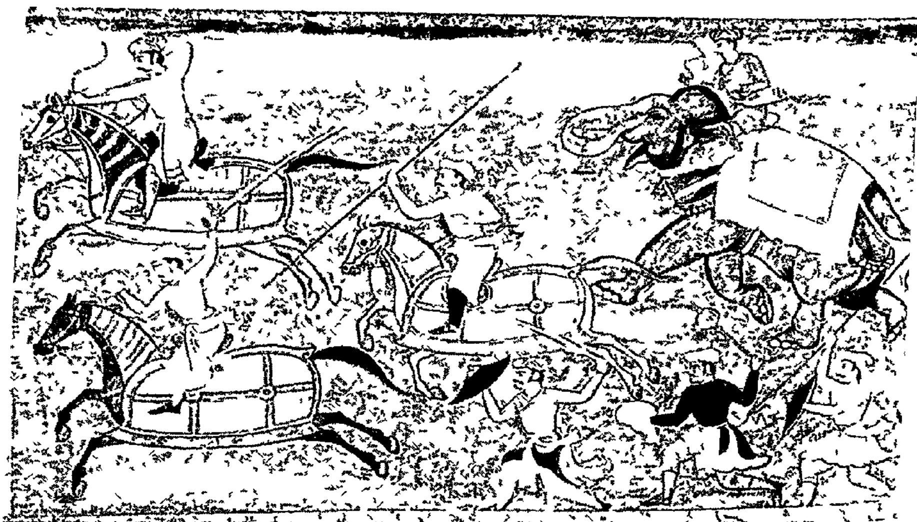


Fig 36 An illustration from *Naladamayantī Kathā*, c 17th century A D, Prince of Wales Museum, Bombay

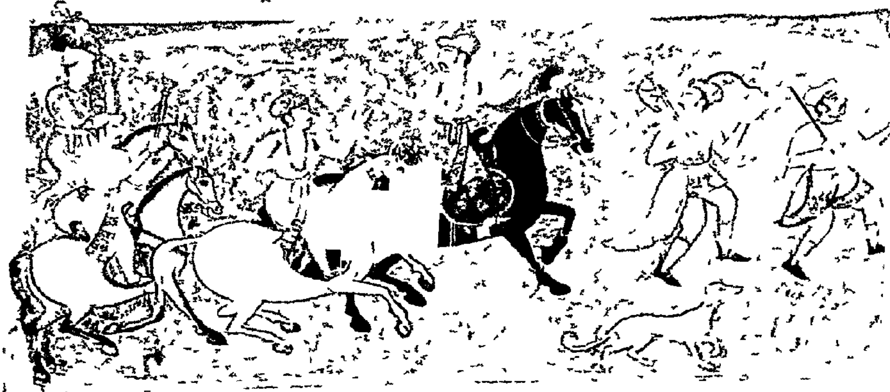


Fig 37 An illustration from *Mādhavānala Kāmakan dalā Katha*, c 17th century A D, Collecti of Muni Śri Punyavijayaji



Fig 38 Nala driving the chariot of Rtuparna *Naladavadantī-Rāsa*, Late 17th century, Collection of Muni Srī Punyavijayaji

Fig 39 An illustration from the *Naladavadantī-Rāsa* Late 17th century, Collection of Muni Sri Punyavijayaji

Folio 32 A The Fourteen *Ratnas* (jewels) of a *Cakravartin*

The illustration is divided into two panels, in the upper one, beginning from the right end, Cakravartin is sitting on the throne shaded by a triple-umbrella overhead and attended by a servant standing behind Arranged in front are the jewels (*ratnas*), in the following order (1) the Commander-in-chief, (2) the housesholder, (3) the carpenter holding an axe, (4) the queen, and (5) the family priest In the lower panel beginning from the right end appear further *ratnas* (6) the discus, (7) the umbrella, (8) the staff, (9) the jewel, (10) the sword, (11) the shield of hide, (12) the kākinī, (13) the horse, and (14) the elephant Size 25 6 × 10 4 cm

Folio 32 B The Jewels of Vāsudeva

As in folio 32 A, the *ratnas* (jewels) of Vāsudeva, *seven in* all, are shown in the first panel

On the right end, in the upper panel, the four-armed Vāsudeva is seated with an attendant standing behind In front of him appear (1) the discus, (2) the bow, (3) the sword, (4) the *Kaustubha mani*, (5) an unidentified object (perhaps the mace), (6) the garland of flowers, and the (7) conch shell

In the sub-compartments of the lower-panel appear the sword and the shield, a man reclining attended by two women apparently intended to symbolize the Strī-ratna (queen) with two prancing horses held by a groom Size 25 6 × 10 4 cm (Fig 17)

Folio 33 B Representation of the *Siddhaśilā*

On the white and crescent-shaped *Siddhaśilā* rest some Tīrthankaras with white, red, golden, green and blue carnations Red background In the empty space between the *śilā* and the figures of the Jinas, is written in golden letters, *Citārā Govinda* i e Painter Govinda Size 6 7 × 6 2 cm (Fig 18)

Folio 34 B Some Symbols

Representations in four equal rectangles of a lotus, a conch A bunch (*gulma*) of flowers and a bee hovering on flowers Red background Size 7 8 × 5 8 cm

Folio 35 A Some Symbols

Representations in four panels of (1) a pair of fishes and bull, (2) a mythical lion, a tiger, an elephant, a snake, a *godhā*, (3) a *garuda*,

a white bird, a parrot-like red bird, and a crane, (4) a parrot and a peacock Red background Size 9 x 10 3 cm (Fig 19)

Samgrahanī-Sutra manuscript dated V. S 1641 (=1587 A D) written at Cambay, from the collections of Muni Śrī Punyavijayaji

Only one painting from this manuscript is illustrated here to show the style Cambay is not very far from Matar where Govinda painted the *Samgrahanī* dated in 1583 A D

The colophon of this manuscript reads सवत् १६४४ वर्षे मागसिर मासि शुक्ल पाक्षे अष्टमी तथौ सोमवासरे लषित स्तभतीर्थे ॥ Written in Stambhatirtha (Cambay) on Monday, on the eighth day of the bright fortnight of the month Mārgasīrsa in Samvat year 1644 (=1587 A D)

Size of the manuscript 25 5 x 11 cm

Folio 17 A Illustrations of *Samsthānas*

A panel showing six women in different compartments A label below reads समाचार नसथान Possibly they illustrate the different *samsthānas* (i e , frames or built of bodies of human beings) according to Jaina theological beliefs Red background The women are sitting in compartments (rooms) decorated with patterned hangings The angularity in draughtsmanship is still maintained The dress, ornament etc could be compared with the Matar *Samgrahanī* of 1583 A D Size 25 5 x 11 cm (Fig 20)

Uttarādhyayana Sūtra copied at Anjara-nagara (in Kaccha), from the Collections of Muni Śrī Punyavijayaji (No 1/84)

Size of the manuscript 25 5 x 11 5 cm Total folios 67

The style of paintings suggests a date *c* 1600 A D or *c* 1580-1600 A D

Colophon लिपीकृता श्री १०८ हसप्रमोदमहोपाध्यायाना शिष्यमुख्यवाचनाचार्य श्री ६ चारुदत्तगणीना शिष्येण पण्डित कनकनिधानमुनिना । श्रीमदजारनगरस्थितेन । स्वज्ञानवृद्धयर्थे । xxxx Copied by Pandit Kanakanidhāna muni, the pupil of Śrī Cārudatta gani Vācanācārya, who is the chief disciple of Mahopādhyāya Śrī Hamsapramoda (This was done while) Staying in Śrī Anjāranagara

Folio 2 A Discipline of Monks

The scene is divided into two sections, the upper one shows a stylised tree, on the right is a monk carrying another monk on his shoulders, either this represents a wise pupil serving his master, in which case the one who wails is the pupil or the scene represents a

wayward or ındulgent (*pramatta*) monk who prefers to be carrıed by another monk

The lower panel refers to a verse whıch says 'As a bıtch wıth runnıng ears ıs drıven away from everywhere, so a dısobedıent, subversıve, talkatıve dıscıple ıs drıven away A pıg wıll leave a mılk porrıdge to eat faeces so a dısobedıent dıscıple wıll leave vırtue to savor the false' (Brown, *op cıt*, p 6)

Here, a woman seated on a stool, ıs shown drıvıng away a pıg and a bıtch wıth a stıck Blue background, gold profusely used for all paıntıngs of men and women, anımals, plants, trees etc The fine brush work ıs noteworthy The farther eye appears sometımes, whıle the costume seems to exhıbıt typıcally local tradıtıons of Kaccha
Sıze 10 5 × 8 5 cm

Folıo 4 B Obstacles ın the ways of monks

The paıntıng refers to the chapter on the twenty-two *parısahas* or obstacles lıke hunger, thırst, cold, heat etc

In the upper panel a monk ıs enterıng a cave, next he ıs shown as beggıng, a *bhāranda* bırd wıth two faces ıs ın front In the next panel two dancers are performıng a dance and another man wearıng a turban (an attendant ?) ıs holdıng the haır of someone sıttıng on hıs knees In the lowest compartment a nobleman ıs seen lyıng down on a cot Ultramarıne background decorated wıth four-leafed whıte flowers The figures are all paınted ın gold

Note the poınted ends of the *jāmā* of the two male dancers ın the central panel Sıze 10 5 × 8 3 cm (Fıgs 21, 22)

Folıo 20 A Unıdentıfied scenes

The paıntıng ıs dıvıded ınto three panels, the top shows a stylısed tree wıth two men on top A monk wıth two bowls ıs seated ın front on a small mat, on the other end yet another monk Gold ın body colour etc Ultramarıne background wıth red used as background to the heads of the monks

The central panel shows a bearded monk, conversıng wıth a woman Sıze 10 5 × 8 6 cm

Folıo 40 A Some Epısodes from the story of Jayaghosa

The story refers to Jayaghosa, a Brāhmana who ın the course of hıs travels arrıved at Banaras There another Brāhmana, Vıjayaghosa, who was holdıng a sacrıfice would not allow hım to attend ıt sınce

Vijayaghosa took him to be a mendicant A dialogue ensued in which Vijayaghosa was defeated and finally became a Jaina monk

The illustration depicts certain episodes from the story On the top left, the Brāhmana Jayaghosa is shown entering the city of Banaras by one of its gates The inhabitants of Banaras are represented by two women and a man In the foreground is represented the holy river Gangā in which a Brāhmana is taking his bath, three vultures representing the proximity of a cremation ground are seen on the bank of the river A Jaina monk appears in one of the compartments Red and ultramarine background, the figures are painted in gold, the river is represented in basket pattern on gold ground Size 10 5 × 9 5 cm

(Colour plate V, Fig VII)

Folio 43 B The Parable of the Bull

Just as a bull runs away or refuses to move, similarly the bad disciple of a monk, when yoked to the cart of law, are prone to break the law through lack of mental discipline

In the lower panel a cart-driver is driving a bull which refuses to move in the upper panel a Jaina monk is seated, two others are hurrying away from him

In the whole manuscript, the figures are painted in gold on which the body contour is drawn in ochre Ultramarine and red background is covered with white and golden flowers Size 10 6 × 8 5 cm

(Fig 23)

GROUP V

Upadeśamālā with Bālāvabodha from the collections of the Bhandāra of Devasano Pado, Ahmedabad.

Amongst the old Jaina diadectic (*Prakarana*) texts is included an ancient popular work called *Upadeśamālā*, containing 541 *gāthās*, composed by Dharmadāsaganī whos date is unknown but whom several commentators have regarded as one of the pupils of Mahāvīra himself But the text, on account of the form of the Prakrit language used therein as also because of the fact that later monks like Ārya Vajra (*c* 50 B C or *c* 50 A D) are mentioned, seems to have been composed between c the 5th and the 6th centuries A D Whatever the age, it is quite certain that the text has been held in high esteem for a long time by the Śvetāmbara sect of Jainism Several texts were composed after the model of the original and several commentaries (*bālāvabodhas*) etc written on it prove beyond doubt the popularity of this text

Jayasimhasūri, for example, composed in c 915 V S (=858 A D) a small text called *Dharmopadeśamālā* (98 verses), but he also wrote, in 913 V S (=856 A D) a commentary on the original *Upadeśamālā* of Dharmadasa Ganī

The *Upadeśamālā* refers to about seventy stories, the *Dharmopadesamālā* to about 158 didactic stories Siddharsi wrote a short commentary called *Heyopādeyā* and another a bigger one, on this text But the more famous commentary is what on the text is *Doghatti-tīkā* composed by Ratnaprabhasūri, in A D 1181, at Chandravati near Abu. This is published in Śri Ānanda-Hema-Jaina-Granthamala (Series no 6) Bombay (1958)[48]

There are a few Gujarati *Bālāvabodhas* (short annotations) existing on this work, but most of these are still in manuscript form Some of these are noted by Mohanlal D Desai[49]

Vrddhivijaya, pupil of Satyavijaya of Tapagaccha, composed in V S 1723 (=1666 A D) at Surat, one such *Bālāvabodha* in Gujarati[50]

A very richly illustrated manuscript of 210 folios, containing Gujarati-*stabaka* (and *Bālāvabodha*) of *Upadesamālā* is recently discovered by Muni Śrī Punyavijayaji from Devasano Padano *Bhandāra*, Ahmedabad Muni Śrī Punyavijayaji kindly placed the whole manuscript at our disposal for study and reproduction, for which we are very grateful to the Muniji as well as to the enlightened secretaries of the above *Bhandāra* This manuscript has a very simple colophon (in red ink) at the end, on folio 210 A, which reads इति श्री उपदेशमालासूत्र संपूर्ण ॥ संवत् १७६५ वर्षे आसु सुदि ५ तिथौ गुरुवासरे ॥ प० श्रीषीमाविजयग० वाच

The sentence is left incomplete It should have been वाचनार्थं. Between the first and the second lines is written in smaller different handwriting प० सौभाग्यविमलजी वाचनार्थं

Then later in larger handwriting is written in an oblique way

48 For an extensive list of imitations of *Upadesamālā* and of Sanskrit and Gujarati comm of Upadesa, See intro to this edition noted above

49 Desai, M D, *Jaina Gurjara Kavio* (in Gujarati) Vol III, part 2 (Bombay, 1944) Two manuscripts of this work are in Śrī Hamsavijaya collection, Baroda, one is at Gogha Another manuscript of this work was copied at Ahmedabad in 1546 V S as noted by Desai

50 Ibid, pp 1627–28

51 *Ibid*, p 1640

(i e not in the usual parallel straight line) the following . मुनी कल्याणविमल (?) जीनीXX जी. This is then crossed out with black ink

For the present we can only say that the illustrated manuscript should date not from V S 1765 (=1708 A D) but at least a few years earlier Looking to the linguistic peculiarities of the Gujarati prose commentary available in this, it may either be the work of Vrddhivijaya composed in V S 1723 (=16676 A D) at Surat, or the work of unknown authorship whose manuscripts of V S 1666, 1694, 1732 and 1765 are available at Chani, Kheda etc On comparison with this other *Bālāvabodha* in the Hamsavijaya collection, U P Shah has however ascertained that the Devasano Pado manuscript contains, not this other *Bālāvabodha* of unknown authorship, but the *Bālāvabodha* of Vrddhivijaya

The *Upadesamālā* has been very popular amongst the Śvetāmbara Jainas for several centuries past, and because of the stories narrated by commentators in support of the didactic teaching, the text not only became very popular, but possibly began to be illustrated as well An *Upadesamālā-vrtti* on palm-leaf, dated V S 1291 (=1234 A D) and preserved in Śrī Śāntinātha *Bhandāra*, Cambay, contains a few paintings of which one of Laksmī was published by U P Shah [52]

Size 26×12 cm Total folios 210

Colophon इति श्री उपदेशमालासूत्र सपूर्णं ।। सवत १७६५ वर्षे आसु सुदि ५ तिथौ गुरूवासरे ।। प० श्रीषीमाविजयग० वाच (Here ends the *Upadeśamālā sūtra* In the year Samvat 1765, *Asu* (Āsvin) *sudi* 5 day, on Thursday, for the reading of Pandit Śrī Khīmāvijaya)

This manuscript contains 71 miniatures in all of which the first illustrates a Tīrthankara without reference to any story The rest refer to stories In all 70 stories are given

Motichandra believes that the miniatures cannot be much earlier than 1708 A D though Umakant Shah thinks that the last folio was possibly purposefully replaced when the manuscript came in possession of other hands The manuscript, according to Umakant Shah, could be about twentyfive years earlier

Folio 4 B Drumaka attended by Āryā Candanabālā and another nun

The story refers to Drumaka, who had accepted monkhood

The scene is laid in a well decorated canopied room with green

52 Shah, U P , *Studies in Jaina Art* (Banaras, 1955), fig 70 and p 33

background The monk is seated to the right wearing a brocade-*cādar* They stand in front with folded hands Size 8 7×11 2 cm

Folio 7 B King Prasannacandra's Penance

After renouncing his kingdom King Prasanna Candra became a Jaina monk King Śrenīka, on his way to meet Mahāvīra, saw him practising penance and paid his respects to him

In the upper panel, Śrenīka with two attendants is paying respects to Mahāvīra seated on a full-blown multi-petalled lotus Red background

In the lower panel, Prasannacandra is practising penance in a standing position Śrenīka alighting from his winged horse is touching his feet Yellow background with a tree. Size 8 6×11 1 cm

Folio 10 A Incident from the story of Bāhubali

Bāhubali, the elder son of Risabhanātha, is practising penance in a beautiful landscape with flowering trees and shrubs and a cloudy sky with flying geese On the right stands Bāhubali with creepers entwining his body and a parrot and a flamingo perched on his shoulders Standing before him is one of his sisters advising him to give up his subtle ego Lacquer red background Size 8 8×11 1 cm

Folio 17 A The Story of Anangasena

Anangasena, a goldsmith, had 500 wives was He very distrustful of them and allowed each of them to bathe and decorate herself only when her turn came Once while he was away, they bathed and decorated themselves The husband appeared by chance and in anger killed his old wife and was about to kill others, when they threw mirrors at him and killed him In one of his subsequent lives he was born a woman and accepted several Bhīls (who were his previous wives) as husbands

In the upper panel, Mahāvīra, attended by his disciple, is conversing with two Bhīls armed with bows and arrows Lacquer red background The lower panel shows the goldsmith reborn as a woman, in the company of the Bhīls Size 10 1×11 2 cm

Folio 22 A Incident from the story of Jambūkumāra with his wives

It refers to that part of the story in which Jambūkumāra with his wives is approached by the thief Prabhava to teach him the magic of control (*Stambhinī Vidyā*) but instead, Jambū converts him to Jainism

The scene is laid in a picturesqe pavilion in which Jambūkumāra along with his wives seated behind the curtain is being questioned by Prabhava The night is indicated by ceiling lamp and chocolate sky studded with stars Size 10 × 11 1 cm

Folio 33 A Scenes from the life of Vāsudeva and Samudravijaya

Once on a summer day when the queen of Samudravijaya sent fragrant sandal-paste in a bowl to her husband through a maid, Vāsudeva snatched it and applied it to his own body for which he was rebuked by her maid Enraged, Vāsudeva leaving the city, wandered in many lands, obtained miraculous powers and married many wives Once in the course of his adventures he went to the princess Rohinī in the guise of a hunchback and, having recognised him, Rohinī chose him as her husband

The scene is laid in an arched Audience-hall covered with a canopy On the right, Vāsudeva is seated taking the sandal paste from a maid servant Behind her are seated courtiers and warriors In the foreground is represented Vāsudeva in the guise of a hunchback and Rohinī is offering him the *varamālā* Red background Size 9 1 × 10 1 cm

Folio 37 B Kosā's Dance, a scene from the story of Sthūlabhadra

Here that part of the story is presented in which a charioteer shoots down a mango to prove his skill and Kosā reciprocated by dancing on a potful of mustard without disturbing the same, a conventional needle on which she was supposed to have danced is shown

The scene is laid in a pavilion provided with cushions and pots and pans The charioteer is shooting the mango with an arrow and Kosā is performing her dance Red background Size 9 7 × 11 1 cm

Folio 44 A Scene from the life of Tamāli

Tamāli practised rigorous austerities on a river bank near the city of Tāmralipti A god appeared to him and requested him to end his life and accept Indrahood over his fellow gods

The scene is laid on the bank of a river which flows from the multi-coloured rocks on which grows a tree On the left is a bunyan tree under which the ascetic is performing austerities Before him stands the god offering him the kingdom of heaven Green background, blue and white sky Size 9 × 10 2 cm

It should be noted that generally the pictures in the *Upadeśamālā* are plain statements of facts with no external aid such as landscape and decoration to enhance their effectiveness However, that does not mean that the painter was not qualified to paint the landscape In this picture, as also in others, he shows his competence in dealing with nature which serves an appropriate background to the theme

Folio 52 B Incidents from the story of the monk Metārya

It is related that in the course of his wandering, Metārya came for alms to the shop of a goldsmith who had made barley-grains of gold for the use of King Śrenīka While the goldsmith had gone to another room to bring some material, a bird flew in and swallowed the golden grains When the goldsmith came back and did not find the golden barley-grain, he accused the monk of theft The monk kept silent for fear of the bird's life Enraged at this silence, the goldsmith dragged the monk in the full sun and tied round his head a wet *muñja* string When it contracted due to the heat, the eyes of Metārya came out In the meanwhile, a woman carrying a faggot threw it under a tree The noise frightened the bird which had swallowed the golden barley and it threw them out The goldsmith was very repentant for his rash action

In the upper panel is depicted a goldsmith's workshop Under a canopy may be seen the instruments and fire which the goldsmith used The bird is picking the golden grains and the monk is watching the scene silently On the left, the goldsmith is bringing out something from a pot Green and red background

In the lower panel, two scenes are depicted On the right is represented the closed and locked door to the goldsmith's workshop In the centre, the goldsmith is tying the wet string to the head of the monk. On the left, the woman wood-carrier has thrown the faggot whose noise had made the bird dislodge the golden grains Chocolate background, sun shining in the sky

Scenes depicting professions are rare in Indian art Here the painter has represented the workshop of a goldsmith and depicted the instruments which he used Size 9 2 × 10 1 cm

(Colour plate V, Fig VIII)

Folio 68 A Incident from the life of Balabhadra

A Jaina monk named Balabhadra practised penance in a forest A wild antelope used to guide him to the place where alms were

available Once it led him to a chariot-maker who had come to the forest to get wood and had cooked a sumptuous meal which he was glad to offer to the monk

The scene is laid on the bank of a river with a huge tree under which appears a small Śiva-temple Outside the temple the chariot-maker is pouring some liquid food in the bowl of the monk who is accompanied by the black antelope Green background with lotus flower apparently represents a lake

The artist of the manuscript was at times very fond of representing the trees in great detail Here the tree knots are depicted and the thick foliage is picked out with brown, giving a very rich effect to the tree Size 10 x 10 1 cm

Folio 69 B Story of Pūrna Śresthī who turned a Hindu monk

It is related that this hermit, practising penance in a forest had a wooden bowl with four compartments in which he divided the food he received as alms He reserved food in one compartment for the travellers, in the second for the crows and birds, in the third for fishes in the river and in the fourth he kept some for himself

The scene is laid in a forest with a hillock and flowering trees On the right the blue coloured monk is seated on a tigerskin He has offered a part of the food to a traveller, the second part to crows, the third to the fishes in the pond in the foreground and the fourth he is eating himself Lacquer-red background, blue and white sky Size 9 5 x 10 2 cm

(Colour plate VI, Fig IX)

Folio 82 B Some incidents from the story of Sahasramalla

Sahasramalla or Vīrasena was originally in the service of king Kanakadhvaja who once ordered him to capture another powerful king named Kālasena which he managed to do by fighting single-handed Later on this great warrior turned a Jaina monk In the course of his wandering he reached the city of Kālasena who had been set free Recognising him, Kālasena ordered his execution

The representation of the story is mixed up In the lower panel, Sahasramalla dressed as a soldier is shown fighting with Kālasena In the upper panel is represented the court of Kanakadhvaja in which Sahasramalla is shown to have brought the captivated Kālasena Red background of upper panel

Reverting again to the lower panel, Kālasena is represented as a Jaina monk in meditation, being executed Green background

It should be noted that in many illustrations in this series the order of the events is mixed up This may be due to the restricted nature of the space The artist was at liberty to paint episodes wherever he found space because he was sure that those who saw the illustrations were well acquainted with the stories which they illustrated Size 10 3 x 10 9 cm (Fig 25)

Folio 110 B Story of Aranikācārya

Puspacūlā, a Jaina woman, served very faithfully her old teacher Aranikācārya Even in the rains, she brought alms for him to which he objected since that was not lawful food She replied that in the rains there was no life The teacher was surprised at this as only a *Kevalin* could know that She said that he was also destined to attain *Kevali*-hood on a boat in the Ganges but a god who was his enemy in a previous birth made the boat lose its balance when the monk shifted his seat Enraged at this, the co-passengers threw him in the river The god was ready with his trident on which the monk was pinned

It the upper panel is shown a monastery in which the monk is shown reclining on a bed on the right Outside the monastery stands Puspacūlā in heavy rains Blue cloudy sky with rain-drops in the background

In the lower panel, the swirling waters of the Ganges are shown The boat with the monk and other passengers is on the point of toppling down In the water may be seen the winged god manipulating the movements of the boat On the right side is shown the monk pinned on a trident

It is a forceful illustration in which the pose of the monk, the swirling water of the Ganga betokening of the impending tragedy, the tenseness on the faces of the passengers and the death agony of the monk are dramatically represented
Size 9 6 x 11 1 cm

Folio 112 A Story of Aranikāputra

It is related that one Devadatta from Mathura went to Mathura in the South with a friend and stayed there with another friend named Jayasimha There Devadatta fell in love with the beautiful sister of Jayasimha and asked him her hand in marriage Jayasimha agreed to

the proposal provided Devadatta agreed to stay there till a child was born to them After marriage Aranīkā conceived but at that time a letter was received by Devadatta from his old father asking him to return On the way back to Mathura in the north a son was born to Aranikā and he was named Aranikāputra When they reached Mathura they were welcomed by Devadatta's parents The child when he grew up became the famous monk Aranikāputra

In the upper panel, Devadatta and Aranikā are discussing the letter received Outside the room stands a postman holding a post-bag attached to a javelin, whose representation in Indian art is very rare On the right Aranikā is holding the newly-born child accompanied by her husband

In the lower panel, on the left, Aranikā and Devadatta are being welcomed by his father who is holding his grandson in his lap On the right is represented the monk Aranikācārya followed by an attendant flywhisk bearer Red and blue background Size *10x11 3 cm*

(Fig 26 for enlarged details of the upper panel)

Folio 181 A The Story of a Bird

While wandering in a forest a Brāhmana saw a bird entering the mouth of a sleeping tiger, picking its gum It returned to the tree and implored people not to indulge in that kind of adventure The Brāhmana thought the bird did not practise what it preached

The scene is laid in a forest represented by a tree on either side and rocks in the foreground On the right the bird with warning notes is perched on a tree The tiger is shown asleep in the foreground and the bird is entering its mouth On the left stands the Brāhmana wondering at the behaviour of the bird Red lacquer background, blue cloudy sky with rain-drops falling Size 8 7 x 10 cm

Folio 184 B The Story of the Jackal and the Tortoise

Near the Gangā at Banaras was a lake called Amritdraha Some foxes used to come to the river and when tortoises came out and stretched their legs, the foxes killed them A shrewd tortoise, after ascertaining that no fox was there asked his family members to come out and run to the lake nearby where he sought safety

The scene is laid in a colourful hilly landscape with a hill in the centre flanked by decorative trees In the foreground is depicted the river Gangā flowing in a pool A tortoise is seen swimming in the waters There appear four foxes on the scene, one of them is eating

a tortoise Yellow background Landscape for its own sake is rare in Indian art The landscape depicted here is distinguished by a decorative spirit which is pleasing Size 9 4 × 10 cm

Jambudvīpaprajñapti-Prameyaratnamañjusā-tīkā, dated circa V S. 1663 (=1606 A D) from the collections of Muni Śrī Punyavijayaji (No 1/25)

Size 25 5 × 11 cm Total folios 386

Colophon The author's long panegyric at the end gives the information that Śrī Vijayasenasūri was honoured by King Akbar This commentary was composed in V S 1660 (=1603 A D) and by the order of Śrī Vijayasenasūri this work was edited by his four pupils Vibudhacandra, the pupil of Śānticandra, prepared a number of copies His pupil Dhanacandra, an accomplished scribe, prepared the first copy of above This seems to be that copy

Later in different hand-writing we get an entry सवत् १७४९ वर्षे वाकरेचा (? words are partly erased) बोहरागोत्रे सा० शिवापुत्र सा० वाकार × वद्धा सा० पाचा सुषमङ्गनाथा प्र सपरिवारा ए प्रति वहिरावा छै ग्राम वालोतरामध्ये राज्य श्री हेमकर्णजा (जी) विजैराज्ये ओ (१) वल्लओ (१) खकरमणओ पत्ता सपरिवाराने वहिराहू छै वाच्यमान चिर नद्यात् ॥

In the margin is an illustration with a label, showing Vijayasenasūri giving this book to a monk

These entries show that this manuscript was written sometime around V S 1700 (=1643 A D) Later on in Samvat 1749 (=1692 A D) the copy was donated by some people to other monks in the village Balotara situated in Marwar It is very likely that the manuscript was obtained by the donors from Balotara itself or from some part of Marwar The manuscript was very likely illustrated in Marwar

Folio 198 A Installation ceremony of Bharata Cakravartin

The scene, bearing a label in the margin is divided into two panels In the upper panel appear an ewer, a sparrow and geese Blue background

In the lower panel, on the right, appears Risabha sitting on a canopied stool with a *cauri*-bearer in blue *jāmā* standing behind Bharata wears a *jāmā* with pointed ends A lady sitting on the ground is attending upon the king Behind her, under a pavilion, stands Bharata with folded hands ready for his installation, behind whom is a door-keeper leaning on his staff On top of the balcony are seen a drum-beater and a piper Lacquered red background Size 9 6 × 11 cm

(Colour plate VI, Fig X)

Krısna-Velı undated manuscrıpt from the collectıon of Munı Śrī Punyavıjayajı (No 1/24)

Sıze of the manuscrıpt 25 7 × 11 cm Total folıos 36

The text ıs ın old Gujaratı wıth a commentary The text was *composed ın* V S *1637 (=1580 A D)* Age of manuscrıpt c *1650 A D* No colophon

Folıa 28 A Krısna playıng the flute

Standıng on one leg ın hıs typıcal posture ıs shown the four-handed Krısna playıng the flute under shady trees, theır growth formıng as ıt were an arch ın the background The blue Krısna ıs wearıng a yellow lower garment, and a whıte *dupattā* and a crown decorated wıth peacock feathers A *gopī* ıs standıng on each sıde Red background

The provenance of the manuscrıpt ıs North Gujarat but ıt ıs probably of South-Western Marwar orıgın The language of the commentary (tabā) ıs old Gujaratı Sıze 11 × 9 3 cm

(Fıg 29)

GROUP V

Ārdrakumāra-rāsa from the collectıon of Munı Śrī Punyavıjayajı (No. 1/18)

Sıze 25 3 × 10 3 cm Stray leaves

Only stray leaves of the manuscrıpt have survıved The authorshıp of the text ıs not known The manuscrıpt seems to belong to the latter half of the 17th century, probably of Gujarat or South-Western Marwar orıgın

The story relates to Ārdrakumāra, prınce from Farther Indıa, who came to Indıa to meet hıs frıend Abhayakumāra, a prınce of kıng Śrenīka of Magadha who ıs well-known from Jaına canonıcal and later lıterature

Folıo 2 A Monk Ārdrakumāra preachıng to a Jaına layman and woman

The scene ıs laıd ın sylvan surroundıng To the left ıs seated the monk Ārdrakumāra preachıng to a man and a woman Red and black background Sıze · 12 3 × 9 5 cm

Folıo 11 B Another ıncıdent from the lıfe of Munı Ārdrakumāra

The scene represents two ıncıdents Ārdrakumāra ıs standıng ın the centre under a conventıonal tree Red background Behınd

him are the horse-riders who had come to India with him but were separated, and who now finally meet him On the left of the monk near his legs is kneeling a mad elephant in chains let loose on him by the *Hastitāpasa* monks The elephant however suddenly kneels down and bows to the monk Surprised at this, the *Hastitāpasas* also respected him and became his pupils Red background Size 20 4 × 9 6 cm (Fig 30)

Samgrahanī dated in V S 1707 (= 1650 A D and painted at Navahar-nagara from the collections of the L D Institute of Indology, Ahmedabad (MS No 4566)

Size 25 5 × 10 9 cm Total folios 67

The colophon reads सवत् १९०९ वर्षे माह सुदि ५ दिने बृहस्पतिवारे । श्रीखरतरगच्छे । श्री सागरचन्द्रसूरिशाखाया । वाचनाचार्यवर्य्यं श्री समयकलगणि तत्शिष्य वाचनाचार्य सुखनिधान (न) गणि तत्शिष्य प. गुणसेनगणि ॥ लिखित ॥ × × × नवहरनगरे ॥ श्री जिनकुशलसूरिप्रसादात् ॥ श्रीरस्तु ॥ ५ ॥ ६ ॥

Navaharanagara could be identified with Nauhar town, situated about 129 miles north-east of Bikaner city [53]

Folio 41 B The Hell-Tortures

The illustration shows the tortures of hell such as hanging with head down over burning fire, pricking up of limbs by vultures, drowning in a river, piercing by sharp edged leaves, tormenting on a big slab of (stone or metal) killing with an axe or sword and embracing a hot figure of iron

All the denizens of hell suffering hell tortures are painted blue and the tortures are painted yellow Size 20 × 9 cm (Fig 31)

Undated Samgrahanī manuscript Muni Śrī Punyavijayaji collection (MS No 8771)

Size 26 × 10 7 cm

Colophon of this manuscript is deliberately erased with light black ink by some later hand over which is written in red श्री गौडी पार्श्वनाथ ॥ श्री महावीर प्रसादात् ॥ but the words *Samvat 1732 varse Kārttika vadi 8, Budhe* of original colophon are still visible Thus the manuscript belongs to the middle of the seventeenth century A D (c 1675 A D.) The language of the *stabaka* (commentary) is Gujarati The manuscript thus pro-

53 Cf *Imperial Gazetteer*, Vol XX, p 135.

bably hails from Gujarat' It may be noted that the figure (face) of the monk on 29 A is somewhat similar to that of the monk in *Ārdra-kumāra-Rāsa* published here (fig 30) and that both the manuscripts hail from Gujarat

Folio 38 B The *Vimānas*

The painting shows three *Vimānas* as in folio 14 B of the Matar *Samgrahanī* dated 1583 A D painted by Govinda Each heavenly car carries a god and a goddess sitting in it Red and blue background Size 14 5 × 10 5 cm

Folio 29 A Fruits of Actions

Three scenes are depicted In the first compartment a hermit (*tāpasa*) is performing penance surrounded by five fires In the second compartment two Jaina monks are conversing These represent the different actions and practices whose different fruits are described in the text and illustrated in a similar scene in the Matar *Samgrahanī* (folio 19 B) Red background Size 22 5 × 10 5 cm

Folio 30 A Seven Modes of Self-Immolation

Seven modes of self-immolation and their rewards are depicted Refer to folio 19 B of the Matar *Samgrahanī-sūtra* described above

In the first compartment are depicted a man hanging himself, and another drinking poison, in the second compartment a man has drowned himself in a tank In the lower panel, in the first compartment, a man is shown burning himself to death, in the second one, a man is shown starving himself to death, while the third compartment represents a man and a woman symbolizing moral degradation In the side panel is represented a man throwing himself down from a mountain-top Red background
Size 22 × 10 5 cm

GROUP VI

Canda-rāja Rāsa of Darsanavijaya, *dated in V S 1712 (=1655 A. D)* from the collections of Muni Śrī Punyavijayaji *(No 1/88)*,
Size 25 7 × 11 1 cm Total folios 78

Several illustrated manuscripts of *Rāsas* dealing with the story of Canda-rāja are available Of these three manuscripts are selected here, the first from Muni Śrī Punyavijayaji's *collections* is a paper manuscript written in V S 1712 (=1655 A D) at a place called Vyāghrasenapura, as mentioned in the colophon, which is probably

Vaghodia near Baroda or Vaghasi in Central Gujarat Also there was a Vaghachhagrama near Baroda which has now been absorbed in Baroda The manuscript has 78 folios in all with several illustrations

The text, according to Vv 63, ff on the last folio, was completed by its author on Thursday, the fifth of the bright half of the month of Kārttika, in Vikrama Samvat 1689 (=1632 A D) at Barhānapura (modern Burhanpur in West Khandesh). The author of the text is Muni Darsanavijaya and the text is called *Candamuni-Pemalalacchisatī Rāsa*

The colophon at the end reads सवत् १७१२ वर्षे कार्तिक मासे कृष्णपक्षे पचमी गुरुपुष्ययोगे लिखितोऽय पडितगण शिरोरत्न पडित श्री पू श्रीदर्शनविज्यगणिच्चरणसेवी प्रीतिविजयेन ॥ शुभ भवतु ॥ कल्याणमस्तु ॥ श्री व्याघ्रसेनपुरे ॥ छ ॥ छ ॥

All the illustrations in this manuscript have labels either in the margin or on the top These titles were apparently for the guidance of the illustrator to whom the manuscript was given after the text was completed In each label, the illustration is called *rūpa* The background of these miniatures is dull brick red or carmine and the style the Popular or Folk style However the figures are often lively, with expressive faces Besides red, light pink, yellow, light dull green, dull light blue, black, and dark grey are used

Folio 37 B Actors and Pole-dancers

The painting has a marginal label "The Painting of the pole-dancers performing" The figures of the pole-dancers are in profile with big heads The woman on the central pole wears a scarf, a *colī*, and *ghāgrā* The males wear a *jāmā* (known as *angarakhu* in Gujarat) The draughtsmanship is heavy Size 8 × 11 1 cm approx (Fig 32)

Folio 13 A Portrait of a lady

A marginal label reads *Pemalālacchinun śola sringāra samyukta rūpa*, meaning, painting of the lady called Pemalalacchi in full attire (i e, having all the standard sixteen varieties of *śrngāra*) The woman, dressed in green *odhanī*, yellow *colī* and skirt stands facing to the left holding a mirror To her ornaments are attached pompons Red background with flowering plants Size 7 × 11 1 cm

Candarājā-no Rāsa of Darsanavijaya, manuscript dated V S 1716 (=1659 A D) painted at Surat from the collections of L D Institute of Indology, No (4560)

Ahmedabad No (4560)

Size 25 5 × 11 1 cm Total folios 78

Colophon सवत् १७१६ वर्षे कार्तिकमासे शुक्लपक्षे श्री सुरति बदर वास्तव्य श्री उसवश ज्ञातीय वृद्धशाखीय दो. वीरजीसुत कुलोद्योतकारक सा धीरजीसुत कुअरजी तथा अमीचद प्रमुखेन श्री चदराजऋषि केवलीरास लिखापितः स्ववाचनकृते ॥ शुभ भवतु ॥

Folio 35 *A* . The Battle between the Minister Sumati and King Hemaratha

Vīramati accepts the challenge and sends his minister Sumati with a force to fight with the army led by Hemaratha

The picture shows Sumati and Hemaratha on galloping horses fighting In the foreground is lying a dead warrior and two soldiers running with drawn swords suggest rival armies Red background with flowery shrubs Size 9 × 10 3 cm *(Fig 34)*

Folio 39 B The minister Sumati persuading queen Gunāvali to give the cock as a gift to the actors and dancers

King Canda, the husband of Gunāvalī, was magically transformed into a cock by his wicked stepmother Vīramatī Gunāvalī carefully looked after the cock A band of actors and pole-dancers who came to the city had in their troupe a woman who understood the speech of birds and animals The cock made this lady understand the situation and advised her that her troupe should ask for a gift of the cock so as to keep it away from the dangerous Vīramati The minister Sumati who came to know this persuaded the queen Gunāvalī to part with her dear cock in the interest of its life

The painting shows Gunavalī with the cock perched on her hand and the minister sitting in front persuading her In the foreground is standing the leader of the actors and looking at the two with eagerness Carmine background Size 8 × 10 5 cm

GROUP VI

Haribala Caupāi, dated Samvat 1744 (=1687 A D) from the collections of the Devasano Pado Bhandāra, Ahmedabad (No 6000)

Size of the manuscript 25 1 × 10 cm Total folios 35

Composed by Jitavijaya, pupil of Panditavara Singhayasa (Simhayasa) the pupil of Śrī Hīravijayasūri

Colophon इति श्री हरिबल्चोपाइ सपूर्णम् । सवत् १७४४ वर्षे माघ वैशाख वदि २ वार रवि लपतग अवा श्री ५ श्री पेमाजी अजा श्री कीहनाजी प्रसादात् लखत श्री घारग्रामे श्री श्री श्री श्री श्री

Folio 4 A Haribala, a fisherman, meets Dhīvara, a Jaina monk

The picture shows Haribala with the fishing net tied to a pole,

and bowing down to the Jaina monk The monk is dressed in a red garment Haribala is dark grey in complexion and wears a turban, a short *dhotī* and a scarf Green background Flowering plants shown on the ground Size 6 5 × 9 cm

(Fig 35)

Folio 18 A Vasantasiri and Haribala

In the illustration, Vasantasiri and Haribala are shown riding on horseback on the way to a city In the foreground is a small river with shrubs on the bank The draughtsmanship is neat and the figures are depicted with a mixed expression of eagerness and fatigue on their faces Green background Size 11 × 6 9 cm

GROUP VII

Candrarāja Rāsa dated V S 1869 (=1812 A. D.) copied in Poona from the collections of Muni Śrī Punyavijayaji

Size 24 3 × 11 5 cm Total folios 233

This *Canda-rāja Rāsa* was composed by Mohanvijaya Gani in 1726 A D in Rajanagara (Ahmedabad) according to the colophon on folio 229 According to the colophon the work was called *Candana-caritra* Many manuscripts of this text are available in Jaina *Bhandāras* some of which are noted by M D Desai, *Jaina Gurjara Kavio*, Vol III, part 2, pp 1383–87

We have an interesting post-colophon long entry on f 230 which informs us that in V S 1869 (= 1812 A D) another Mohanavijaya, from Kaurala (modern Koral or Kurala, near Sinor in Baroda District, Gujarat), has copied this manuscript while staying in Budhavār Peth, Poona (Maharashtra) This he copied at the request of Vakhāriā Hirāchand and others, originally hailing from Vijapur (in Gujarat), and at that time residing in Poona Mohanvijaya Muni (and possibly) some other Jaina laymen) had gone to Poona (probably to collect funds) for the temple or temples known as '*gavādā nā derā*'

This entry is noteworthy for a proper appreciation of the style of the miniature paintings of this profusely illustrated manuscript The figures wear Deccani dresses, and the influence of Deccan painting is obvious It is not at all clear whether the miniatures were done by Mohanavijaya himself or whether a local artist was employed What is noteworthy however about these miniatures (figure from f 73 A) is

the way in which large crowds are treated, and certain aspects of Gujarati life in the Deccan are represented

Folio 12 A Vīrasena and his two queens going out to a garden for picnic

The scene is divided in three sections, on the left Vīramatī and Candrāvatī are seated conversing under a pavilion In the middle section, both the ladies on chariots, accompanied by Vīrasena on horse-back and citizens and their wives, are proceeding to the garden In the third section the garden is represented with Vīrasena and his wives enjoying themselves Size 18 8 × 11 cm (Fig 40)

Folio 45 A Worship of the Sixteenth Tīrthankara Śāntinātha

In the right hand compartment is shown the shrine of Śāntinātha In the central compartment are depicted Jaina laymen in the act of worship, in the foreground are Jaina ladies standing in worship In the third compartment appear the women of the town, some with babies in hand, others holding bowls, books of prayers, etc, going to the temple The ladies wear their lower garments without Kaccha, and in the Gujarati mode In the Deccan, ladies generally wear a *sārī* with *Kaccha* Ladies are dressed in red, green, blue, yellow, pink and white garments Green background Size 15 8 × 9 2 cm

Folio 76 B The Marriage of Candarāja with Premalā the princess of Vimalapuri

In the centre is the marriage pavilion with four rows of pots and plantain trees wherein Canda and Premalā are shown conversing To the right are congregated the women of the town, perhaps of the bridegroom's party, and Gunāvalī and Vīramatī watching the marriage

In front of the marriage pavilion is the sacred fire in the fore-ground with Brāhmanas offering oblations On the right are seated the drum-beaters and pipers To the left of the pavilion (*corī*) are seated king Kanakaratha, with his courtiers In the fore-ground are musicians playing and the horse of the bridegroom Size 15 4 × 7 cm *

* A separate volume on New Documents of Jaina Painting, with several more Colour and monochrome plates will be published shortly



